

# DIGITHÈQUE

## Université libre de Bruxelles

---

CRAHAY Roland, ed., "La tolérance civile. Actes du colloque de Mons" in *Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, Volume hors-série 1, Editions de l'Université de Bruxelles, 1982.

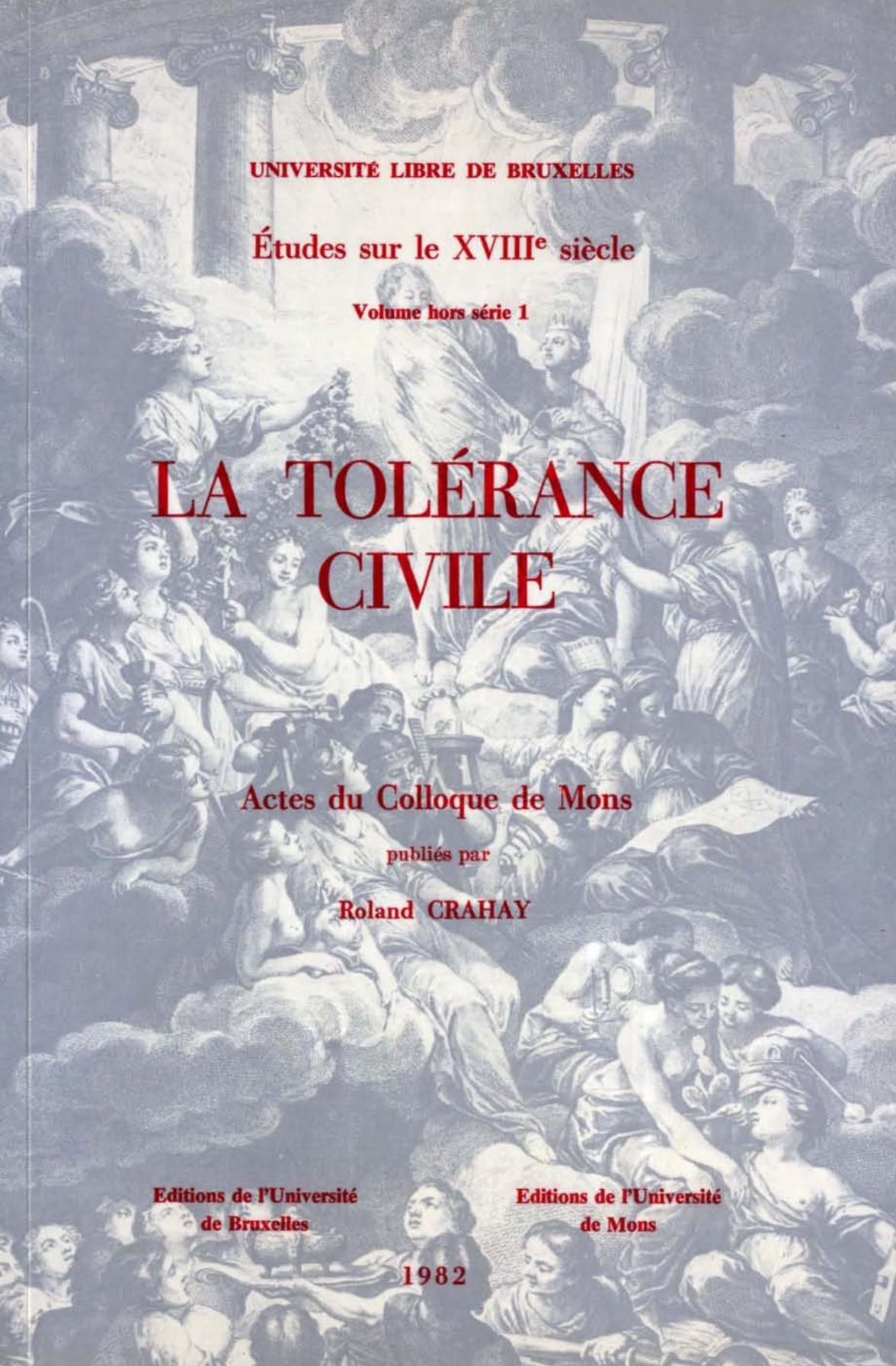
---

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

Elle 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/>



UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle

Volume hors série 1

# LA TOLÉRANCE CIVILE

Actes du Colloque de Mons

publiés par

Roland CRAHAY

Editions de l'Université  
de Bruxelles

Editions de l'Université  
de Mons

1982







# LA TOLERANCE CIVILE



UNIVERSITÉ LIBRE DE BRUXELLES

Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle

Volume hors série 1

# LA TOLÉRANCE CIVILE

Colloque international organisé à l'Université de Mons  
du 2 au 4 septembre 1981 à l'occasion du deuxième centenaire  
de l'Édit de Joseph II

Actes publiés par Roland CRAHAY

avec le concours du Fonds National de la Recherche Scientifique  
et du Ministère de l'Éducation Nationale

Editions de l'Université  
de Bruxelles

Editions de l'Université  
de Mons

1982

**I.S.B.N. 2-8004-0792-1**

**D/1982/0171/22**

**© 1982 by Editions de l'Université de Bruxelles**

**Avenue Paul Héger, 26, 1050 Bruxelles, Belgique**

**Tous droits de traduction et de reproduction réservés pour tous pays**

**Inprimé en Belgique**

# Introduction

**Comité d'organisation — Liste des participants — Programme**



## COLLOQUE SUR LA TOLERANCE CIVILE

Mons, 2 - 4 septembre 1981

---

### COMITE D'ORGANISATION

Prof. Roland CRAHAY, Université de Mons et Université Libre de Bruxelles.

Prof. Etienne HÉLIN, Université de Liège.

Dr Jan ROEGIERS, Katholieke Universiteit Leuven.

Prof. Jerom VERCRUISSE, Vrije Universiteit Brussel.

### LISTE DES PARTICIPANTS

Annette ANDRÉ-FÉLIX (Université Libre de Bruxelles), 27, Rue Clément Delpierre — B-1310 La Hulpe.

Maurice-A. ARNOULD (Université Libre de Bruxelles), 9, Cour du Bailly — B-7000 Mons.

Chanoine Roger AUBERT (Université Catholique de Louvain), 17, Voie du Roman Pays — B-1348 Louvain-la-Neuve.

Jean BALAND (Faculté Polytechnique de Mons), 26, Avenue du Centenaire — B-7020 Hyon.

Robert BANCU, 3, Rue de l'Enseignement — B-5600 Tamines.

Jean BOITQUIN, 28, Rue de la Station — B-7443 Cambron-St-Vincent.

Willy Bok (Institut Universitaire d'études sur le judaïsme Martin Buber, Bruxelles), 44, Avenue Jeanne — B-1050 Bruxelles.

Hugh R. BOUDIN (Faculté universitaire de théologie protestante, Bruxelles), 76, Rue Saint-Bernard — B-1060 Bruxelles.

Marinette BRUIER (Université de Mons), 7, Rue de la Tannerie, Bte 13, App. 7B — B-7000 Mons.

- Maryse CANTINIEAUX (Université de Mons), 385, Chaussée de Maubeuge — B-7020 Hyon.
- Marcel CHAPPIN S.J. (Pontificia Università Gregoriana), Piazza della Pilotta, 4 — I-00187 Roma.
- René CLAIX (Université de Mons), 59, Rue Gabrielle Petit — B-7940 Brugelette.
- Michel CLOET (Katholieke Universiteit Leuven), 83 Bergstraat — B-3200 Kemel-Lo.
- Roland CRAHAY (Université de Mons et Université Libre de Bruxelles), 3, Square Gramme — B-4020 Liège.
- Roger DARQUENNE, 8, Rue du Huit mai — B-6148 Chapelle-lez-Herlaimont.
- Patrice DARTEVELLE (Université de Mons), 7 Heuvelstraat — B-3078 Everberg.
- Paul DE CUYPER (Université de Mons), 88, Chaussée de St Job — B-1180 Bruxelles.
- Fernand DEKEGELEER, 8, Rue F.-J. Peterinck, Bte 9 — B-7500 Tournai.
- Luc DHONDT (Rijksuniversiteit Gent), 12 Oost Beertegem — B-9760 Zingem-Huise.
- Jean-Michel DUFAYS (Fonds National de la Recherche Scientifique, Bruxelles), 266B, Avenue de Tervueren, Bte 11 — B-1150 Bruxelles.
- Pierre GASON, 44, Rue Marie-Henriette — B-4800 Verviers.
- Roger GILGEAN, 9, Rue du Temple — B-7428 Herchies (Jurbise).
- Jean-François GILMONT (Université Catholique de Louvain), 8, Rue Louis Hymans — B-1060 Bruxelles.
- Hervé HASQUIN (Université Libre de Bruxelles), 145, Avenue du Prince Héritier — B-1200 Bruxelles.
- Jean-Jacques HEIRWEGH (Université Libre de Bruxelles), 210, Chaussée de Malines — B-1970 Wezembeek.
- Etienne HELIN (Université de Liège), 3, Place Cockerill — B-4000 Liège.
- Robert A. HORVÁTH (Université de Szeged), Nyul U, 13/a — H-1024 Budapest II.
- Jean HUVELLE, 24, Boulevard Fulgence Masson — B-7000 Mons.
- Marie-Thérèse ISAAC (Université de Mons), 46, Rue de Quaregnon — B-7310 Jemappes.
- Emile JACQUES, 90, Avenue J.F. Leemans — B-1160 Bruxelles.

- Pierre JODOGNE (Université Libre de Bruxelles), 73, Champ du Vert Chasseur — B-1180 Bruxelles.
- Robert JOLY (Université de Mons et Université Libre de Bruxelles), 16, Rue Remy — B-6508 Carnières.
- Elisabeth Kovács (Universität Wien), Richthausenstrasse, 5-9/2/7-8 — A-1170 Wien.
- Jacqueline LEBRUN-RASSEL (Université de Mons), 50, Rue St Fiacre — B-7141 Epinois.
- Marie-Thérèse LENGER (Bibliothèque Royale, Bruxelles et Université de Mons), 32, Rue Colonel Chaltin, Bte 8 — B-1180 Bruxelles.
- Paul MAERTENS, 37/16 Olivetenvest — B-2800 Mechelen.
- Eva MARTONYI-HORVÁTH (Université de Szeged), Nyul U, 13/a — H-1024 Budapest II.
- Jacques MARX (Université Libre de Bruxelles), 4 Snijbos — B-1720 Groot-Bijgaarden.
- Michèle MAT-HASQUIN (Université Libre de Bruxelles), 145, Avenue du Prince Héritier — B-1200 Bruxelles.
- Daniele MENOZZI (Università di Bologna) et Madame, 150/2 Via Mazzini — I-40135 Bologna.
- Michel MEYER (Université de Mons), 307, Rue du Bourdon — B-1180 Bruxelles.
- Anne MORELLI (Université Libre de Bruxelles), 7 Heuvelstraat — B-3078 Everberg.
- Roland MORTIER (Université Libre de Bruxelles), 10, Avenue Général de Longueville — B-1150 Bruxelles.
- Charles H. O'BRIEN (Western Illinois University), Western Illinois University, Department of History, Macomb Ill. 61455, U.S.A.
- François PERIN (Université de Liège), 10, Rue Chevaufosse — B-4000 Liège.
- Christiane PIERARD (Université de Mons), 2, Rue Notre-Dame-Débonnaire — B-7000 Mons.
- René POUPART (Université de Mons), 106, Avenue X. Schlögel — B-5300 Ciney.
- Jan ROEGIERS (Katholieke Universiteit Leuven), 7 Arendstraat — B-3000 Leuven.
- André UYTTEBROUCK (Université Libre de Bruxelles), 4, Rue Célestin Cherpion, Pérot — B-5989 Grez-Doiceau.

Frank VANDEWEGHE (Bibliothèque Royale, Bruxelles), 57 Parklaan — B-1980 Tervuren.

Yves VAN HAVERBEKE (Université de Mons), 33, Avenue de l'Hôpital Bte 7 — B-7000 Mons.

Jeroom VERCRUYSSSE (Vrije Universiteit Brussel), 5 Olmenlaan — B-1681 St.-Martens-Lennik.

Georges WEILL (Archives des Hauts-de-Seine), 137, Avenue Joliot-Curie — F-92023 Nanterre CEDEX.

Jean WUILBAUT (Université de Mons), 18, Rue Antoine Clesse — B-7000 Mons.

## PROGRAMME

### **Mercredi 2 septembre**

#### *Avant-midi*

Séance d'ouverture sous la présidence du Professeur Robert JOLY (Universités de Mons et de Bruxelles).

Bienvenue par le Doyen Yves VAN HAVERBEKE, représentant le Recteur de l'Université de Mons.

Paul MAERTENS, La promulgation de l'Edit de Tolérance dans les Pays-Bas autrichiens; réactions et conséquences immédiates.

Jan ROEGIERS, Les théologiens de Louvain et la réaction contre l'Edit de Tolérance.

Réception à l'Hôtel de Ville par le Bourgmestre et le Collège échevinal de Mons.

#### *Après-midi*

Président: Professeur Maurice ARNOULD (Université Libre de Bruxelles).

Luc DHONDT, La réception de l'Edit et de l'idée de tolérance en Flandre.

Marie-Thérèse ISAAC, L'opposition des Etats de Hainaut à la liberté religieuse en 1578 et en 1781.

Hervé HASQUIN, La tolérance et la question du mariage.

### **Jedi 3 septembre**

#### *Avant-midi*

Président: Madame Eva MARTONYI-HORVÁTH (Université de Szeged).

Jeromeo VERCRUYSE, Les réflexions du président de Neny sur la Tolérance.

Hugh Robert BOUDIN, L'Edit de Tolérance et ses implications pour la communauté protestante d'Ostende.

Elisabeth Kovács, Ursachen und Anlässe für das Toleranzedikt Josephs II. (Oktober 1781) aus österreichischer Sicht.

Réception au Gouvernement provincial par le Gouverneur et la Députation permanente du Hainaut.

#### *Après-midi*

Président: Monsieur Jean WUILBAUT, vice-président du tribunal de première instance et chargé de cours à l'Université de Mons.

Charles O'BRIEN, Jansenists and Civil Tolerance in France, 1760-1790.

Robert A. HORVÁTH, L'Edit de tolérance en Hongrie: histoire et appréciation critique.

Eva MARTÓNYI-HORVÁTH, La vie intellectuelle en Hongrie à l'époque de Joseph II.

#### **Vendredi 4 septembre**

#### *Avant-midi*

Président: Professeur Etienne HELIN (Université de Liège).

Daniele MENOZZI, Il dibattito sulla tolleranza nella chiesa italiana della seconda metà del Settecento.

Georges WEILL, Les Lettres patentes de 1784 sur les Juifs d'Alsace: tolérance ou absolutisme?

Roger AUBERT, « La liberté comme en Belgique »: du cardinal de Franckenberg au cardinal Sterckx.

Marcel CHAPPIN, Entre dogme et diplomatie: la Curie romaine et le problème de la Tolérance civile à propos de la « Déclaration » de F.A. de Méan, 1817.

#### *Après-midi*

Conférence publique.

Professeur François PERIN, Les libertés publiques dans le droit et la pratique belges d'aujourd'hui.



## Propos d'avant colloque

N'étant en rien spécialiste du XVIII<sup>e</sup> siècle, je ne dois d'être parmi vous qu'à l'amitié de Roland Crahay, qui m'a demandé de resituer, à très larges traits et en guise de préambule à vos travaux, le problème de l'intolérance chrétienne, catholique en particulier, et du combat en faveur de la tolérance religieuse dans le cadre général de l'histoire des idées dans l'Occident européen.

Le catholicisme s'est converti très officiellement à la tolérance religieuse en 1965, au Concile Vatican II<sup>1</sup>. C'était l'aboutissement d'un mouvement de plus en plus fort qui avait commencé dans l'entre-deux-guerres, c'est-à-dire très tardivement, si on compare le catholicisme aux principaux courants de la Réforme.

Cette évolution, à laquelle on ne saurait qu'applaudir (mieux vaut tard que jamais), a pour résultat que le catholique d'aujourd'hui peut très sincèrement être aussi sévère qu'un incroyant sur l'intolérance passée. Toutefois, il lui reste souvent beaucoup à faire s'il veut mesurer plus objectivement non pas tant l'ampleur que la profondeur de l'intolérance chrétienne. Je ne veux prendre ici qu'un exemple, mais un exemple typique, récent et autorisé.

On a beaucoup parlé du livre<sup>2</sup> de Jean Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir ?* On y trouve notamment trente pages consacrées à l'intolérance catholique sous le titre: *Le totalitarisme*. « Ils ont enseigné la peur ». J. Delumeau déplore très durement l'intolérance, mais il la présente exclusivement comme une déviation de nature politique: « Parce que le christianisme a été au pouvoir et s'est confondu avec l'Etat, il est devenu totalitaire et a persécuté tous ceux qui s'écartaient de la doctrine officielle. Pendant de longs siècles, on estima, au plus haut niveau, qu'en terre de chrétienté, quiconque n'adhérait pas à la Vérité n'avait pas le droit de vivre. Dans une telle conception, la

<sup>1</sup> La *Déclaration sur la liberté religieuse* a été votée à la quasi-unanimité le 28 octobre 1965; cfr les *Actes du Concile Vatican II*, Paris, Ed. du Cerf, 1968, t. III, pp. 167-190. Il s'y agit de tolérance *religieuse* au sens le plus limitatif du terme. Quand elle en a le pouvoir, l'Eglise catholique officielle reste tout à fait intolérante sur les problèmes éthiques.

<sup>2</sup> Je cite l'édition revue et augmentée parue dans la série *Pluricl* du Livre de Poche Hachette, 1977.

tolérance ne pouvait être qu'un pis-aller précaire et toujours révocable. Les hérétiques furent donc considérés comme des ennemis du bien public et punis en conséquence. D'où l'Inquisition, de sinistre mémoire<sup>3</sup>. L'auteur ne remonte pas plus haut que l'Inquisition et il omet complètement, malgré une allusion sans réelle portée à saint Augustin dans l'avant-dernière phrase du chapitre<sup>4</sup>, les racines proprement religieuses de l'intolérance.

C'est saint Augustin qui a élaboré, tout au long de sa lutte contre le donatisme, la doctrine catholique de l'intolérance<sup>5</sup>. Nous avons des centaines de pages de lui à ce propos, mais ses arguments fondamentaux pour justifier le recours à la répression judiciaire ou à la force militaire sont essentiellement deux, à côté de considérations plus circonstancielles ou d'interprétations scripturaires comme le fameux *Compelle intrare*.

L'un a quelque chose de juridique: le schisme, l'hérésie, le paganisme aussi, bien sûr, mais il ne préoccupe déjà plus tellement saint Augustin, est un crime contre Dieu, qui mérite d'être puni a fortiori plus qu'un crime contre un homme, contre son propre père ou contre l'empereur.

Le second est le plus utilisé et il a une portée incalculable: le premier devoir de charité est, pour un chrétien, d'éviter l'enfer<sup>6</sup> à son prochain, au besoin malgré lui. Si la persuasion ne donne rien, la violence devient moralement obligatoire. L'intolérance est ainsi un corollaire pur et simple de la charité. Plus tard, c'est la tolérance qui sera prêchée au nom de la charité et cela nous paraît beaucoup plus normal, mais il faut bien voir que dans la polémique ardue du XVI<sup>e</sup> siècle et plus tard, cet argument est une rétorsion dont on risque d'oublier la saveur. L'intolérance restera justifiée par la charité aussi longtemps qu'elle aura des partisans. L'article tout récent de R. Crahay, *Réactions « liégeoises » à l'Edit de Tolérance (1781-1782)* m'en apporte de nouveaux exemples<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> O.L., p. 53.

<sup>4</sup> O.L., p. 84: « Il faudrait qu'elles (*les Eglises*) proclament à la face du monde qu'elles ont commis un péché contre l'Esprit en adoptant la formule de saint Augustin, *compelle intrare*, « forcez-les à entrer ». Si une telle déclaration était faite, la route vers l'Evangile apparaîtrait plus claire à nos contemporains ». Il ne s'agit pas d'une formule de saint Augustin, mais d'une citation scripturaire (Luc, 14, 23); c'est l'interprétation d'Augustin qui est en cause.

<sup>5</sup> Je l'ai étudiée avec quelque détail dans *Saint Augustin et l'intolérance religieuse*, in *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 33, 1955, pp. 263-264.

<sup>6</sup> J. DELUMEAU, O.L., p. 65 semble considérer que l'exploitation pastorale du thème de l'enfer — il va jusqu'à parler d'une sorte de chantage — est un produit du système totalitaire qu'il dénonce. Il n'en est rien: la hantise de l'enfer est évangélique et tourne à la véritable obsession chez Justin l'Apologiste; cfr mon étude *Christianisme et Philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles, 1973, pp. 164-182.

<sup>7</sup> Dans *Livres et lumières au Pays de Liège (1730-1830)*, Liège, 1980, p. 108.

L'intolérance d'Augustin a une limite: on ne peut mettre à mort l'hérétique sous peine de faire ce que précisément on veut éviter: le précipiter en enfer, en vertu du principe *extra ecclesiam nulla salus*, pour lequel l'heure d'une interprétation plus subtile était loin d'avoir sonné. Le moyen âge ne reculera pas devant la mort de l'hérétique, mais seulement de l'hérétique réputé incurable, pour le salut duquel on ne peut plus rien, et on l'exécutera encore par charité, pour l'édification des autres.

On a tout fait pour minimiser la portée de la doctrine augustinienne en la matière. On a voulu notamment la considérer comme purement accidentelle, liée exclusivement à la fièvre du combat antidonatiste et aux excès des *circoncellions*. Mais il suffit de considérer les arguments que je viens de résumer pour voir qu'ils ne sont en rien liés spécifiquement à la crise donatiste.

Bien mieux. Augustin n'est pas isolé à l'époque. On retrouve ces deux arguments dans un contexte qui n'a rien à voir avec l'Occident et le donatisme: chez Jean Chrysostome, lequel écrit le plus naturellement du monde:

« Rencontrez-vous dans la rue ou sur la place publique quelqu'un de ces blasphémateurs insolents du saint nom de Dieu, approchez-vous, faites-lui les plus vifs reproches; ne craignez pas de le frapper s'il était nécessaire; oui, châtiez-le publiquement; punissez cette bouche sacrilège. Sanctifiez votre main par une salutaire correction. Peut-être vous citera-t-on devant les tribunaux? Paraissez-y hardiment. Si l'on vous condamne à quelque amende, répondez pour toute défense que vous avez vengé le Roi des Anges dont on blasphémait le nom. Comment! on punit ceux qui outragent le nom du Prince, et l'on n'en ferait pas plus à celui qui s'en prend à la Majesté Suprême? C'est là néanmoins un crime public, une injure commune contre laquelle tout chrétien a droit de s'élever. Que les Juifs et les Gentils sachent bien que les chrétiens sont les dépositaires de l'ordre public...<sup>8</sup> »

C'est bien là, dans une superbe envolée oratoire, mais qui reste, hélas, enfouie dans la *Patrologie* de Migne, le premier argument d'Augustin. Et voici le second:

« C'est pourquoi je commence, moi, par vous dire: Que chacun s'attache à gagner son frère, fallût-il user de violence, employer des voies de coercition, en venir à des discours blessants, entrer en disputes, oui, n'épargnez rien pour l'arracher des filets du

<sup>8</sup> *Homélie sur les statues*, I, Migne, P.G., 49, 32-33; traduction de l'abbé Joly, Bar-le-Duc, 1865.

démon et le séparer de tout rapport avec ces descendants des meurtriers du Christ ...<sup>9</sup> »

Il est évident que ces idées étaient dans l'air. Augustin est seulement leur interprète le plus insistant, le plus aigu, le plus génial. Son autorité fera le reste pour des siècles.

On pourrait remonter plus haut encore. Il est remarquable que, malgré les persécutions dont ils pouvaient souffrir, les Apologistes du deuxième siècle n'ont pas élaboré une doctrine de tolérance, ce que feront clairement les donatistes<sup>10</sup>. On trouve au contraire, chez Justin, des réflexions inquiétantes qui anticipent sur les attitudes de Polyeucte ou de sainte Salsa<sup>11</sup>.

\*  
\*\*

L'appel à la tolérance naît dans la crise de la Réforme, dans les affres des guerres de religion.

C'est tout d'abord l'irénisme des humanistes érasmiens, tolérance provisoire et à motivation religieuse, en attendant que les Colloques réussissent à refaire l'unité. Mais les Colloques n'ont pas abouti et il a fallu, dès lors, réclamer la tolérance religieuse au nom des intérêts de l'Etat, de la communauté civile. Ce fut le parti des Politiques qui imposa l'Edit de Nantes. En Allemagne, le morcellement politique favorisa une formule, politique elle aussi, qui ne reconnaissait la liberté religieuse qu'aux Princes, c'est-à-dire que la préoccupation politique entraînait des limitations sérieuses et diverses à la liberté religieuse.

Les esprits les plus tolérants du XVI<sup>e</sup> siècle sont ailleurs encore: ce sont des individus isolés, le plus souvent apolitiques, des réformés pour la plupart, qui n'ont pas suivi Luther ni Calvin dans leur revirement. Ils poussent très loin les principes de la Réforme, entendent le libre examen d'une manière très individualiste et tendent souvent soit au mysticisme, soit à la critique rationnelle. Je songe à Sébastien Franck, à Schwenckfeld, à Menno Simons, à Weigel, à Jacob Böhme, à Castellion, à Dirk Coornert... J. Leclerc a fort bien étudié ces divers courants<sup>12</sup>, mais il me semble qu'une conclusion générale peut se tirer de son exposé même, conclusion que J. Leclerc n'a pas tirée: c'est que l'attachement à la tolérance est, dès le XVI<sup>e</sup> siècle, inversement proportionnel à l'attachement aux dogmes, à l'attitude dogmatique.

<sup>9</sup> *Homélie contre les Juifs*, I, 4, Migne, P.G., 48, 849; même traduction.

<sup>10</sup> Cfr *Saint Augustin et l'intolérance religieuse*, pp. 274-277.

<sup>11</sup> Cfr *Christianisme et Philosophie*, pp. 160-163.

<sup>12</sup> J. LECLERC, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, deux volumes, Aubier, « Théologie » n° 31, 1955.

La lutte continue à travers tout le XVII<sup>e</sup> siècle et elle a, elle aussi, été étudiée souvent en détail<sup>13</sup>. Dans les faits, la réalité reste dure et il y a des retours de flamme. Un long durcissement des catholiques aboutit, en France, à la Révocation. Les écrits décisifs voient le jour assez tard dans le siècle, qu'il s'agisse de Spinoza<sup>14</sup>, de Pierre Bayle<sup>15</sup> ou de John Locke<sup>16</sup>.

J'attache une importance particulière à Pierre Bayle et ne suis pas loin de penser que les piliers fondamentaux de toute cette histoire sont saint Augustin et Pierre Bayle. Non pas que Bayle soit un novateur très original, mais ce protestant nous a donné, dans son gros *Commentaire*, immédiatement après la Révocation de l'Edit de Nantes, l'arsenal le plus riche des arguments offensifs et défensifs qui se puisse trouver en faveur de la tolérance. De plus, grâce à sa vocation d'érudit lucide et critique, il a bien mieux vu que d'autres que le maître à penser en matière d'intolérance religieuse était saint Augustin; c'est lui qu'il réfute directement et fermement à travers tout son livre<sup>17</sup>.

Le XVIII<sup>e</sup> siècle va amplifier le combat, il va gagner à la tolérance un public qui ira s'élargissant. Du côté des arguments cependant, le XVIII<sup>e</sup> siècle n'a plus rien à inventer; tout avait été précisé dans le dernier quart du siècle précédent.

Voltaire conduira des actions admirables, mais son *Traité sur la tolérance* ne développe aucune considération importante qui ne soit chez Pierre Bayle<sup>18</sup>. Seulement, c'est un chef-d'œuvre de clarté concise, d'humour et d'émotion qui contraste fort avec une certaine raideur, une ampleur raisonneuse et lourde du *Commentaire* de P. Bayle, qui ne pouvait guère, par sa forme même, atteindre le grand public de l'époque.

Je me suis trop rapproché maintenant de la période qui vous intéresse ici pour continuer à vous retenir avec des banalités. Tout ce qui pouvait être dit en faveur de la tolérance avait apparemment été dit.

<sup>13</sup> Cfr J. FAUREY, *L'Edit de Nantes et la question de la tolérance*, Paris, 1929; M. FREUND, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution*, Halle, 1927; W.K. JORDAN, *The Development of religious Toleration in England*, 4 vol. 1932-1940.

<sup>14</sup> Le *Traité théologico-politique* est de 1670.

<sup>15</sup> Le *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ: Contrains-les d'entrer* est de 1686.

<sup>16</sup> La première *Letter on Toleration* est de 1689, mais l'*Essay on Toleration* est de 1667.

<sup>17</sup> Il faut d'ailleurs ajouter que saint Augustin était loin d'être oublié à l'époque et sur ce point: l'archevêque de Paris avait réédité des *Lettres* d'Augustin pour appuyer le parti favorable à la Révocation.

<sup>18</sup> Des détails dans mon article *Pierre Bayle et la tolérance*, in *Marche Romane*, 1954, 4.

Les temps étaient mûrs pour une insertion plus décisive dans la réalité elle-même. C'est un cas privilégié de cette volonté qui va vous retenir. Je vous laisse donc sans plus attendre travailler ces terres que je n'ai pas personnellement explorées. Non sans vous dire le plaisir et l'intérêt très vifs avec lesquels je suivrai vos travaux.

Robert JOLY

## LES TEXTES

## DAS KAISERLICHE TOLERANZPATENT

Seine römisch kaiserl. königl. apostol. Majestät, überzeugt einerseits von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges und andererseits von dem großen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren kristlichen Toleranz entspringet, haben allergnädigst folgende Maaßregeln festgesetzt und sämmtlichen Behörden zur genauesten unverbrüchlichsten Nachachtung vorgeschrieben. Nämlich

Erstens, daß den Akatholischen, das ist augspurgischen und helvetischen Confessions-Verwandten, so wie den Graecis non unitis, wo deren, nämlich der Protestanten und non unitorum eine genugsame Anzahl vorhanden und es nach den Kräften derselben thunlich ist, das exercitium religionis privatum allenthalben selben ohne Rücksicht, ob es jemals gebräuchlich gewesen oder nicht, von nun an gestattet sey.

Zweytens ist diesem exercitio religionis privato kein anderer Verstand zu geben, als daß den Protestanten und non unitis für ihre Betthäuser und Kirchen kein Geläut, keine Thürme und kein Eingang, der eine Kirche vorstellte, eingestanden, sonst aber ihnen selbe, wo sie wollten, zu erbauen und alle Ausübung ihres Gottesdienstes sowohl in denselben, als auch außer solchen bey Kranken, wo immer sich diese befinden mögen, vollkommen freigelassen werden soll.

## DECRETS DES GOUVERNEURS GENERAUX DES PAYS-BAS

MARIE-CHRISTINE et ALBERT, etc.

Chers et bien amés, quoique l'Empereur soit dans la ferme intention de protéger et de soutenir invariablement notre sainte religion catholique, Sa Majesté a jugé néanmoins qu'il étoit de sa charité d'étendre, à l'égard des personnes comprises sous la dénomination de protestans, les effets de la tolérance civile, qui, sans examiner la croyance, ne considèrent dans l'homme que la qualité de citoyen, et d'ajouter de nouvelles facilités à cette tolérance dans tous les royaumes, provinces et terres de son obéissance. Dans cette vue, Sa Majesté a résolu les points et articles suivans :

1. La religion catholique demeurera la dominante, et son culte pourra seul être exercé publiquement sur le pied qui se pratique et qui a lieu actuellement.

2. Dans toutes les villes, bourgs et autres lieux où il y aura un nombre suffisant de sujets pour fournir à la dépense du culte de l'une des deux religions connues sous le nom de protestantes, leur exercice privé sera libre.

3. En conséquence, il est permis aux protestans de bâtir des églises dans les emplacements, au choix desquels les magistrats ou gens de loi du lieu auront donné leur approbation, à condition néanmoins que ces édifices n'aient aucune apparence extérieure d'église, soit du côté de la porte au autrement, et qu'il n'y ait ni clocher, ni cloches, ni sonnerie en manière quelconque.

4. Les protestans jouiront tranquillement, dans ces édifices, de l'exercice de leur culte, et leurs ministres pourront librement se transporter chez les malades de leur communion pour les consoler et assister pendant leurs maladies.

Drittens, wo ihnen Protestanten und non unitis schon dermalen ein mehreres eingeräumt ist, habe es bey selbem sein Verbleiben.

Viertens wollten Seine Mayestät diesen sämtlichen Religionsverwandten auch in jenen Ländern und Städten, wo selbe der Religion wegen der Possessionen und des Incolats, des Bürger- und Meisterrechts, der akademischen Würden und der Civil-Dienste bisher nicht fähig waren, künftig eines und das andere per viam dispensationis allemal ohne Anstand ertheilen.

Fünftens seyen dieselben in keinem Falle zu einer anderen Eidesformel als zu derjenigen, die ihren Religionsgrundsätzen gemäß ist, oder zu Beywohnung der Umgänge oder Functionen der dominanten Religion, wenn sie nicht selbst wollten, zu verhalten.

Sechstens, soll bey Wahlen und Dienstvergebungen, so wie es bey dem militari mit vieier Frucht und ohne mindesten Anstand geschiehet, keineswegs auf den Unterschied der Religion, sondern auf Rechtschaffenheit und Fähigkeit der Competenten, dann ihren kristlichen und moralischen Lebenswandel lediglich der genaue Bedacht genommen werden. Endlich

Siebtens sey alles dieses sämtlichen betreffenden Stellen, Kreisämtern, Universitäten, Dominien und Magistraten zur schuldigen unverbrüchigen Nachachtung schon kund gemacht und über den pünktlichsten Vollzug pflichtmäßige Obsicht zu tragen der Befehl erlassen worden.

Eben diese Verordnung haben Seine Mayestät an die hungar. und siebenbürgische Kanzleyen, in gleichen an den Hofkriegsrath respectu des gesammten militaris, dann der Gränz-Districten und an das niederländische und italienische Departement ergehen lassen, unbeschadet jedoch der in Hungarn und Siebenbürgen den Protestanten kraft der Landesverfassung und den non unitis kraft der Privilegien respectu exercitii publici religionis schon zustehenden mehreren Gerechtsamen.

[13 okt. 1781]

5. Les protestans seront admis désormais à la bourgeoisie de toutes les villes, ainsi qu'aux corps des métiers, et enfin aux grades académiques des arts, du droit et de la médecine dans l'université de Louvain sur le même pied que les autres sujets de Sa Majesté, à l'effet de quoi les magistrats, ainsi que les différentes facultés de l'université, sont autorisés à accorder pour chaque cas les dispenses requises.

6. Dans tous les cas rappelés à l'article précédent, les protestans ne seront pas astreins à d'autre formule de serment qu'à celle qui peut se concilier avec les principes fondamentaux de leur religion.

7. Ils ne seront tenus d'assister à aucune procession, ni à d'autres fonctions d'église quelconques, qui pourroient ne pas s'accorder non plus avec les pratiques de leur communion.

8. Finalement, l'Empereur se réserve d'admettre, par voie de dispense, à la possession d'emplois civils, ceux de ses sujets protestans en qui on aura reconnu une conduite chrétienne et morale, ainsi que la capacité, l'aptitude et les qualités requises pour en remplir les fonctions.

En vous informant de ces résolutions de Sa Majesté qui tendent directement au bien public en général, à l'avantage du commerce en particulier et surtout à étendre les limites de la charité chrétienne, Nous nous assurons que vous contribuerez à leur accomplissement par

Die amtlichen Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- und Staatsarchiv. Abteilung Staatskanzlei. Abschriften Vorträge, Fasc. 203.

Ed. F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich (Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abt., Diplomataria et Acta, 72. Band)*, 2 vol., Vienne, 1951-1953, t. II, n° 104b.

toutes les voies qui seront en votre pouvoir, et que nous ne verrons dans tous les sujets de Sa Majesté, tant ecclésiastiques que laïcs, qu'un concours unanime à seconder ses intentions. A tant, etc.

De Bruxelles, le 12 novembre 1781.

(Bruxelles, Archives Générales du Royaume, Conseil privé, Carton n° 708.

Ed. P. VERHAEGEN, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, 3<sup>e</sup> série, t. 12, Bruxelles, 1910, pp. 89-90).

## DECRET COMPLEMENTAIRE DES GOUVERNEURS GENERAUX

MARIE-CHRISTINE et ALBERT, etc.

Chers et bien amés. Par nos lettres circulaires du 12 novembre dernier nous vous avons informés des points résolus par l'Empereur, au sujet de la tolérance civile à observer dans tous les Etats. Sa Majesté ayant donné depuis les déclarations et explications ultérieures qui suivent, Nous vous en donnons part afin qu'elles soient de même ponctuellement exécutées :

1. Les sujets acatholiques pourront bâtir une école et une église de la manière exprimée dans les lettres circulaires précédentes, dès qu'ils seront au nombre de cent familles, quoique celles-ci ne se trouvassent pas toutes dans l'endroit où il s'agira de faire ce bâtiment, mais qu'une partie d'elles demeurât à quelques lieues de cet endroit, ou de celui dans lequel se trouveront leurs ministres ; et ceux qui demeureront à une plus grande distance pourront néanmoins se rendre à l'église protestante la plus prochaine, pourvu qu'elle soit située sous la domination de Sa Majesté.

2. Les protestans ne pourront sous peine grave empêcher, que lorsque l'un ou l'autre des malades de leur communion demanderoit des prêtres catholiques, ceux-ci n'y soient appelés.

3. Les enterremens des acatholiques pourront se faire ouvertement et avec l'assistance de leurs ministres.



4. La connoissance des cas contentieux entre protestans, sur des objets relatifs à leur religion est réservée aux juges ordinaires, qui devront assumer un ou plusieurs ministres ou théologiens de cette communion et décider les différends, d'après les principes de la religion protestante, sauf toujours le recours aux tribunaux supérieurs.

5. Tous les enfans tant fille que garçon d'un père catholique et d'une mère protestante, seront élevés dans la religion catholique, ce qui doit être considéré comme une prérogative de la religion dominante: mais lorsque le père sera protestant et la mère catholique, les garçons suivront la religion du père et les filles celle de la mère.

6. Si ceux qui, par l'article 5 des lettres circulaires du 12 novembre, sont autorisés à accorder les dispenses y mentionnées trouvent du doute dans les cas pour lesquels on s'adressera à eux à cette fin, ils pourront dans chaque cas exposer ces doutes au gouvernement qui leur fera parvenir les directions convenables. A tant, chers et bien amés, Dieu vous ait en sa sainte garde.

De Bruxelles, le 15 décembre 1781.

(Bruxelles, Archives Générales du Royaume, Registre aux consultes du Conseil de Brabant, n° 58, fol. 230.

Ed. VERHAEGEN, *op. cit.*, pp. 105-106).



**VIENNE**



# Zur Genese des Toleranzediktes Josephs II. aus österreichischer Sicht

Elisabeth Kovács

Universität Wien

Das Toleranzpatent Josephs II. vom 13. Oktober 1781 hat im letzten Jahrhundert hauptsächlich protestantische Historiker beschäftigt, die seine Ursprünge, seine rechtliche Qualität und seine Durchführung in den einzelnen Teilen des Habsburgerreiches untersuchten<sup>1</sup>. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren es einerseits protestantische Kirchenhistoriker, die mit dem Toleranzpatent ihre positive Beurteilung Josephs II. begründeten, andererseits hatten Historiker und katholische Kirchenhistoriker, die sich mit den Problemen Joseph II. und des Josephinismus befaßten, die Motive für seine Toleranzgesetzgebung in der wirtschaftlichen Notwendigkeit dieses Jahrhunderts und in der Staatsräson erkannt<sup>2</sup>. Seit den letzten dreißig Jahren wurden die Probleme von Toleranz und Religionsfreiheit vielfach zur Diskussion gestellt, woraus in der erneuten Auseinandersetzung mit dem 18. Jahrhundert auch Begriff und Idee der Toleranz im Habsburgerreich wieder aufgegriffen wurden<sup>3</sup>. Charles O'Brien erforschte in seiner Studie « Ideas of religious toleration at the time of Joseph II. A study of enlightenment among Catholics in Austria », Philadelphia 1969, sehr

<sup>1</sup> Als Hauptwerk mit weiterführender Literatur: Gustav FRANK, *Das Toleranzpatent Kaiser Josephs II.* Urkundliche Geschichte seiner Entstehung und seiner Folgen, Säcular-Festschrift des k.k. ev. Oberkirchenraths A.C. und H.C. in Wien, Wien 1881.

<sup>2</sup> Paul VON MITROFANOV, *Joseph II. Seine politische und kulturelle Tätigkeit*, Wien 1910, 712; Georg LÖSCHE, *Von der Duldung zur Gleichberechtigung*, Wien 1911; DEBS., *Geschichte des Protestantismus im Vormaligen und in neuen Österreich*, Wien 1921; Ernst WANGERMANN, *From Joseph II. to the Jacobin Trials*, London 1959, 14; Ferdinand MAAß, *Der Josephinismus*, 2, (Fontes rerum Austriacarum, 2. Abtlg. Diplomataria et Acta, 72), Wien 1955.

<sup>3</sup> Erika WEINZIERL, « Der Toleranzbegriff in der österreichischen Kirchenpolitik », in *Comité International des Sciences Historiques*, XX<sup>e</sup> Congrès International des Sciences, Rapports 1, Grands Themes, Wien 1965, 135-150; Hans WAGNER, « Die Idee der Toleranz in Österreich », in *Religion und Kirche in Österreich*. Hrsg. v. Institut für österreichische Kunde, Wien 1972, 111-128.

komplex die theologisch-religiöse Entwicklung des Toleranzgedankens im Spannungsfeld von Theologie und Politik<sup>4</sup>. Die von Heinrich Lutz herausgegebene historiographische Anthologie « Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit », beleuchtet die Thematik im europäischen Rahmen auch aus der Perspektive der Verflechtung von Theologie und Politik. Die Situation des Habsburgerreiches bleibt davon zum Großteil ausgeschlossen<sup>5</sup>. Zum zweihundertjährigen « Toleranzjubiläum » in Österreich erschien 1981 eine zweibändige Festschrift: « Im Zeichen der Toleranz » und « Im Lichte der Toleranz », die Peter F. Barton von der Wiener Evangelisch-theologischen Fakultät und dem Institut für protestantische Kirchengeschichte herausgab. Orientiert an dem Jubiläumsband von Frank zur Einhundertjahrfeier des Ediktes bietet Bartons Festschrift eine sehr umfangreiche Konzeption: die Edition des Toleranzediktes, juristische Interpretationen, die Beziehung der österreichischen Gesetzgebung zur Situation im Heiligen Römischen Reich, zu den Ideen der Spätkameralisten und die Auswirkungen des Ediktes auf die einzelnen Konfessionen innerhalb der Österreichischen Monarchie. Friedrich Spiegel-Schmidt (Bernau) unternimmt darin den Versuch, eine « komplexe Geschichte des Widerstreits von Intoleranz und Toleranz » seit dem Auftreten Luthers zu skizzieren, wobei — aus evangelischer Sicht — auch die intoleranten Verhaltensweisen innerhalb des Protestantismus aufgezeigt werden. In seinem Aufsatz « Der lange Weg zur Toleranz » befaßt sich Peter F. Barton eindringlich mit dem Einfluß der Aufklärungsphilosophie auf die Ausformung des Toleranzgedankens und er nimmt als evangelischer Theologieprofessor sehr kritisch zur Toleranzgesetzgebung Josephs II. Stellung: das Edikt vom 13. Oktober 1781 habe den Protestanten in der Habsburgermonarchie zwar im privaten Rahmen freie Religionsausübung gewährt, sie jedoch nur « geduldet » und gesellschaftlich als Menschen zweiter Kategorie eingestuft. Das Toleranzpatent Joseph II. sei kein Staatsgrundgesetz, es sei nur ein widerrufbarer Gnadenakt des Herrschers gewesen<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Charles O'BRIEN, *Ideas of religious toleration at the time of Joseph II. A study of enlightenment among Catholics in Austria*. (Transactions of the American Philosophical Society, N.S. V. 59, P. 7), Philadelphia 1969.

<sup>5</sup> Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit. Hrsg. v. Heinrich Lutz. (Wege der Forschung, 246), Darmstadt 1977.

<sup>6</sup> Im Zeichen der Toleranz. Im Lichte der Toleranz. Aufsätze zur Toleranzgesetzgebung des 18. Jahrhunderts in den Reichen Joseph II., ihren Voraussetzungen und Folgen. Hrsg. v. Peter F. Barton. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. Zweite Reihe, 8, 9), Wien 1981; vgl. Frank Anm. 1 oben. Oskar SAKRAUSKY, « Die evangelischen Toleranzgemeinden augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses in Österreich diesseits der Leitha », in *Österreich zur Zeit Kaiser Joseph II.* (Katalog des Niederösterreichischen Landesmuseums, N.F. 95), Wien 1980, 163-165; eine Sammlung von verschiedenen Aufsätzen des

Wir wollen bei der « Genese des Toleranzediktes Josephs II. » weder ein Resumée der bis heute unüberholten Studie von O'Brien bieten, die von den neueren und neuesten Arbeiten zum 18. Jahrhundert in der Österreichischen Monarchie bestätigt und ergänzt wird<sup>7</sup>, noch kann hier eine Zusammenfassung sämtlicher Aufsätze aus der Wiener evangelischen Toleranzfestschrift gegeben werden. Es wird vielmehr versucht, die Genese des Toleranzediktes aus der politischen Tradition der österreichischen Habsburger unter drei Gesichtspunkten zu sehen:

aus der Verbindung von habsburgischem Hausbesitz und Römischem Kaisertum,

aus dem Wandel der staatstheoretischen Auffassungen und Einstellungen der österreichischen Habsburger zu Hausbesitz wie zu Heiligem Römischem Reich,

und von den Veränderungen des habsburgischen Herrscher- und Herrschaftsverständnisses und der Legitimierung der Macht vom 16. zum 18. Jahrhundert.

## 1.

Vom Ausbruch der Reformation bis zu Joseph II. und Leopold II. bewegten sich die österreichischen Habsburger im Spannungsfeld von *Intoleranz und Toleranz*. Sie hatten im Spätmittelalter nach zweihundertjähriger Unterbrechung die Kronen des « Heiligen Römischen

Bischofs der evangelischen Kirche A.B. in Österreich, Oskar Sakrausky, zur Geschichte des Protestantismus in Österreich bringt die Zeitschrift *Carinthia* I 171 (1981) unter dem Titel: 200 Jahre Toleranzpatent I.

<sup>7</sup> Eleonore ZLABINGER, *Lodovico Antonio Muratori und Österreich*. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 53, Studien zur Rechts-, Wirtschafts- und Kulturgeschichte, 6), Innsbruck 1970; dies., « L.A. Muratori und Österreich », in *La fortuna di L.A. Muratori. Atti del Convegno Internazionale di Studi Muratoriani*, Modena 1972, 3, Firenze 1975, 109-142; Grete KLINGENSTEIN, *Staatsverwaltung und kirchliche Autorität im 18. Jahrhundert*. Das Problem der Zensur in der theresianischen Reform. (Österreich-Archiv), Wien 1970; Reinhold Josef WOLNY, *Die josephinische Toleranz unter besonderer Berücksichtigung ihres geistlichen Wegbereiters Johann Leopold Hay*. (Wissenschaftliche Materialien und Beiträge zur Geschichte und Landeskunde der böhmischen Länder, 15), München 1973; F. DOLINAR, « Pastoralna Dejavnost Ljubljanskega škofa Karla Janeza Herbersteina, in *Bogoslovni Vestnik* 36 (1976) 462-482 (mit deutschem Resumée); Elisabeth GARMS-CORNIDES, « Passau und das Heilige Offizium im Jahre 1766. Dokumente der Bibliotheca Corsiniana », in *Römische Historische Mitteilungen* 18 (1976) 109-119; Peter F. BARTON, *Jesuiten, Jansenisten, Josephiner*. Eine Fallstudie zur frühen Toleranzzeit. Der Fall Innocentius Feßler. (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte. Zweite Reihe, 4), Wien 1978; Katholische Aufklärung und Josephinismus, Hrsg. v. Elisabeth Kovács, Wien 1979.

Reiches teutscher Nation » wieder errungen, die mittelalterliche Kaiseridee innerhalb der Familie überliefert. Der Kaiser verstand sich als *Imago Dei* — er hatte das Gegenbild zu Macchiavellis « Principe » —, das Gegenbild zum Tyrannen darzustellen<sup>8</sup>. Der Kaiser war « *Advocatus et defensor ecclesiae* »: um den Schutz von Papst und Kirche garantieren zu können, mußte er Katholik sein und es bleiben. Als « *advocatus et defensor ecclesiae* » war der Kaiser — wir folgen der Diskussion um die Neubestimmung von *corpus Christi mysticum* und *corpus Christi reale* in der Ekklesiologie des 15. Jahrhunderts — Repräsentant und Schützer der Christianitas, des gesamten christlichen Volkes. Für die 1. Hälfte des 16. Jahrhunderts formuliert, hieß das: der Kaiser war Schützer der katholischen wie der evangelischen Christen<sup>9</sup>. Es war seine Pflicht, die Christen vor der Häresie zu beschützen: die Katholiken vor der Häresie der Protestanten und Katholiken und Protestanten vor dem Islam der Türken.

## 2.

Ferdinand I. erbte 1522 nicht nur die österreichischen Erblände (Nieder- und Oberösterreich, Steiermark, Kärnten, Krain, Görz, Triest, Tirol, Teile Vorarlbergs), nach der Schlacht von Mohacs (1526) fielen die Königreiche Böhmen und Ungarn durch das Inkrafttreten der

<sup>8</sup> Elisabeth Kovács, « Einflüsse geistlicher Ratgeber und höfischer Beichtväter auf das fürstliche Selbstverständnis, auf Machtbegriffe und politische Entscheidungen österreichischer Habsburger während des 17. und 18. Jahrhunderts », in *Cristianesimo nella storia* 4 (1983) (In Publikation).

<sup>9</sup> Isnard W. Frank O.P., *Der antikonkiliaristische Dominikaner Leonhard Huntepichler* (Archiv für österr. Geschichte, 131), Wien 1976, 389-390; DERS., « Kirchengewalt und Kirchenregiment in Spätmittelalter und früher Neuzeit, in *Innsbrucker Historische Studien* 1 (1978) 33-60.

In der Diskussion um die juristische Möglichkeit des protestantischen Kaisertums argumentiert Johann Stephan Püttner in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts: « Aufgrund der Wahlkapitulationen, besonders seit Ferdinand IV., hätten die Protestanten von dem Kaiser den gleichen Schutz wie die Katholiken zu erwarten; dem könnte durchaus entsprechen, daß auch ein protestantischer Kaiser zum Schutz der Katholiken verpflichtet würde, zumal es dabei nicht um das 'Innere' einer jeden Religion gehe, sondern nur um äußere Sicherheit und weltlichen Schutz. Es lasse sich, ..., sehr wohl eine Lösung denken, durch die ein evangelischer Kaiser dem päpstlichen Stuhl und der katholischen Kirche den bisher genossenen Schutz weiterhin zusichere ... » Vgl. Heinz Duchhardt, *Protestantisches Kaisertum und Altes Reich. Die Diskussion über die Konfession des Kaisers in Politik, Publizistik und Staatsrecht.* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, 87), Wiesbaden 1977, 201; Hans Wolter, « Woran scheiterte der Einigungsversuch Kaiser Karl V. auf dem Reichstag von Augsburg im Jahre 1530? », in *Gewissen und Freiheit* 16 (1981) 73-78.

Erbverträge mit den Jagellonen von 1493 und 1515 an ihn<sup>10</sup>. Damit erbte Ferdinand I. auch die belastende und mit Schwierigkeiten gesättigte Pflicht, diese christlichen Königreiche vor dem anstürmenden Islam zu verteidigen und zu schützen. Parallel zur Wahl Ferdinands I. zum Römischen König entstand 1530 zum ersten Mal das Projekt, einen Protestanten zum Kaiser zu wählen. Nicht der vom Papst gekrönte katholische Kaiser sei der Kaiser von Gottes Gnaden, so argumentierten die Anhänger der Confessio Augustana, der protestantische Kaiser sei der echte, er sei von Gott berufen<sup>11</sup>.

Um die Kontinuität bei der Erwerbung der Kaiserkrone zu erhalten, war die Bindung der Habsburger an den Katholizismus — abgesehen von ihrer persönlichen Gläubigkeit und von der Frömmigkeit der Dynastie —<sup>12</sup> notwendig. Die Erhaltung ihres Hausbesitzes im Katholizismus und das Zurückdrängen der Protestanten war die Voraussetzung, als größter katholischer Reichsstand die Kronen des Heiligen Römischen Reiches wieder und wieder zu erringen. Der Schutz aller Christen vor dem angreifenden Islam benötigte militärische Kapazität, finanzielle Mittel und Loyalität im Kampf. Die Notwendigkeit, mit den protestantischen Ständen im Reich wie in den Erblanden zu kooperieren, Kriegshilfe zu erhalten, forderte die Praxis der realpolitischen Toleranz. Dem Adel in Österreich und Innerösterreich wurde situationsgebunden private Religionsausübung zugestanden<sup>13</sup>.

### 3.

Nach dem Passauer Vertrag von 1552 erkannten die Habsburger, daß die Reformation im Reich nicht mehr rückgängig zu machen war. So beschwor Ferdinand I. 1556 nach der Resignation von Karl V. den Augsburger Religionsfrieden als Wahlkapitulation<sup>14</sup>. Mit dem Augs-

<sup>10</sup> Erich ZÖLLNER, *Geschichte Österreichs. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Wien<sup>6</sup> 1979, 187-191; Robert A. KANN, *Geschichte des Habsburgerreiches 1526-1918*. (Forschungen zur Geschichte des Donaauraumes, 4), Wien 1977, 31-36.

<sup>11</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 9-17.

<sup>12</sup> Anna CORETH, *Pietas Austriaca*, Wien<sup>2</sup> 1982.

<sup>13</sup> Elisabeth KOVÁCS, « Katholizismus und Protestantismus aus österr. Sicht », in *Deutschland und Österreich*. Hrsg. v. Robert A. Kann und Friedrich Prinz. Ein bilaterales Geschichtsbuch, Wien 1980, 237-263.

Zur Einstellung Luthers in Fragen der Toleranz: Erich GELDBACH, « Feuer, Wasser, Schwert und Christi Glieder », in *Gewissen und Freiheit 16* (1981) 35-41 und Bernhard LOHSE, « Die Bedeutung des Augsburger Bekenntnisses von 1530 für die Durchsetzung religiöser Toleranz », in *Gewissen und Freiheit 16* (1981) 51-57.

<sup>14</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 54f.

burger Religionsfrieden hatte der Kaiser das Konfessionsbestimmungsrecht an die Reichsstände und seine überparteiliche Stellung im Reich verloren. Es setzte die Trennung von Kaiser und Reich und von Konfession und Recht im Heiligen Römischen Reich ein<sup>15</sup>. Die Verurteilung des Augsburger Religionsfriedens durch Papst Paul IV. — ihm erschien ein Vertragsabschluß mit Häretikern als eine Unmöglichkeit — bewirkte die juristische Trennung von Heiligem Römischem Reich und Papst wie von Kaiser und Papst<sup>16</sup>. Zur gleichen Zeit hatte Ferdinand I., der sich als Kaiser mit den Katholiken identifizierte, den Jesuitenorden und Petrus Canisius nach Österreich berufen. In den Habsburgischen Ländern begann man den Grundsatz des Augsburger Religionsfriedens « cuius regio — eius religio » durchzuführen<sup>17</sup>. Die Landesdefension vor den Türken forderte vom Landesfürsten jedoch weitere Zugeständnisse an den protestantischen Adel in Sachen freier Religionsausübung<sup>18</sup>. Von Luthers Forderung, der Obrigkeit « den leidenden Gehorsam » entgegenzubringen, bestinunt, bekämpfte der protestantische Adel in Österreich und Innerösterreich im Spannungsfeld von Anpassung an die landesfürstliche Politik und Beharrung auf ständischem Widerstand zusammen mit dem Landesfürsten türkische Offensiven und Bauernrebellionen<sup>19</sup>.

## 4.

Als um 1600 die Geisteskrankheit Kaiser Rudolfs II. die europäische Öffentlichkeit zunehmend zu beschäftigen begann, rückte die Gefahr der Kaiserabsetzung in greifbare Nähe<sup>20</sup>. Die Tatsache, daß « caesara-bile » Kandidaten von protestantischer Seite zur Verfügung standen, ließ die Diskussion um ein protestantisches Kaisertum neu aufflammen<sup>21</sup>. Es brach der habsburgische Bruderzwist aus<sup>22</sup>. Erzherzog

<sup>15</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 43-51.

<sup>16</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 43-51, 53-60.

<sup>17</sup> Josef WODKA, « Besaß Petrus Canisius die Administration des Wiener Bistums? », in *Festschrift Franz Loidl zum 65. Geburtstag*, 3, hrsg. v. Elisabeth Kovács, Wien 1971, 356-362; O'BRIEN (vgl. Anm. 1), 10.

<sup>18</sup> Grete MECENSEFFY, *Geschichte des Protestantismus in Österreich*, Graz 1956, 50-69.

<sup>19</sup> MECENSEFFY (vgl. Anm. 18), 91-95, 164-168; Gernot HEISZ, *Konfession, Politik und Erziehung*. Die Landschaftsschulen in den nieder- und innerösterreich. Ländern vor dem Dreißigjährigen Krieg, in *Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit*, 5, Wien 1978, 13-63, insbes. 56-60, 62-63; Kovács, *Katholizismus und Protestantismus* (vgl. Anm. 13), 244-246.

<sup>20</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 82-84.

<sup>21</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 125-130.

<sup>22</sup> Johann RAINER, « Kardinal Melchior Klesl (1552-1630) », in *Römische Quartalschrift* 59 (1964) 14-35.

Matthias mußte, um den Machtkampf gegen seinen Bruder, Kaiser Rudolf II., zu gewinnen und um die Reichskronen dem Haus Österreich zu erhalten, 1606 und 1608 für Ungarn Religionsfreiheit zugestehen. In der Ambivalenz dazu suchte Rudolf II. seine Macht in Böhmen zu erhalten. Er gewährte 1609 mit dem Majestätsbrief den Protestanten in Böhmen die weitestgehenden Zugeständnisse, die das Haus Habsburg in der gesamten Ära der Gegenreformation gemacht hatte. Die Schwäche der habsburgischen Dynastie hatte im Reich bereits calvinisch-lutherische Ständebündnisse provoziert, mit denen die evangelischen Stände in einzelnen habsburgischen Ländern konspirierten<sup>23</sup>. In dieser Situation, die vom Kaiser die Abwehr des kämpferischen, gegen die Obrigkeit sich formierenden Calvinismus im Reich wie in Österreich forderte, wurden die Jesuiten am Hof in München, an den Höfen in Graz und schließlich in Wien dominierend. Kaiser Ferdinand II. (1619-1637) berief aus ihrem Orden Theologieprofessoren, Staatstheoretiker und Hofbeichtväter nach Wien<sup>24</sup>. In der Reaktion auf den Calvinismus setzte in dem Habsburgerreich die Praxis der Intoleranz ein. Die Jesuiten disponierten die militärisch wenig begabten und charakterlich labilen Habsburger in den ersten Jahrzehnten des 17. Jahrhunderts, die Machtkämpfe gegen protestantische Kaiserkandidaten und Gegenkönige, sowie gegen die protestantenfreundlichen «Coregenten» zu gewinnen<sup>25</sup>. Mit Hilfe ihrer Regentenbeichtspiegel suchten die Jesuiten das Bild des Kaisers als «Imago Dei ... qui immensam numinis majestatem, media quaedam, inter deum et homines, majestate representat; quocirca Deus etiam dicitur, quia Dei vicarius sublimis est, et sacrosanctus»<sup>26</sup> in das praktische Lebensverhalten der Habsburger zu übertragen. Sie forderten vom Kaiser den Gehorsam gegenüber dem Papst und seinen Prälaten, Respekt vor der kirchlichen Jurisdiktion und die unter päpstlicher Delegation und Kontrolle stehende landesfürstliche Aufsicht über den Klerus. Sie machten ihm die Ketzerbekämpfung und die innere Offenheit für die Inquisition zur Gewissenspflicht. Der Fürst, der sich nach scholastischer Doktrin mit seinem Hausbesitz identifizierte, war für sein eigenes Seelenheil, für das Seelenheil seiner Familie ebenso wie für das Seelenheil seiner Untertanen verantwortlich<sup>27</sup>. Die calvinischen Konspi-

<sup>23</sup> MECENSEFFY (vgl. Anm. 18), 114-126; ZÖLLNER (vgl. Anm. 10), 205-208.

<sup>24</sup> Bernhard DUHR, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. (Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge, 2/2), 2, Freiburg i. Br. 1913, 211-237, 377-380, 690-723.

<sup>25</sup> KOVÁCS, *Einflüsse geistlicher Berater ...* (vgl. Anm. 8).

<sup>26</sup> Zitiert nach: Ernst-Albert SEILS, *Die Staatslehre des Jesuiten Adam Contzen, Beichtvater Kurfürst Maximilian I. von Bayern*. (Historische Studien, 405), Lübeck 1968, 73 und 180.

<sup>27</sup> KOVÁCS, *Einflüsse geistlicher Berater ...* (vgl. Anm. 8).

rationen im Reich und die Böhmisches Rebellion vermittelten das Erlebnis, von dem aus die Protestanten in der Praxis nun als Empörer und Rebellen betrachtet wurden<sup>28</sup>. Um die auseinanderstrebenden Kräfte in der Gemeinschaft (*multitudo*) zu einer Einheit zu binden, war — nach Ansicht der Jesuitenbeichtväter — der Herrscher verpflichtet, nach der Anwendung sämtlicher friedlicher Mittel wie ein Arzt Länder und Untertanen von der Krankheit der Häresie zu heilen, sie mit Gewalt zu bekämpfen<sup>29</sup>. Diese Intoleranz des religiös-staatspolitischen Konzeptes scheiterte schließlich, als Kaiser Ferdinand II. auf dem Höhepunkt seiner Macht stand, an der politischen Realität. Das von drei Jesuitenbeichtvätern entworfene Restitutionsedikt, das Ferdinand II. 1628 erließ, erwies sich als undurchführbar, die alte Struktur der Reichskirche ließ sich nicht wiederherstellen<sup>30</sup>. Doch die kirchenrechtliche Begründung, mit der der jesuitische Moraltheologe P. Paul Laymann aus Dillingen das Restitutionsedikt legitimierte, steuerte die spätere Toleranzgesetzgebung Josephs II. Paul Laymann schrieb in seiner «*Pacis compositio*» 1630, daß die Katholiken des Reiches ein altes und allgemeines Recht zu ihrer Religionsausübung hätten. Das Recht der Protestanten, ihre Religion im Reich auszuüben, das der Augsburger Religionsfriede beinhaltete, sei ein Privileg und widerrufbares Partikularrecht<sup>31</sup>.

## 5.

Die Ermüdung der Konfessionen in ihrer Auseinandersetzung — die Trennung von Konfessionen und Politik war im Dreißigjährigen Krieg längst zu erkennen — bewirkte beim Abschluß des Westfälischen Friedens 1648 verschiedene Kompromisse:

Der Calvinismus wurde als dritte Konfession im Reich zugelassen und es wurde eine achte calvinische Kurfürstenwürde errichtet.

Die einzelnen Reichsstände konnten von nun an mit ausländischen Staaten sich verbünden und eigene militärische Landeshoheiten aufstellen. Daraus ergab sich für die nächsten 150

<sup>28</sup> MECENSEFFY (vgl. Anm. 18), 141-161.

<sup>29</sup> KOVÁCS, *Einflüsse geistlicher Berater ...* (vgl. Anm. 8); Coreth, *Pietas Austriaca* (vgl. Anm. 12), 10 f.

<sup>30</sup> Robert BIRELY, *Mazimilian von Bayern, Adam Contzen SJ und die Gegenreformation in Deutschland 1624-1635*. (Schriftenreihe der Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 13), Göttingen 1975, 90-107, 122-165.

<sup>31</sup> BIRELY (vgl. Anm. 30), 98-102; zu P. Paul LAYMANN: DUHR (vgl. Anm. 24), 386-389.

Jahre die «Herausentwicklung» der großen Reichsstände aus dem Heiligen Römischen Reich und ihre Umformung zu souveränen Staaten<sup>32</sup>.

Die Projekte zur Errichtung eines protestantischen Kaisertums verlagerten sich mehr und mehr von der Ebene der Realpolitik auf das Niveau der literarischen Diskussion von Reichsjuristen<sup>33</sup>. Den Habsburgern war es gelungen, die Reichskronen ihrer Dynastie immer wieder zu sichern. Sie nahmen von nun an den Westfälischen Frieden in ihre Wahlkapitulationen auf, die ihre Kaisermacht mehr und mehr beschränkten<sup>34</sup>.

Ähnlich Papst Paul IV. hatte auch Papst Innozenz X. einen Vertragsabschluß von Katholiken mit Häretikern als Unmöglichkeit betrachtet und gegen den Westfälischen Frieden protestiert. Damit hatte er nicht nur das Papsttum von neuem vom Reich selbst ausgeschlossen, sondern er hatte es auch aus dem europäischen Staatensystem, das den Westfälischen Frieden garantierte, isoliert<sup>35</sup>.

In Preußen begann der Große Kurfürst Friedrich Wilhelm I. schon vor dem Abschluß des Westfälischen Friedens die Organisation Brandenburg-Preußens zum souveränen Staat. Damit setzte zuerst die Herausentwicklung Brandenburgs aus dem Heiligen Römischen Reich ein. Friedrich Wilhelm I. erklärte auf der Basis von göttlichem Gesetz und Naturrecht die religiöse Toleranz zu einem Grundsatz des öffentlichen Rechtes. In seinem Toleranzedikt gewährte Friedrich Wilhelm I. in seinem Reich allen Menschen Gewissensfreiheit und überwand damit die Spannungen und Grenzen, die die einzelnen protestantischen Konfessionen trennten. Gegenüber den «unerwünschten Konfessionen», wie es die katholische war, zog er Grenzen: er verbot ihre Ausbreitung, die Erweiterung ihrer Privilegien und er duldete keine Jesuiten<sup>36</sup>.

## 6.

Im Zeitalter der Kaiser Ferdinand III. und Leopold I. (1637-1705) blieb der streng gegenreformatorische Kurs im Habsburgerreich be-

<sup>32</sup> Karl Otmar Frh. von ARETIN, *Heiliges Römisches Reich 1776-1806*. Reichsverfassung und Staatssouveränität, 1, Wiesbaden 1967, 7-11.

<sup>33</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 170-220.

<sup>34</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 204-220, 251-272.

<sup>35</sup> Konrad REGEN, «Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden und die Friedenspolitik Urbans VIII», in *Historisches Jahrbuch* 75 (1956) 94-122; DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 171-173, 219-220.

<sup>36</sup> Oliver H. RICHARDSON, «Religiöse Toleranz unter dem Großen Kurfürsten», in *Zur Geschichte der Toleranz* (vgl. Anm. 5), 5-9.

stehen, während man sich im Heiligen Römischen Reich an die Wahlkapitulationen halten mußte<sup>37</sup>.

Türkenkriege und ungarische Magnatenverschwörungen zwangen zur Konzentration der katholischen wie der habsburgischen Kräfte<sup>38</sup>, sie führten erneut zu einer Annäherung von Kaiser und Papst<sup>39</sup>. Kaiser Leopold I. mußte nach der Erwerbung Siebenbürgens 1690 in diesem Gebiet die Religionsfreiheit für Lutheraner, Calvinisten und Unitarier, wie sie dort seit dem 16. Jahrhundert bestanden hatte, gewähren (Leopoldina). Nach der Befriedung des Kuruzzenaufstandes, des ungarischen Freiheitskrieges von 1703-1711, in dem man sich für die gegenreformatorischen Maßnahmen Leopolds I. nach den Magnatenverschwörungen blutig revanchierte, erneuerten die Habsburger im Frieden von Szatmár 1711 die Gewährung der Toleranz für Ungarn auf der Grundlage der Vereinbarungen von 1606 und 1608<sup>40</sup>.

## 7.

An der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert enthüllte sich das Bild der kommenden Zeit: die juristische Diskussion um das protestantische Kaisertum nahm eine interessante Wendung. Protestantische Reichsjuristen erklärten, die Konfessionszugehörigkeit des Kaisers hätte auf seine Funktion als «*advocatus et defensor ecclesiae*» keinen Einfluß. Auch ein protestantischer Kaiser könne Papst und Kirche schützen, denn auch die Päpste hätten mit protestantischen Staaten Bündnisse gegen katholische Könige geschlossen. Die Säkularisation der Kaiseridee war formuliert<sup>41</sup>. Die konfessionellen Gruppierungen im Reich wurden

<sup>37</sup> KANN (vgl. Anm. 10), 130-149; Josef WODKA, *Kirche in Österreich*, Wien 1959, 241-285; DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 271-272; ein Reflex dieser Entwicklung zeigt sich in Thematik und Tendenz des Barocktheaters der Jesuiten. Vgl. Jean-Marie VALENTIN, *Le theatre des jesuites dans les pays de langue allemande (1554-1680)*. Salut des âmes et ordre des cités. (Bernser Beiträge zur Barockgermanistik, 3), 2, Bern 1978, 920-934.

<sup>38</sup> ZÖLLNER (vgl. Anm. 10), 247-250.

<sup>39</sup> Anna CORETH, «*Fra Hippolito da Pergine und Kaiser Leopold I.*», in *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs* 31 (1978) 73-97; John P. SPIELMANN, *Leopold II., Zur Macht nicht geboren*, Graz 1981, 90-97, 106-110.

<sup>40</sup> ZÖLLNER (vgl. Anm. 10), 249-263; siehe unten Anm. 47.

<sup>41</sup> DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 191-194, bes. 192; Johann Peter LUDWIG vertritt in «*Vollständige Erläuterung der Gülden Bull*», Frankfurt 1716 die Auffassung: «*Der Schutz, den der Kayser dem Papst schuldig ist, streitet so wenig mit der Evangelischen Religion, als sich Innocentius XI. ein Gewissen gemacht, sich mit einem protestirenden König in Engelland wider den catholischen König in Franckreich zu verbinden, oder der Päpstl. Stuhl Bedencken gehabt hat, die protestirenden Graubündner wider den catholischen König in Spanien zu ver-*

mehr und mehr zu politischen Parteien<sup>42</sup>. Nach dem Spanischen Erbfolgekrieg und nach den Friedensverträgen mit den Türken war der habsburgische Hausbesitz um weite Landstriche vergrößert worden. Seine einheitliche Organisation mußte in Angriff genommen werden, wobei Preußen als Rivale und Vorbild fungierte<sup>43</sup>. Schließlich strömten aus den erworbenen Gebieten neue Ideen und Bewegungen in das Habsburgerreich: Ideen der abendländischen Aufklärung in der Verbindung mit einem Reformkatholizismus aus Italien —

Ideen des Jansenismus aus den Österreichischen Niederlanden, pietistisches Gedankengut aus dem Reich;

neue Theorien von Wirtschafts- und Bevölkerungspolitik aus England, aus den Niederlanden und aus dem Reich;

Deistische Philosophie und Freimaurerei aus England und Holland;

Ideen der christlichen Union zur Abwehr von Freidenkertum und Atheismus aus Frankreich und aus dem Reich<sup>44</sup>.

treten » und 271: « Wenn ein so eindeutig katholischer Hof wie Versailles in einem offiziellen Dokument die Frage aufwirft und im Grunde offen läßt, ob ein nichtkatholischer Kaiser wirklich so ein arger Schaden für die Religion wäre, so ist das ein Sympton dafür, daß die Schwelle einer neuen Zeit erreicht ist, daß die Säkularisation der Kaiseridee zu einer hundert Jahre früher bereits denkbaren, aber für einen katholischen Fürsten damals noch nicht real vorstellbaren Stufe vorangeschritten ist. Zumindest für Versailles scheint der Moment gekommen zu sein, im katholischen Glauben nicht mehr allein das alles entscheidende Kriterium, die unabdingbare Voraussetzung für einen Römischen Kaiser zu sehen ... » und 201 über Johann Stephan Pütters Gutachten von 1783: « Aufgrund der Wahlkapitulationen, besonders seit Ferdinand IV., hätten die Protestanten von dem Kaiser den gleichen Schutz wie die Katholiken zu erwarten; dem könnte durchaus entsprechen, daß auch ein protestantischer Kaiser zum Schutz der Katholiken verpflichtet würde, zumal es dabei nicht um das « Innere » einer jeden Religion gehe, sondern nur um äußere Sicherheit und weltlichen Schutz. Es lasse sich, ..., sehr wohl eine Lösung denken, durch die ein evangelischer Kaiser dem päpstlichen Stuhl und der katholischen Kirche den bisher genossenen Schutz weiterhin zusichere ... »

<sup>42</sup> ARETIN, *Heiliges Römisches Reich* (vgl. Anm. 32), 61-63; DUCHHARDT (vgl. Anm. 9), 282f.

<sup>43</sup> ARETIN, *Heiliges Römisches Reich* (vgl. Anm. 32), 53, 23-25, 12f; zu den z.T. nur skizzenhaft erforschten Reform- und Umstruktuerungsplänen unter Joseph I. und Karl VI.: Harry KÜHNEL, *Staat und Kirche in den Jahren 1700-1740*. Ein Beitrag zur Geschichte des Staatskirchentums in Österreich, phil. Diss. Wien 1951; Grete KLINGENSTEIN, « Vorstufen der theresianischen Studienreformen in der Regierungszeit Karls VI., in *Mitteilungen des Instituts für österr. Geschichtsforschung* 76 (1968) 327-377; Charles W. INGRAO, *In Quest and Crisis: Emperor Joseph I. and the Habsburg Monarchy*, West Lafayette, Indiana 1979, 23-30.

<sup>44</sup> Siehe die Beiträge in *Katholische Aufklärung und Josephinismus* (vgl. Anm. 7); Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977, 357-405; Elisabeth KOVÁCS, « Zur Geschichte der Freimaurer in Österreich », in *Religion Wissenschaft Kultur*. Jahrbuch der Wiener Katholischen Akademie 25 (1976/77), 111-128; O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 58-60; Peter HERSCHE, « Die österreichischen

Diese Ideen und Bewegungen wirkten vorläufig noch nicht direkt auf die politischen Konzeptionen Karls VI. Er repräsentierte im Bewußtsein seiner Sendung und seiner Beziehungen zum Erbe der spanischen Habsburger ein letztes Mal habsburgisches Kaisertum und barocke Majestät als « Imago Dei »<sup>45</sup>. Trotz der gegenreformatorischen Haltung Karls VI.<sup>46</sup> verschoben sich die Bezüge von *Intoleranz und Toleranz* im Habsburgerreich. In den Grenzgebieten Schlesien und Siebenbürgen, sowie in Ungarn konnte die protestantische Religion zum Teil und in unterschiedlichem Ausmaß bekannt und verwirklicht werden<sup>47</sup>. Die Trennung von Politik und Konfession wurde auch im habsburgischen Hausbesitz sichtbar<sup>48</sup>, die neuen Bewegungen wirkten

Jansenisten und Unionsverhandlungen der Utrechter Kirche mit Rom », in *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 82 (1971), 314-343.

<sup>45</sup> Elisabeth KOVÁCS, « Kirchliches Zeremoniell und Gesellschaft », in *Mitteilungen des österreichischen Staatsarchivs* 32 (1979), 109-142; CORETH, *Pietas Austriaca* (vgl. Anm. 12); neuestens Franz MATSCHKE, *Die Kunst im Dienst der Staatsidee Kaiser Karls VI.* (Beiträge zur Kunstgeschichte, 16), 2 Bde, Berlin, 1981.

<sup>46</sup> Gerhard FLOREY, *Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32.* (Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte, 1/2), Wien 1977; Reformation, Emigration. Protestanten in Salzburg. Katalog der Ausstellung 21. Mai-26. Oktober 1981, Schloß Goldegg Pongau, Land Salzburg, Salzburg 1981; zur Vertreibung der jansenistischen Professoren aus Löwen: Jan ROEGIERS, « Kerk en Staat in de Oostenrijkse Nederlanden », in *Algemene Geschiedenis der Nederlanden*, 9, Haarlem 1980, 362-366; O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 13.

<sup>47</sup> Vgl. dazu die relevanten Arbeiten in den Festschriftbänden: « Im Zeichen der Toleranz » (vgl. Anm. 6), von: Oskar WAGNER, *Die evangelische Kirche in Schlesien, Mähren, Galizien und der Bukowina in der Toleranzzeit, sowie deren Superintendenten*, 277-323 und « Im Lichte der Toleranz » (vgl. Anm. 6), von: Imre GYENGE, *Der Ungarische Landtag zu Ödenburg 1681 und die Artikulargemeinden*, 33-58; Mihály BUCSAY, *Das Toleranzpatent in der reformierten Kirche Altungarns*, 59-194; Tibor FABINY, *Die geschichtliche Entwicklung des Toleranzpatentes in der evangelisch-lutherischen Kirche Ungarns*, 105-121; Friedrich SPIEGEL-SCHMIDT, *Die evangelische Gemeinde Ödenburg in der Toleranzzeit*, 131-169; Ludwig BINDER, *Die evangelische Kirche in Siebenbürgen zur Zeit der Reformen Josephs II. mit besonderer Berücksichtigung des Toleranzpatentes*, 170-200; Gustav REINGRABNER, *Kirchenvisitationen während des Toleranzjahrzehntes im Obereisnburger evangelischen Seniorat A.B. (heute südliches Burgenland)*, 201-232; O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 12-17.

<sup>48</sup> Zur vorerst toleranten Haltung Karls VI. gegenüber den Jansenisten in den österr. Niederlanden: ROEGIERS (vgl. Anm. 46), 363; Charles DE CLERCQ, « Documents des Archives de l'Etat à Vienne concernant les archevêques de Malines d'Alsace et de Franckenberg, pour les années 1722-1759 », in *Sacerdos et Pastor semper ubique.* Festschrift zum 40-jährigen Priesterjubiläum von Franz Loidl, Wien 1972, 228; als Beispiel der vorherrschenden Staatsrison siehe die Haltung Karls VI. bei der « Stuart'schen Prätendentenfrage »: Norbert HUBER, *Österreich und der Heilige Stuhl vom Ende des Spanischen Erbfolgekrieges bis zum Tode Papst Klemens XI. (1714-1721).* (Archiv für österreichische Geschichte), Wien 1967, 166-172.

im Untergrund, sie formten an den Konzepten der neuen Generationen<sup>49</sup>.

## 8.

Maria Theresia erlebte bei ihrem Regierungsantritt den Verlust der Kronen des Heiligen Römischen Reiches für das Haus Habsburg-Lothringen und darüber hinaus die totale Bedrohung ihres ererbten Hausbesitzes. Vom Gesetz des Überlebens angetrieben und von der Rivalität mit Preußen stimuliert, leitete sie mit ihren innenpolitischen Reformen den Prozeß der österreichischen Staatsbildung ein<sup>50</sup>. Sie stand, geprägt von barocken Fürstenspiegeln und Staatsideen und beeinflußt von den Büchern Muratoris<sup>51</sup> anders als Karl VI. im Spannungsfeld von *Intoleranz und Toleranz*. Einerseits fühlte sie sich in ihrem Gewissen verpflichtet, die religiösen Grundlagen des Habsburgerreiches zu bewahren. Deshalb ordnete sie protestantische Zwangsumsiedlungen und auch noch Judenverfolgungen an<sup>52</sup>. Deshalb förderte sie kirchliche Reformtendenzen und trug damit indirekt zur Verbreitung des Toleranzgedankens, wie ihn Muratori und die österreichischen Spätjansenisten vertraten, bei<sup>53</sup>.

Andererseits mußte sie auf der « Höhe der Zeit » bleiben: so ließ sie den Kronprinzen Erzherzog Joseph und auch ihren zweiten Sohn Leopold in den Wissenschaften von Konvertiten, Jansenisten und Anhängern der aufgeklärten Naturrechtslehre ausbilden<sup>54</sup>. Sie fühlte

<sup>49</sup> Helmut Tschol, « Gottfried Philipp Spannagel und der Geschichtsunterricht Maria Theresias », in *Zeitschrift für Katholische Theologie* 83 (1961) 208-221; HERSCHKE, *Spätjansenismus in Österreich* (vgl. Anm. 44), 149-150; Adam WANDRUSZKA, « Die katholische Aufklärung Italiens und ihr Einfluß auf Österreich », in *Katholische Aufklärung und Josephinismus* (vgl. Anm. 7), 64-66; Jan ROEGIERS, « Die Bestrebungen zur Ausbildung einer belgischen Kirche und ihre Analogie zum österreichischen (theresianischen) Kirchensystem », in *Katholische Aufklärung und Josephinismus* (vgl. Anm. 7), 75-92.

<sup>50</sup> Adam WANDRUSZKA, « Maria Theresia und der österreichische Staatsgedanke », in *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 76 (1968), 174-183; Elisabeth KOVÁCS, « Was ist Josephinismus? », in *Österreich zur Zeit Kaiser Joseph II.* (Katalog des Niederöstr. Landesmuseums, N.F. 95), Wien 1980, 24-30.

<sup>51</sup> KOVÁCS, *Einflüsse geistlicher Berater ...* (vgl. Anm. 8).

<sup>52</sup> Peter F. BARTON, « Toleranz und Toleranzpatente in der Donaumonarchie », in *Im Zeichen der Toleranz* (vgl. Anm. 6), 251-262 mit weiterführender Literatur; O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 29-31; Nikolaus VIELMETTL, « Das österreichische Judentum », in *Religion und Kirche in Österreich*, hrsg. v. Institut für Österreichkunde, Wien 1972, 97f; *Das österreichische Judentum. Voraussetzung und Geschichte*, Wien 1974.

<sup>53</sup> ZLABINGER, *Lodovico Antonio Muratori und Österreich* (vgl. Anm. 7), 124-153.

<sup>54</sup> Adam WANDRUSZKA, *Das Haus Habsburg. Geschichte einer europäischen Dynastie*, Wien 1956, 173; DERS., *Maria Theresia und der österreichische Staats-*

sich für das Seelenheil ihrer Untertanen verantwortlich und wollte aber auch im Anschluß an Muratori ihrem Volk « eine getreue Mutter sein », das irdische Wohl ihrer Untertanen fördern, ihre Schuldigkeit zum Besten ihres Landes, zur allgemeinen Glückseligkeit beitragen. In der Absicht, kirchliche Reformen nur mit päpstlicher Zustimmung zu beginnen, fühlte sie sich gleichermaßen Gott allein verantwortlich und ihm allein unterstellt. Darauf gründete sie — gereizt vom ultramontanen Kurs des Kardinal-Staatssekretärs Luigi Torregiani — ihre Zustimmung zu staatskirchlichen Reformen ohne Rückfrage in Rom<sup>55</sup>.

Der Zusammenbruch des Feudalsystems zwang Maria Theresia zur Ausbildung einer neuen Sozialstruktur, in die einige Jahrzehnte später die Nichtkatholiken unproblematisch eingefügt werden konnten<sup>56</sup>.

## 9.

Kurz nach dem Tod seines Vaters Franz Stephan äußerte Joseph II. als Römischer Kaiser und als Mitregent der Österreichischen Monarchie im Dezember 1765 ein völlig verändertes habsburgisches Herrscherbewußtsein und sehr andere Auffassungen über Macht und Herrschaft, als sie bis jetzt die Habsburger vertraten und überlieferten:

« Es sind Vorurteile, die uns glauben machen wollen, wir stünden höher als die anderen, weil wir einen Grafen zum Ahnen und ein von Karl V. unterzeichnetes Pergament in unserer Truhe haben. Unsere Eltern können uns nur das körperliche Leben verleihen; daher gibt es keinen Unterschied zwischen einem König und einem Grafen, einem Bürger und einem Bauern. Seele und Geist gab uns der Schöpfer; Vorzüge und Laster sind das Ergebnis guter oder schlechter Erziehung und der Beispiele, die wir vor Augen hatten »,

schrrieb er damals in der Denkschrift über den Zustand der Monarchie an Maria Theresia<sup>57</sup>. In der Absage an die habsburgische Tradition,

*gedanke* (vgl. Anm. 50), 183-184; O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 18; Hermann CONRAD, *Staatsgedanke und Staatspraxis des Aufgeklärten Absolutismus*. (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften, Vorträge G 173), Opladen 1971; Karl Otmar FREIHERR v. ARETIN, « Der Aufgeklärte Absolutismus als europäisches Problem », in *Der Aufgeklärte Absolutismus*, hrsg. v. Karl Otmar Freiherr v. Aretin, Köln 1974, 14-17.

<sup>55</sup> KOVÁCS, *Einflüsse geistlicher Berater ...* (vgl. Anm. 8).

<sup>56</sup> Elisabeth BRADLER-ROTMANN, *Die Reformen Kaiser Josephs II.* (Göppinger akademische Beiträge, 67), Göppingen 1973; Elisabeth KOVÁCS, « Burgundisches und thesianisch-josephinisches Staatskirchensystem », in *Österreich in Geschichte und Literatur* 22 (1978), 83-84; DIES., *Kirchliches Zeremoniell* (vgl. Anm. 45), 121-145; DIES., *Was ist Josephinismus?* (vgl. Anm. 50), 24-30.

<sup>57</sup> Denkschrift des Kaisers Joseph über den Zustand der österreichischen

an Genealogien, an habsburgische Königsmystik und Königsmythologie präsentierte sich der junge Kaiser als Mensch unter Menschen, als Erster Diener des Staates, der seine absolute Macht dem Volk verdankte. Die Identifikation von Herrscher und Hausbesitz war zugunsten einer Identifikation von Herrscher und Volk verändert. Der Hausbesitz, der sich zum souveränen Staat herausformte, wurde als Organismus betrachtet, dem sich der Erste wie der letzte Diener des Staates im rastlosen Einsatz zur Verfügung zu stellen hatte. In der Instruktion für die Staatsbeamten in den Österreichischen Niederlanden schrieb Joseph II. 1784:

« Beflügelt von Begeisterung für das Wohl der Allgemeinheit muß sich der Diener des Staates ohne Rücksicht auf Zeit und Geld, auf Privatinteressen, Rang- und Altersunterschiede, ohne Rücksicht auf *Nation und Religion*, auf Sympathie und Antipathie für das Wohl des Staates einsetzen. Die Diener des Staates sollen wie Brüder einer Familie ein- und dasselbe Interesse haben, miteinander arbeiten, ihre Fehler gegenseitig ertragen, ihre Ideen austauschen und einander inspirieren. In ihrer Seele soll, wie in der Seele ihres Souveräns, nichts anderes als das einzige große Prinzip, die Wohlfahrt des Staates, eingeprägt sein »<sup>58</sup>.

Joseph II. hatte diese Auffassungen von Staat, Macht und Herrschaft von Muratori, von seinem Lehrer Christian August von Beck, der ihn in Natur- und Völkerrecht unterrichtete, sowie von dessen Vorlagen aus Samuel Pufendorf übernommen<sup>59</sup>. In sie gehörte zwangsläufig die Gewährung der zivilen Toleranz, aus Respekt vor den Menschen, die dem Herrscher des Staates seine Macht übertragen hatten. Oder, wie der Wiener Professor für Cameralistik, Joseph von Sonnenfels, anlässlich des Papstbesuches in Wien meinte, das Duldungsgesetz sei unentbehrlich, weil « die Anhänglichkeit der verborgenen Religionär gegen fremde Staaten auf keine andere Art » getilgt werden kann, « als durch sanfte Behandlung und Gewährung derjenigen Vortheile, die, weil ein großer Theil der häuslichen und bürgerlichen Glückseligkeit darauf stützet, den Hang dahin ... beinahe rechtfertigen »<sup>60</sup>.

Monarchie (Ende 1765), in *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Joseph's an seinen Bruder Leopold*, 2, hrsg. v. Alfred Ritter von Arneth, Wien 1868, 348-351.

<sup>58</sup> Recueil des ordonnances des Pays-bas autrichiens. Serie 3 (1700-1794), 12, Bruxelles 1910, 333-338.

<sup>59</sup> Kovács, *Einflüsse geistlicher Berater ...* (vgl. Anm. 8).

<sup>60</sup> Joseph von Sonnenfels, *Ueber die Ankunft Pius VI. in Wien*. Fragment eines Briefes von \*\*\*\*, Wien 1782, 23; über die wirtschaftlichen Aspekte: O'BRIEN

Christian August Beck hatte Joseph II. auch die pessimistischen Prognosen über die Zukunft des Heiligen Römischen Reiches vermittelt. Das Desinteresse Josephs II. am Reich, das er mit Friedrich II. von Preußen teilte, bewirkte seine gesamte Konzentration auf die Organisation und Durchformung Österreichs zum souveränen Staat<sup>61</sup>.

Nach einer langen und qualvollen Periode der Spannungen mit Maria Theresia um die stillschweigende Gewährung der Toleranz bei den Wallachen in Mähren<sup>62</sup> erließ Joseph II. nach dem Tod der Mutter im Jahr 1781: die «erweiterte Preßfreiheit», die Ungültigkeitserklärung der Bullen «Unigenitus» und «In Coena Domini» für die österreichische Monarchie und das Toleranzedikt vom 13. Oktober 1781<sup>63</sup>. Darin dekretierte er die Gewährung der freien Religionsausübung für Lutheraner, Calvinisten, Orthodoxe und einige Zeit später auch für Juden, die in einzelnen Provinzen des Reiches — so auch in dem neu hinzugekommenen Galizien — bereits bestand<sup>64</sup>. Er übertrug damit die Trennung von Recht und Konfession, wie sie Augsburger Religionsfrieden und Westfälischer Friede für das Reich fixiert hatten, erweitert auf Orthodoxe und Juden, in das Habsburgerreich<sup>65</sup>. Die Bevölkerung dieses Reiches war nun nicht mehr in Katholiken und Häretiker (sogenannte Empörer und Rebellen) unterteilt, sie setzte sich aus Untertanen zusammen, die in Katholiken und Akatholiken zerfielen.

Auch Joseph II. stand in dem habsburgischen Spannungsfeld von *Toleranz und Intoleranz*.

Er erließ das Edikt vom 13. Oktober 1781 als landesfürstliches

(vgl. Anm. 4), 15f.; Ulrich ENGELHART, «Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J.I.I.G. v. Justi)», in *Zeitschrift für Historische Forschung* 8 (1981), 37-79.

<sup>61</sup> Hermann CONRAD, «Recht und Verfassung des Reiches in der Zeit Maria Theresias. Aus den Erziehungsvorträgen für den Erzherzog Joseph», in *Historisches Jahrbuch* 82 (1962 = 1963) 185-186; Friedrich DER GROßE, *Die politischen Testamente*. (Klassiker der Politik, hrsg. v. Friedrich Meinecke und Hermann Oncken, 5), Berlin 1922, 72-73.

<sup>62</sup> O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 21-23; vgl. die Haltung der ultramontanen Partei unter der Führung des Wiener Erzbischofs Kardinal Christoph Anton Graf Migazzi zum Toleranzproblem bei: Cölestin WOLFGRUBER, *Christoph Anton Migazzi, Fürsterzbischof von Wien, Ravensburg*<sup>2</sup>, 1897, 423-424.

<sup>63</sup> Es scheint mir wichtig, die Edikte von 1781 im Zusammenhang zu betrachten; aus ihnen wird deutlich, daß es in der neuen Sicht des Staates offiziell keine «Häretiker» mehr gab.

<sup>64</sup> Das Toleranzpatent von 1781. Edition der wichtigsten Fassungen von Peter F. BARTON, in «Im Zeichen der Toleranz» (vgl. Anm. 6), 152-202; über die Toleranzgewährung in den einzelnen Provinzen: O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 11-15.

<sup>65</sup> Oskar SAKRAUSKY, «Toleranz gestern und heute in Österreich», in *Gedissen und Freiheit* 16 (1981), 53-60.

Privileg im Rahmen des Partikularrechtes. Es war also widerrufbar<sup>66</sup>. Er griff damit, wie schon erwähnt, auf die « Pacis compositio » des Pater Laymann von 1630 zurück, die die Ausbreitung der Gegenreformation im Reich rechtfertigen sollte<sup>67</sup>. Analog zum Großen Kurfürsten und zu dessen Toleranzedikt von 1645 schloß er Deisten und Sektierer von der Gewährung ihrer Religionsausübung aus<sup>68</sup>.

Während der Geheimkonferenzen mit Papst Pius VI. in Wien im Frühling 1782 kam auch die Problematik des Toleranzediktes zur Sprache. Um voreilige Übertritte von Katholiken zum Protestantismus zu verhindern, ließ Joseph II. 1782 jene Bestimmung Ferdinands III. aus dem Jahr 1651 wiederaufleben, die den Katholiken vor ihrem Übertritt zum Protestantismus einen 6-wöchigen Religionsunterricht beim zuständigen Pfarrer auferlegte<sup>69</sup>.

Die juristische Trennung von österreichischem Landesfürsten und Papst fand trotz der « Josephinischen Kirchenverfassung », die den Papst in die Gegenposition zum Kaiser als Erstem Diener des Staates zum « Ersten Präsidenten in der Republikanischen Verfassung der Kirche » projiziert hatte<sup>70</sup> und die dem Kaiser « als Advocatus et defensor ecclesiae » das genuine Recht zu Reform und Veränderung der Kirchendisziplin zuschrieb<sup>71</sup>, nicht statt.

Im Jahr 1784, als Joseph II. wiederholt geäußert hatte, er plane die Kronen des Heiligen Römischen Reiches niederzulegen, und als Friedrich II. von Preußen dann für kurze Zeit zu einer Art säkularisiertem protestantischen Gegenkaiser aufstieg<sup>72</sup>, schlossen Pius VI. und Joseph II. ein Konkordat<sup>73</sup>. Es sollte die Beziehungen von Österreichischer Monarchie und Römischen Hof, von Staat und Kirche in Österreich während der kommenden fünfzig Jahre regeln.

<sup>66</sup> Peter F. BARTON, « Der lange Weg zur Toleranz », in *Im Lichte der Toleranz* (vgl. Anm. 6), 13-16.

<sup>67</sup> Vgl. oben Anm. 31.

<sup>68</sup> O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 28-29.

<sup>69</sup> O'BRIEN (vgl. Anm. 4), 11, 28; MECENSEFFY (vgl. Anm. 18), 210; WAGNER (vgl. Anm. 3), 122 behauptet irrtümlich, Pius VI. habe wegen des Toleranzpatentes die Reise nach Wien im Frühling 1782 angetreten.

<sup>70</sup> Elisabeth Kovács, « Pius VI. bei Joseph II. zu Gast », in *Archivum historiae Pontificiae 17* (1979), 279-286.

<sup>71</sup> Joseph Valentin EYBEL, *Einleitung in das katholische Kirchenrecht II; Von dem Unterscheide, der sich zwischen der geistlichen, und weltlichen Macht befindet; und von den Rechten, die den Landesfürsten in Rücksicht auf die Kirche zukommen*, Frankfurt und Leipzig 1779, § 105, 111.

<sup>72</sup> ABETIN, *Heiliges Römisches Reich* (vgl. Anm. 32), 13-23.

<sup>73</sup> Heinrich SCHLITZER, *Pius VI. und Joseph II. Von der Rückkehr des Papstes nach Rom bis zum Abschluß des Concordats* (Fontes rerum Austriacarum 2. Abtl. Diplomataria et Acta, 47/2), Wien 1894.

## RESUME \*

LA GENESE DE L'EDIT DE TOLERANCE DE JOSEPH II  
DANS LA PERSPECTIVE DE L'HISTOIRE AUTRICHIENNE

L'historiographie traditionnelle a placé les motifs de la législation de Joseph II dans les problèmes économiques et la raison d'Etat. Dans son ouvrage désormais classique: *Ideas of Religious Toleration at the time of Joseph II. A study of Enlightenment among Catholics in Austria* (1969), Charles O'Brien a complété cette façon de présenter les motifs de l'Empereur en retraçant le développement des causes théologiques et religieuses de sa législation dans le cadre de l'Etat habsbourgeois du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Son livre tient compte de l'enchevêtrement des motifs politiques, économiques, théologiques, religieux et philosophiques et des conséquences résultant d'un changement de mentalité et de conception de l'Etat.

La présente communication ne prétend pas mettre à jour le travail, jusqu'ici nullement dépassé, de M. O'BRIEN. Notre but est de situer la genèse de l'Edit de Joseph II dans la tradition politique des Habsbourg autrichiens sous trois aspects:

- l'union des possessions de la maison de Habsbourg et de l'Empire Germanique;
- les changements dans la conception théorique que se formaient les Habsbourg de leurs Etats patrimoniaux et de l'Empire;
- les changements manifestés par les Habsbourg, du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, dans leur conception de la tâche du souverain et de la légitimation du pouvoir.

1. Dès le début de la Réforme et jusqu'aux règnes de Joseph II et de François II, les Habsbourg autrichiens balancèrent entre la tolérance et l'intolérance. A la fin du Moyen Age, ils avaient reconquis la couronne de l'Empire et au XVI<sup>e</sup> siècle ils avaient, contrairement aux maximes du Prince de Machiavel, proposé l'idée de l'Empereur comme *Imago Dei*. En tant qu'*advocatus et defensor Ecclesiae*, il était le protecteur de tous les chrétiens, des protestants aussi bien que des catholiques. Il relevait de ses devoirs de protéger les chrétiens contre l'hérésie: les catholiques contre l'hérésie protestante; catholiques et protestants contre l'Islam turc.

2. L'acquisition de la Bohême et de la Hongrie en 1526 obligeait les Habsbourg à protéger ces royaumes contre les Turcs. En 1530 fut évoquée pour la première fois l'idée d'élire un Empereur protestant. D'une part, sans doute, pour garantir la continuité dans l'union de la couronne impériale et de la dynastie, l'attachement des Habsbourg au catholicisme constituait une nécessité et le maintien du catholicisme dans leurs Etats patrimoniaux, une condition. D'autre part, pour obtenir des protestants l'aide militaire nécessaire contre les Turcs, ils étaient obligés de concéder la tolérance à la noblesse.

3. Après l'abdication de Charles Quint comme empereur (1556), Ferdinand I<sup>er</sup> jura la Paix religieuse d'Augsbourg (1555) comme capitulation électorale (*Wahlkapitulation*). Ainsi il ratifiait la séparation du droit et de la confession dans l'Empire et entraînait en conflit avec le pape Paul IV, qui avait condamné la Paix d'Augsbourg. Ainsi le pape ouvrait la voie à la séparation de la papauté et de

\* Ich habe Herrn Dr. J. Roegiers für die französische Fassung des Resümees sehr zu danken.

l'Empire. Au même moment, Ferdinand I<sup>er</sup> introduisait les jésuites et, avec eux, la Contre-Réforme dans ses Etats. Pour assurer la défense du pays, lui et ses successeurs furent obligés ultérieurement de faire des concessions et de garantir le libre exercice du culte protestant.

4. Au début du XVII<sup>e</sup> siècle le conflit dynastique entre les Habsbourg menaçait d'aboutir à la déposition de Rodolphe II en tant qu'Empereur et à l'élection d'un Empereur protestant. Pour l'emporter dans cette épreuve de force et pour assurer la couronne impériale à sa famille, l'archiduc Matthias fut contraint de garantir la liberté du culte en Hongrie (1606). Des conspirations entre calvinistes et luthériens de l'Empire et des Etats habsbourgeois menaçaient de deux côtés la domination des Habsbourg. Les jésuites furent appelés à Vienne comme professeurs de théologie, théoriciens politiques et confesseurs de la cour. Ferdinand II (1619-1637) inaugura la pratique de l'intolérance. Les jésuites aidèrent les Habsbourg à garder le pouvoir, mais l'édit de restitution, que les trois confesseurs de la cour avaient préparé, se heurta à la *Realpolitik* des princes de l'Empire (1628-1630). La base canonique de l'édit de restitution, formulée par le P. Paul Laymann S.J., constitua un des signes précurseurs de l'Edit de tolérance de Joseph II.

5. Les compromis du traité de Münster (1648) (reconnaissance du calvinisme et des électeurs calvinistes, souveraineté sur le plan militaire et diplomatique pour chaque membre de l'Empire) provoquèrent des protestations de la part du pape Innocent X. Ainsi se manifestait la séparation aussi bien entre l'Empereur et l'Empire qu'entre le pape et l'Empire et s'accroissait l'éloignement de la papauté par rapport à la réalité politique européenne.

En Prusse, le Grand Electeur jetait les fondements de l'organisation de l'ensemble prusso-brandebourgeois comme Etat souverain et proclamait la tolérance religieuse comme principe fondamental du droit public. En même temps, il limitait la liberté des « confessions indésirables » (catholiques, jésuites).

6. Après les guerres contre les Turcs dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle et les réactions contre l'introduction de la Contre-Réforme en Hongrie, Léopold I<sup>er</sup> et Charles VI se virent obligés de réintroduire la liberté des cultes en Hongrie et en Transylvanie (1690, 1711).

7. Quoique Charles VI (1711-1740) maintint la ligne de la Contre-Réforme, l'équilibre entre tolérance et intolérance dans l'Etat des Habsbourg se déplaçait. L'agrandissement du territoire par l'héritage espagnol et les conquêtes sur les Turcs exigeaient une réorganisation. L'évolution qui transformait l'Etat des Habsbourg d'une partie de l'Empire en un Etat en soi avait commencé. La Prusse devenait à la fois l'exemple, le rival et le concurrent.

Dans les discussions sur l'éventualité d'un Empereur protestant se manifestait la sécularisation des conceptions de la dignité impériale: un protestant pouvait aussi bien qu'un catholique agir en *advocatus et defensor Ecclesiae*.

Des idées nouvelles s'introduisaient dans l'Etat des Habsbourg: *Aufklärung*, jansénisme, « caméralistique », théories populationnistes, déisme, franc-maçonnerie, unionisme chrétien.

8. Le risque de perdre la couronne impériale pour la famille et les menaces auxquelles le territoire habsbourgeois était exposé de tous côtés provoquèrent au début du règne de Marie-Thérèse une accélération dans le processus de formation d'un véritable Etat habsbourgeois indépendant de l'Empire. Marie-Thérèse se trouve à un tournant de l'histoire: elle est en même temps tributaire de l'image

du souverain baroque et ouverte aux idées de l'absolutisme éclairé, avec leurs exigences quant à la promotion de l'intérêt public. Par ses réformes, Marie-Thérèse a indirectement contribué à l'établissement de la tolérance.

9. Après la mort de son père François-Etienne (1765), Joseph II manifesta une conception de la mission du prince, du pouvoir et de la souveraineté fondamentalement différente de celle qu'avaient ses ancêtres. Dans son refus de la tradition des Habsbourg, son mépris pour les généalogies, la mystique et la mythologie royales, il se présentait comme un homme entre les hommes, le premier serviteur de l'Etat. L'identification du souverain et du patrimoine familial, une conception baroque, était remplacée par une identification du souverain et du peuple.

Joseph II avait emprunté ses conceptions du pouvoir à Muratori et au converti Christian August von Beck, et, par le biais de celui-ci, à Samuel Pufendorf. Il était aussi d'accord avec Sonnenfels, professeur de « caméralistique » à Vienne, qui justifiait l'édit de tolérance par la menace que constituaient des conspirations avec l'étranger de protestants occultes et par la promotion de l'intérêt public.

Joseph II, pas plus que Frédéric II, ne s'intéressait à l'Empire germanique. Il concentra ses efforts sur l'organisation de l'Autriche en Etat souverain. Par son édit de tolérance, il appliquait à la monarchie autrichienne les principes de la Paix d'Augsbourg et du traité de Münster, la séparation du droit et de la confession, et étendait la liberté des cultes aux orthodoxes et aux juifs. La législation sur la tolérance, que connaissaient déjà diverses parties de ses Etats, fut étendue à toute la monarchie.

Joseph II, aussi bien que sa mère, balançait entre la tolérance et l'intolérance. Il publia l'édit comme un privilège, dans le cadre du droit particulier, et exclut du privilège les déistes et certains protestants. A la demande de Pie VI, il décréta qu'un catholique qui voudrait se faire protestant suivrait un cours de religion de six semaines chez son curé. La séparation juridique du souverain autrichien et du pape ne se produisit pas, ne fût-ce que parce que l'organisation ecclésiastique josphiste considérait le pape comme le premier président d'une république ecclésiastique, le pendant du souverain comme premier serviteur de l'Etat. En 1784, quand Joseph II répéta qu'il voudrait déposer la couronne du Saint Empire Germanique et quand, à un moment donné, Frédéric II se présenta comme une sorte d'anti-empereur protestant, Pie VI et Joseph II signèrent un concordat qui allait, pendant 50 ans, régler les relations de la monarchie autrichienne et de la cour romaine, de l'Eglise et de l'Etat en Autriche.

# LES PAYS-BAS AUTRICHIENS



# La promulgation de l'Edit de Tolérance dans les Pays-Bas autrichiens: réactions et conséquences immédiates

Paul MAERTENS

La présente communication se veut un exposé de synthèse provisoire, devant fournir, s'il se peut, un cadre à des études approfondies. Viendront en premier lieu les étapes successives qui ont abouti à la promulgation de l'édit; ensuite les réactions immédiates des autorités, tant civiles que religieuses; enfin, brièvement, les conséquences réelles de ces mesures.

Lorsque l'empereur Joseph II fit promulguer la tolérance civile, il avait en fait soigneusement préparé le terrain. Pendant la période où il partageait le pouvoir avec sa mère, l'impératrice Marie-Thérèse, il avait à plusieurs reprises exposé à celle-ci ses idées sur la politique à suivre envers les sujets non catholiques. La correspondance échangée entre la mère et le fils témoigne de positions différentes à ce sujet. Le co-régent Joseph était convaincu que la liberté de croire, en fin de compte, apporterait plus d'âmes au catholicisme qu'une répression rigoureuse, du reste incompatible avec la charité chrétienne. C'est au contraire la pratique de cette charité qu'il convenait d'encourager. Sans douter des mobiles élevés de son fils, l'impératrice ne changea pas d'avis: seule, la religion catholique, dûment protégée et favorisée par l'Etat, était un garant sûr du maintien de l'ordre politique.

Succédant en 1780 à sa mère, Joseph II s'engagea aussitôt dans une série de réformes en vue d'instaurer la liberté de religion dans tous les pays qu'il gouvernait désormais seul. En vue de cette tâche, il disposait de collaborateurs compétents et dévoués, au nombre desquels le chancelier d'Etat Kaunitz, comme l'empereur partisan convaincu de la tolérance civile. Kaunitz avait, pendant le règne de Marie-Thérèse, rédigé un mémoire, dans lequel il défendait la nécessité de tolérer les « acatholiques », afin de mieux les guider vers la vraie religion du pays. L'exercice de la liberté de religion devait toutefois être limité au culte privé. Les idées du chancelier étaient conformes à la définition

même du mot « tolérance ». Ce mot n'impliquait une attitude ni positive, ni neutre envers les autres religions, qui restaient inférieures au catholicisme, mais les catholiques, du fait même de leur confession supérieure, devaient faire preuve de magnanimité en permettant aux autres une existence digne de ce nom. Ces idées étaient sous-jacentes aux premières mesures de l'empereur. Au début de 1781, il abandonna la politique assez sévère de sa mère envers les manifestations d'irrégion ou d'hérésie. Une ordonnance impériale du 28 juin 1781 défendit d'exercer une contrainte morale afin d'amener les sujets protestants à la confession catholique. Ce texte a ouvert la voie à l'égalité de traitement envers catholiques et acatholiques.

La chancellerie de cour tenta de limiter le plus possible l'interprétation de ce texte, mais elle se heurta à la chancellerie d'Etat avec Kaunitz, qui suivait l'empereur. Celui-ci rédigea le 15 septembre 1781 un avant-projet de résolution sur la tolérance, qui contenait, entre autres, pour les protestants le droit d'exercer leur culte en privé; cette mesure était accompagnée de quelques conditions limitatives. L'empereur ne prévoyait pas, au moins au début de ses démarches, une déclaration publique, mais seulement une directive destinée aux autorités locales. Lors de la décision finale, le 13 octobre 1781, il demanda à Kaunitz de faire publier l'édit, sous cette date, dans les principaux périodiques.

A Bruxelles, on était au courant des projets de l'empereur bien avant le 13 octobre. Patrice-François de Neny, président du Conseil privé, avait reçu au mois de mai une lettre de Kaunitz concernant un éventuel projet de tolérance civile. Le voyage de l'empereur aux Pays-Bas aux mois de juin et juillet avait également réussi à créer une atmosphère tendant à préparer l'opinion publique à nombre de changements. L'empereur assista parfois à des délibérations du Conseil privé, où il défendit ses idées sur la tolérance. Après le départ de l'empereur, les gouverneurs-généraux, Marie-Christine et Albert-Casimir, demandèrent à Neny d'élaborer un avis sur cette question. Un premier projet fut rédigé au sein du Conseil privé, mais amendé à deux reprises par Neny, afin de le rendre plus conforme à l'édit du 13 octobre émanant de Vienne.

Finalement, le 12 novembre 1781, l'édit de tolérance fut promulgué dans les Pays-Bas autrichiens par les gouverneurs-généraux sous forme de dépêche aux évêques, aux conseils provinciaux, aux magistrats des grandes villes, au Grand Conseil, ainsi qu'à l'Université de Louvain. Contrairement à l'édit de Vienne, aucune publication ne fut envisagée. Il paraît utile de rappeler ici le contenu de cet édit de tolérance, qui commençait par rassurer la population catholique: la position prédominante de cette confession n'était pas en cause. Le culte catholique demeurait le seul qui pouvait être exercé en public. Deuxièmement, les

luthériens et les calvinistes étaient autorisés à exercer leur culte en privé, à condition qu'il y ait un nombre suffisant d'adhérents pour en supporter les frais. Les temples ne pouvaient avoir l'apparence d'une église et devaient être autorisés par les magistrats locaux. Ces conditions réalisées, la population protestante était libre de professer sa religion en toute tranquillité. Une stipulation importante permettait l'admission des protestants au droit de bourgeoisie, aux corporations, ainsi qu'aux grades académiques à l'Université de Louvain. L'application de cet article était néanmoins soumise à un examen de chaque cas particulier par les magistrats. Le serment de fidélité à la foi catholique pouvait être amendé, afin de tenir compte de l'identité et de la confession du candidat. Théoriquement, le huitième article qui autorisait l'admission de sujets protestants à l'exercice de fonctions publiques, était très important et pouvait éventuellement avoir de grandes conséquences.

En somme, l'édit de tolérance, si on le considère avec les yeux de notre temps, ne concédait pas la liberté absolue, ni l'égalité entre les deux confessions rivales. À l'origine de l'édit se manifestait plutôt le désir de réaliser un changement de mentalité au sein de la population, à commencer par les autorités, mais sans vouloir toucher aux fondements mêmes de l'Etat. Comme on va le voir par leurs réactions, les autorités civiles et religieuses ne l'ont pas entendu ainsi.

La résistance la plus dure est venue des autorités religieuses du pays. Le cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines, informa ses collègues-évêques de l'édit et de son contenu dès le troisième jour après la promulgation. Le 16 novembre, il fut le premier à envoyer sa *Représentation* au gouvernement à Bruxelles. En termes pessimistes, il décrit ce qu'il appelait « la désolation générale », que l'édit avait provoquée. La plupart des évêques suivirent l'exemple du cardinal. Wellens, l'évêque d'Anvers, fut le seul à remettre une *Représentation* qui, quoique négative, témoignait du souci d'exposer méthodiquement ses objections. Tous les évêques voulaient préserver la stabilité de la confession unique, instaurée par Dieu sur la terre; ils craignaient qu'il soit désormais impossible de contrôler toutes les manifestations des différentes religions. Certains évoquaient même une dégradation totale des mœurs et la fin de tout ce que l'Eglise avait réalisé et acquis pendant des siècles. Wellens exprimait des idées plus nuancées. Ses objections envers l'édit de tolérance n'impliquaient en rien un jugement personnel sur ceux qui professaient la foi protestante; il préconisait une action pastorale afin de guider les errants vers la seule foi capable de sanctifier les hommes.

Le conseil académique de l'Université de Louvain n'était pas absent de ce chœur de protestations véhémentes. L'université, se considérant comme un avant-poste dans la défense des dogmes de la vraie religion, exprimait de vives objections au sujet de l'admission des protestants aux grades académiques. Bref, toutes les autorités religieuses réagirent de la même façon négative aux projets de l'empereur.

Les pouvoirs publics furent moins unanimes dans leurs réactions. Les conseils provinciaux, à l'exception de celui de Tournai, condamnèrent l'édit de tolérance comme une dégradation de la constitution politique et religieuse du pays. Le magistrat d'Anvers déclara même que « la tristesse était peinte » sur le visage des citoyens, lorsqu'ils avaient appris la mauvaise nouvelle. Les états de Luxembourg invoquaient ce qu'ils appelaient « le bonheur de vivre dans une province, dont l'unité de doctrine et de croyance a toujours formé le plus solide et le plus respectable bien de l'harmonie de la société ». La réponse positive du conseil de Tournai trouvait peut-être son origine dans le fait que des communautés protestantes menaient une existence paisible près de Tournai, sans y troubler la stabilité sociale et politique.

Analyser la réaction des autorités centrales à Bruxelles aurait peu de sens, puisque l'édit de tolérance avait été élaboré dans ces milieux. Pendant la préparation du texte, aucune dissension fondamentale ne s'était produite au sein du Conseil privé. Ce consensus était dû avant tout à l'influence considérable dont jouissait la personnalité remarquable du président Neny.

Dans la presse, l'édit de tolérance fut souvent mentionné, mais la plupart des journaux ou hebdomadaires ne firent aucun commentaire. Seul, *L'esprit des journaux*, un périodique à tendance culturelle, accueillit les mesures impériales avec beaucoup de sympathie.

En somme, on peut classer de la manière suivante les réactions immédiates à l'édit de tolérance: les autorités politiques centrales soutenaient en principe l'édit; les autorités religieuses, unanimes, le condamnaient, suivies par la quasi-totalité des conseils locaux. La presse affichait une indifférence assez grande. Était-ce le résultat d'un manque profond d'intérêt ou bien, déjà, de certains doutes quant à la portée réelle des mesures en cause? C'est ce que nous allons essayer d'apprécier dans la troisième partie de cet exposé.

Sur le plan pratique, d'abord, en quoi l'édit a-t-il affecté les relations entre les communautés protestantes, là où elles existaient, et la population de confession dominante? On peut dire, dans l'ensemble, que l'édit de tolérance n'a provoqué apparemment aucun changement profond dans la société de cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Pour renforcer leur position

dans la vie sociale, les calvinistes — car, dans les Pays-Bas autrichiens, il s'agissait essentiellement de calvinistes — ont tenté avant tout de profiter de la deuxième et de la troisième stipulation de l'édit, qui autorisaient la construction d'un édifice de culte. Les demandes ne révèlent aucune immigration importante de protestants; elles émanent toutes de communautés déjà existantes.

Tout au long du dix-huitième siècle, en effet, des groupes de protestants s'étaient établis dans diverses régions du pays. Quoiqu'en théorie exclus de tout droit à l'existence, ils étaient en fait « tolérés » par les autorités, parce que personne, sauf quelques exceptions, ne se plaignait de leur présence. Le Traité de la Barrière avait en outre été un stimulant pour les protestants proches de la frontière française, région où ils se sentaient protégés par le soutien actif des garnisons hollandaises.

Une communication du présent colloque est consacrée à la réception de l'édit dans le comté de Flandre; une autre à ses implications pour la communauté protestante d'Ostende. Pour cette province, il suffira donc de rappeler sommairement quelques faits pour compléter notre tableau d'ensemble.

La communauté isolée de Sint-Maria-Horebeke, près d'Audenarde, obtint de construire un petit temple et de se manifester ainsi au grand jour, mais le fait qu'elle avait pu, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, rester opiniâtrement fidèle au calvinisme montre qu'elle avait joui, bien avant l'édit, d'une tolérance tacite des autorités.

Toujours avant l'édit, une vingtaine de familles protestantes ostendaises avaient même obtenu du Conseil privé l'autorisation de célébrer leur culte dans une maison particulière, cela grâce à l'intervention du consul d'Angleterre.

Il est une occasion encore où des protestants étaient amenés à se démasquer: la conversion au catholicisme, souvent à l'occasion d'un mariage. Or les archives de l'évêché de Bruges relèvent des cas dans diverses localités, avant comme après 1781. On avait donc jusque-là fermé les yeux sur leur situation illégale. Là non plus, l'édit ne semble pas avoir marqué une différence notable.

Dans le Tournaisis, la population protestante essaya activement de profiter de l'édit. En janvier 1782, lorsque les troupes hollandaises quittèrent la ville, le nombre de fidèles calvinistes pratiquants diminua fortement. Quelques protestants présentèrent une requête au gouvernement afin de pouvoir utiliser l'église de la garnison hollandaise comme lieu de culte. Le Conseil privé demanda l'avis du magistrat de Tournai, conformément aux stipulations de l'édit, qui exigeaient une consultation des autorités locales. Le magistrat n'hésita pas à prononcer un refus

très net. Il déclara que le nombre des familles n'était pas suffisant pour garantir le fonctionnement normal de la communauté, malgré le fait que les requérants avaient ajouté à leur demande un plan de l'église, ainsi qu'un aperçu des moyens financiers dont ils disposaient. A deux reprises le Conseil privé refusa d'accorder l'autorisation demandée, contrairement aux principes éclairés auxquels il semblait toujours se conformer: si les calvinistes avaient vraiment les moyens financiers suffisants, ils devaient eux-même construire une nouvelle église, au lieu de profiter d'un bâtiment existant, comme ils l'avaient proposé. L'empereur suivit cet avis, mais laissa la porte ouverte en accordant aux requérants le droit de proposer un nouvel endroit plus acceptable. Une nouvelle demande, en 1783, fut sans suite positive; après ces échecs répétés la communauté sembla en voie de disparition.

Les protestants de Rongy, près de Tournai, rencontrèrent des difficultés analogues quelques années plus tard, en 1786, avec leur demande d'établissement d'un temple. Après quatre mois de discussion, le Conseil privé décida que la construction, déjà commencée, pourrait être achevée, à condition que toutes les inscriptions à caractère religieux disparaissent à l'extérieur du bâtiment. Une quarantaine de familles protestantes surent profiter de l'autorisation.

Dans la province de Hainaut, le village de Dour avait pendant le dix-huitième siècle occupé une place tout à fait particulière. La communauté protestante qui y existait vivait dans une clandestinité presque absolue et ce ne fut qu'en juillet 1788, sept ans après la proclamation de l'édit de tolérance, qu'elle osa demander l'autorisation de pratiquer le culte en privé dans un bâtiment approprié. Trois mois plus tard, l'avocat-fiscal du Hainaut demanda au gouvernement de refuser. A ses yeux, il ne s'agissait pas d'un groupe de protestants sincères, mais plutôt d'une bande de mauvais sujets et de rebelles. Après de longues délibérations, le Conseil du Gouvernement Général, qui avait remplacé le Conseil privé comme instance suprême du gouvernement central, décida que le culte privé pouvait être exercé, mais que la construction d'une église n'était pas nécessaire à cette fin. Comme à Tournai, l'application des principes de tolérance ne se montra donc pas facile.

Dans le duché de Luxembourg, il y avait quelques groupes de protestants luthériens. A la fin de 1784, 172 familles provenant de onze petits villages aux environs de Schleiden présentèrent une requête au gouvernement, afin de pouvoir construire une église et des écoles pour leurs enfants. Le Conseil privé donna une réponse équivoque, en autorisant le culte privé, mais en différant la décision quant à la construction de l'église, estimant que le nombre de familles communiqué était douteux. L'affaire se prolongea encore un certain temps, parce qu'un

désaccord était survenu entre les croyants de Schleiden et ceux de Kirschseiffen concernant le lieu de construction. L'église fut néanmoins érigée, et cela à Kirschseiffen, contrairement aux premiers projets.

Dans le duché de Limbourg, des communautés protestantes relativement nombreuses vivaient à Eupen et à Hodimont. Avant la promulgation de l'édit de tolérance, le Conseil privé les avait déjà assurées qu'on n'interviendrait pas dans leur culte. Les deux communautés ressentirent néanmoins le besoin de présenter une requête officielle auprès du gouvernement afin d'exercer librement ce culte. Le conseil de justice du Limbourg argumenta que l'édit de tolérance n'avait aucune valeur juridique, puisque les autorités n'avaient jamais pris le soin de le publier. Malgré cette opposition, l'autorisation fut rapidement accordée aux protestants, et la communauté mena une vie paisible jusqu'à l'arrivée des troupes françaises, sans rencontrer trop de difficultés. Les protestants d'Eupen et de Hodimont étaient presque tous des négociants prospères. Cette prospérité fut toujours mentionnée dans les délibérations du Conseil privé et a pu constituer une des raisons principales de l'attitude positive de cette institution envers les calvinistes du Limbourg.

Lors de la visite de l'empereur Joseph II aux Pays-Bas en juin 1781, le cardinal de Franckenberg lui avait présenté une requête, dans laquelle il conjurait l'empereur de ne jamais introduire la tolérance civile dans les Pays-Bas. Il y faisait également allusion à l'existence d'une communauté protestante considérable à Bruxelles. Quelques-uns de ces protestants essayèrent après 1781 d'obtenir le droit de bourgeoisie et réussirent dans la plupart des cas. Le nombre des calvinistes ne fut guère influencé par l'introduction de l'édit de tolérance. En 1789 à peu près 400 calvinistes habitaient Bruxelles. En 1786 le Conseil privé avait étendu l'interprétation de l'édit en accordant à la confession anglicane l'exercice du culte privé dans la capitale, sans néanmoins que soit désigné un lieu précis.

L'édit de tolérance n'avait envisagé la liberté du culte privé que pour les calvinistes et les luthériens, ainsi que pour les croyants de la confession grecque orthodoxe en Autriche et en Hongrie. Néanmoins, quelques commerçants d'origine juive tentèrent d'accéder au droit de bourgeoisie. Des onze requêtes conservées aux Archives du Royaume, huit reçurent une réponse favorable du Conseil privé, qui jugeait les demandes selon la prospérité et les avantages que le nouveau citoyen apporterait à la société et à l'économie. Les refus que nous avons relevés étaient tous inspirés par des doutes concernant la solvabilité des candidats. Comme chez les calvinistes, l'application de l'édit de tolérance par le Conseil privé faisait apparaître un certain pragmatisme, qui n'était pas toujours le résultat d'une politique très cohérente.

Quand on analyse la portée de l'édit de 1781 quant à l'évolution du nombre des protestants actifs dans nos régions, on aboutit finalement à la conclusion que l'édit n'a pas eu de conséquences notables sur le plan matériel. On peut même affirmer que ses effets ont été exagérés aussi bien par ses partisans que par ses adversaires. Il faut toutefois tenir compte d'une rupture juridique et politique capitale. Une coexistence de fait, acceptée jusque-là uniquement par une sorte de routine toujours révoicable, se trouve tout d'un coup légalisée et sort ainsi de sa précarité. Le changement, malgré les mécontentements et les sabotages, est en lui-même irréversible. D'autre part, sur le plan des idées, l'édit provoqua en tout cas une discussion intéressante et décisive entre ceux qui tenaient scrupuleusement à une conception traditionnelle de l'Etat, liée à la pratique exclusive d'une confession religieuse, et ceux qui, sans vouloir aller trop loin, étaient inclinés à introduire quelques nouveautés. Les idées de ces derniers furent largement dépassées quand la conquête française établit dans les Pays-Bas un régime conforme à la Déclaration des Droits de l'Homme, régime maintenu lors de l'union avec la Hollande et enfin confirmé, cinquante ans après l'édit de Joseph II, quand le nouveau royaume de Belgique inscrivit dans sa constitution la liberté absolue en matière de religion et d'opinion.

Le présent exposé introductif repose essentiellement sur les sources suivantes:

P. MAERTENS, *Het tolerantieëdict van 1781. Bijdrage tot de religieuze en culturele geschiedenis van de achttiende eeuw*. Mémoire de licence inédit, Katholieke Universiteit te Leuven, 1978.

BRUXELLES, ARCHIVES GENERALES DU ROYAUME.

Conseil privé autrichien. Cartons, n<sup>os</sup> 708 et 709.

ARCHIVES DE L'ÉVÊCHE DE BRUGES.

Série B. *Acta Episcopatus*. N<sup>os</sup> 73-79.

*Recueil des représentations, protestations et réclamations faites à S.M.I. par les représentants et Etats des dix provinces des Pays-Bas autrichiens assemblés*. Ed. F.X. DE FELLER, 18 vol., 1787-1789.

A. VON ARNETH, *Maria Theresia und Joseph II. Ihre Correspondenz sammt Briefen Joseph's an seinen Bruder Leopold (1761-1780)*, 3 vol., Vienne, 1867-1868.

F. MAASS, *Der Josephinismus: Quellen zu seiner Geschichte in Österreich (Fontes Rerum Austriacarum, 2. Abt., 72. Band)*, 2 vol., Vienne, 1951-1953.

# Les réflexions du président de Neny sur la tolérance \*

Jeroom VERCRUYSSÉ  
(Vrije Universiteit Brussel)

Vers la fin de ses *Mémoires historiques et politiques des Pays-Bas autrichiens* le président Patrice François de Neny annonçait<sup>1</sup> que les affaires ecclésiastiques seraient traitées « dans un mémoire à part », texte qui ne fut jamais publié et n'a guère été étudié. Cité par Gachard, Reiffenberg, Bonenfant et Braekman<sup>2</sup>, il fut étudié dans son ensemble par J. Roegiers qui révéla également l'existence d'un manuscrit d'auteur<sup>3</sup>. Ce manuscrit, entrepris vers 1763 et revu jusqu'en 1781/1782, est intéressant à plus d'un titre. Outre le texte authentique, il révèle les étapes de sa gestation. On peut suivre ainsi une démarche nuancée, prudente destinée à dissimuler une pensée hardie. Une analyse « génétique », familière aux critiques littéraires, permettra aux historiens d'éclairer la pensée même de Neny sur ce sujet. C'est en étudiant le chapitre intitulé selon les versions « De la Religion dominante des Païs Bas autrichiens », « Maximes sur la tolérance des Sectaires » ou « De la Tollerance » que nous pourrons saisir au mieux les étapes d'une pensée particulièrement intéressante.

Nous connaissons quatre versions des « Mémoires ecclésiastiques » de Neny. Nous avons trouvé dans les archives du Conseil privé, dans

\* On trouvera une étude approfondie de la question, textes à l'appui, dans la revue *Lias* (1982-1983).

<sup>1</sup> D'après l'édition dite de Neuchâtel, 1784, p. 350.

<sup>2</sup> M. GACHARD, « Sur les Mémoires historiques et politiques du chef et président de Neny », *Bulletin de l'académie royale des sciences et belles-lettres de Bruxelles* (1840), vii. 358-372, pour Reiffenberg, voir p. 449; P. BONENFANT, « A propos d'ouvrages manuscrits du XVIII<sup>e</sup> siècle relatifs à l'histoire et au droit ecclésiastique belges », *Revue belge de philologie et d'histoire* (1929), viii. 1132-1149; E.M. BRAEKMAN, « Le Président de Neny et la tolérance », *Société d'histoire du protestantisme belge* (1968), v. 2, 48-60.

<sup>3</sup> J. ROEGIERS, « De Jansenistische achtergronden van P.F. de Neny's streven naar een Belgische kerk », *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden* (1976), xci. 429-454.

le dossier consacré aux Protestants<sup>4</sup>, un brouillon des « Maximes » ; à la Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup> de Bruxelles on peut trouver une copie<sup>5</sup>, en troisième lieu vient le manuscrit autographe découvert par J. Roegiers<sup>6</sup> et en quatrième, une mise au net qui figure dans les collections de la Bibliothèque royale de La Haye<sup>7</sup>.

Les quatre pages du brouillon qui ne comporte aucune division, sont de deux mains : l'écriture de Neny qui occupe un peu plus de la moitié de l'ensemble, et l'écriture soignée de son secrétaire Hulet. Cette quantification est toute relative, mais elle permet d'établir que la première rédaction a été composée en plusieurs étapes, autant d'indices de maturation. Quelques dates et allusions permettent de fixer une « fourchette » allant de 1746 à 1777. Le fait que le président corrige volontiers ce qu'il a écrit lui-même, soulève l'hypothèse que les textes notés par le secrétaire appartiennent à un stade plus élaboré. Celui-ci a noté les faits, les cas, les décisions, Neny s'est réservé les réflexions, la théorie. Le texte lui-même a subi de nombreuses modifications selon les modes classiques : suppressions, ajouts et corrections proprement dites. Leur analyse permet de dégager quelques traits. Il est évident qu'en travaillant même lentement, Neny suit avec attention la formulation de ses idées. Il se reprend très peu au fil d'un texte sobre et clair, mais cela ne suffit pas. Au fil des relectures d'autres modifications apparaissent. Elles révèlent toutes un caractère aimant la précision, la justesse et hostile à toute démesure, une pensée imprégnée d'humanité et de tolérance.

Dans leur deuxième version, celle du manuscrit d'auteur, les « Maximes » apparaissent dans un environnement dont il faut dire quelques mots. Elles succèdent aux pages initiales qui analysent les traités conclus entre les Pays-Bas et les puissances protestantes en mettant l'accent sur les clauses régissant la liberté des cultes pour les étrangers. Après les « Maximes » suivent quelques chapitres intéressants notre sujet et portant sur l'enseignement des doctrines théologiques, la profession de foi exigée des Catholiques (formule de Pie IV), les biens appartenant aux Protestants, le décret de tolérance de 1781, les particularités d'Eupen et la nécessité d'autorité en matière de foi.

Le reste du volume est consacré à l'examen détaillé de tous les aspects du droit ecclésiastique des Pays-Bas autrichiens. Les pages

<sup>4</sup> Bruxelles, Archives générales du Royaume, Conseil Privé 788 A.

<sup>5</sup> Bruxelles, Bibliothèque royale Albert I<sup>er</sup>, Ms 18227 C. Il s'agit d'une copie dont la qualité textologique douteuse la rend inutilisable.

<sup>6</sup> Voir note 3 ; Heverlee, Philosophisch en Theologisch College, Ms 92 Q.

<sup>7</sup> La Haye, Bibliothèque royale, Ms 69 A 4.

consacrées à la tolérance, et d'une manière générale aux Protestants, sont donc fort peu nombreuses.

Dans cette version les « Maximes » sont réparties en deux chapitres aux titres identiques. Les raisons de la scission du texte primitif demeurent hypothétiques. La refonte de certains passages, des ajouts assez importants ont donné naissance à un texte nouveau guère plus datable que l'ancien. Les ajouts sont de deux mains et donc apportés en deux phases au moins. A une exception près ils ne développent pas de nouvelles thèses mais apportent de nouveaux exemples choisis et des « couvertures » de qualité. Neny a relu ce recueil pour le tenir manifestement à jour. Entre le brouillon et cette version il s'est glissé des modifications identiques par leur nature à celles qu'avait subi le brouillon.

La troisième version des « Maximes » est également tirée d'un manuscrit complet des mémoires ecclésiastiques de Neny. Le recueil est de la main de Jacques Antoine Le Clerc<sup>8</sup> qui fit partie du « cabinet » de Neny au Conseil privé et en devint une figure importante, présida le Comité jésuitique et fut l'un des grands du Conseil de gouvernement général. La datation de ce recueil qui est une mise au net, reste délicate; nous nous bornerons à dire que le texte est antérieur à 1789. Le problème de savoir si le texte représente encore la pensée de Neny et dans quelle mesure il appartient à son disciple exige une étude particulière que nous ne pouvons que brièvement évoquer. La division en deux chapitres intitulés ici « De la Religion » et « De la Tollerance » est maintenue. Les modifications apportées à cette version définitive et où les corrections semblent nécessitées par de rares négligences, n'entament en rien les idées développées dans les versions antérieures. Ce qui frappe d'emblée, c'est la franchise du ton et le radicalisme du propos. Ces vertus latentes apparaissent désormais au grand jour car le texte a été débarrassé de presque toutes les citations, et les événements, fortement résumés, mieux intégrés dans le discours, en constituent désormais les seuls exemples et preuves. Le contraste avec le passé est assez net, et il est accentué par quelques réflexions portant par exemple sur la religiosité de l'archiduchesse Isabelle ou sur l'absurdité de certaines thèses de théologie.

\*  
\*\*

<sup>8</sup> Sur le personnage, voir la notice biographique de J. LEFEBVRE, *Biographie nationale*, Bruxelles 1956, xxix. 755-756.

De l'examen textologique des diverses versions des « Mémoires » nous pouvons tirer quelques conclusions qui permettent de mieux saisir la personnalité de leur auteur.

Au départ, le président corrige beaucoup et ajoute plus qu'il ne supprime. Chaque étape a contribué à mieux asseoir une pensée très nette dès le début. Dans la première version d'ensemble, le texte s'est considérablement allongé. Les corrections sont réduites, les suppressions, rares; les ajouts se multiplient, ce qui dénote une attention prolongée et une volonté d'information. Dans une troisième version, le discours a pris sa forme définitive et les traits essentiels apparaissent en pleine lumière grâce à d'utiles suppressions et aménagements.

De tels procédés sont ceux d'un esprit classique, jamais entièrement satisfait de la formulation de ses pensées et toujours soucieux d'en savoir davantage. Mais la pensée de Neny est plus complexe qu'on pourrait le croire. Elle repose de fait sur deux fondements classiques: praxis et théorie, les faits et la réflexion. Les faits l'emportent et c'est chose normale chez un homme d'Etat. Cette pensée s'inscrit dans un cadre dont les limites sont imposées par les traitées conclus avec les puissances protestantes. A une tolérance qu'ils imposent, il n'y avait rien à changer. Pour les Protestants régnicoles il en allait autrement. En haut lieu on répugnait visiblement à l'exercice de la législation espagnole toujours valable mais peu appliquée. Le nombre très restreint des Protestants régnicoles, leur discrétion, leur obéissance aux lois civiles plaidaient en leur faveur: allait-on légiférer? Ce n'est pas vers une législation que tend Neny mais vers une jurisprudence reposant sur le flou de l'ordre et de la tranquillité publics. Les cas de démesure étant rares, la répression sera empreinte d'humanité et surtout discrète pour éviter des représailles à l'étranger.

L'autre source de la pensée de Neny produit exactement le même résultat mais par une démarche inverse. Il cherche et trouve dans les Pères de l'Eglise, dans les auteurs catholiques, parmi les érudits des exemples irréprochables et partant bienvenus. Qu'elle soit donc inductive ou déductive la pensée de Neny reste paternaliste, voire arbitraire. Il n'entend pas du tout proclamer officiellement la tolérance. Ce n'est point là une philosophie qui fasse songer aux principes éclairés de l'époque. L'empereur ira plus loin que son ministre, qui comme bien d'autres n'accepta pas l'édit de 1781. Mais Joseph II n'a fait que transformer en loi des idées que la pensée de Neny soustendait clairement. Mais la tolérance n'est-elle pas tout simplement l'arbre cachant la forêt, le problème aigu des relations entre le trône et l'autel? Neny l'a compris dès la première rédaction de ses « Maximes » et l'idée a fait silencieusement son chemin.

Sur ce plan, la pensée de Neny rejoint les Lumières. La subordination des Eglises au Pouvoir civil était une idée ancienne. Les pays protestants avaient donné, grâce à ce principe, l'exemple d'éclatantes réussites politiques, économiques et culturelles. Il fallait arriver au même résultat sans créer un schisme de plus. Neny arrive, plus prudemment que les philosophes de son temps aux mêmes conclusions. Il aura ainsi contribué à sa manière à une révolution des idées qui précéda de peu celle des institutions.



# Les théologiens de Louvain contre l'Edit de Tolérance (1781-1782)

Jan ROEGIERS

(Katholieke Universiteit Leuven)

Comme tous les grands débats du 18<sup>e</sup> siècle, la discussion sur la tolérance n'est pas restée complètement inaperçue de la Faculté de théologie de Louvain. Toutefois, comme tous les problèmes-clés du siècle des lumières, la tolérance n'a vraiment éveillé l'intérêt des théologiens louvanistes avant qu'elle ne fût devenue un problème d'ordre pratique. Jusqu'aux environs de l'année 1770, leur attention s'est avant tout concentrée sur des problèmes spéculatifs, hérités du siècle précédent: les questions de la grâce et du libre arbitre, la condamnation du jansénisme et la défense des positions augustinienne de la Faculté<sup>1</sup>. Il y a eu, il est vrai, quelques occasions où la Faculté s'est crue obligée de prendre position dans les débats actuels, mais ces prises de position étaient dues à des événements concrets. La plus connue de ces interventions est la censure, en 1759, du *Journal encyclopédique* de Pierre Rousseau. A la suite de l'action des louvanistes, la publication du *Journal* fut interdite à Liège et on parvint même à empêcher son établissement à Bruxelles<sup>2</sup>. Plus que ses collègues, le jeune professeur de théologie Jacques Thomas Joseph Wellens, s'est engagé dans cette affaire. Il n'hésita pas à entrer en discussion avec les journalistes sur les grandes questions mises à l'ordre du jour par le fameux périodique.

<sup>1</sup> Pour plus de détails sur la Faculté de théologie au 18<sup>e</sup> siècle, nous renvoyons à notre dissertation *De Leuvense theologen en de Verlichting. Onderwijs, wetenschap, polemiek en politiek van 1730 tot 1797* (Louvain 1979).

<sup>2</sup> Quelques nouvelles publications de sources ont éclairé le rôle de la Faculté dans cette affaire bien connue: W. VAN HOECKE, *Les théologiens de Louvain et la cabale contre le « Journal encyclopédique » (1759). La « Demande d'avis » du clergé liégeois et la « Lettre de M.M. les Docteurs », Lias 1 (1974), 63-98; J. ROEGIERS, *L'intervention des autorités ecclésiastiques contre le « Journal encyclopédique ». La correspondance du nonce apostolique à Bruxelles avec le secrétaire d'Etat à Rome à ce sujet (1759-1760), Lias 1 (1974), 99-117; W. VAN HOECKE, *Les théologiens de Louvain et la cabale contre le « Journal encyclopédique » (1759). La « Réfutation de la Réponse des Journalistes », Lias, 3 (1976), 139-248. On trouvera dans ces articles une bibliographie complète sur cette affaire.***

En critiquant les thèses de Montesquieu sur les rapports entre religion et politique, Wellens était, entre autres, choqué par le passage suivant, tiré de *L'esprit des lois* :

« Comme il n'y a guères que les religions intolérantes, qui aient un grand zèle pour s'établir ailleurs ; parce qu'une religion, qui peut tolérer les autres, ne songe guères à sa propagation : ce sera une très-bonne loi civile, lors que l'Etat est satisfait de la religion déjà établie, de ne point souffrir l'établissement d'une autre.

Voici donc le principe fondamental des loix politiques en fait de religion. Quand on est maître de recevoir dans un Etat une nouvelle religion ou de ne le pas recevoir ; il ne faut pas l'y établir : quand elle y est établie, il faut la tolérer » <sup>3</sup>.

Dans sa *Réfutation de la Réponse des journalistes*, Wellens a commenté le passage de la façon suivante :

« L'idée premièrement de religion intolérante ne tombe-t-elle pas sur la catholique, que l'on a tâché si souvent de rendre odieuse par ce nom ? Nom, sous lequel on se plaît toujours à confondre l'intolérance civile avec l'intolérance ecclésiastique.

Cette intolérance de l'Eglise catholique ne signifie point qu'elle veut exterminer par le fer et par le feu ceux qui sont d'une religion contraire à la sienne ; ni lier aucun commerce civil avec des hommes, qu'elle sçait être rachetés par le sang d'un même Sauveur. Si l'histoire fournit quelques exemples, où l'on a été trop loin à ce sujet, ce ne sont pas les principes de la religion qui en sont la cause, mais les passions des hommes. On pourroit reprocher ces mêmes excès aux sectes les plus tolérantes.

Voici en quoi consiste l'intolérance de l'Eglise catholique. Aiant seule le vrai dépôt de la foi, elle ne peut faire liaison avec les opinions des autres sectes. La vérité n'est qu'une : il est impossible qu'elle partage son trône avec le mensonge. L'Eglise connoît le prix des âmes, qui séduites par l'erreur, se perdent misérablement. Elle tâche de leur faire connoître la vérité, de leur prêcher et de leur persuader la véritable doctrine de Jésus Christ, elle fait tous ses efforts pour les amener dans son sein. Mais si après toutes ces démarches les hommes restent rebelles ; elle leur déclare, que jamais elle ne les reconnoitra pour ses enfans ; et prononce de la part de Dieu, que s'ils persévèrent dans leur aveuglement, ils ne doivent jamais espérer aucun partage dans la gloire éternelle.

Cette intolérance MM. n'est-elle pas fondée sur la révélation la plus indubitable ? Qu'y a-t-il en cela de cruel de la part de

<sup>3</sup> De l'Esprit des Loix, livre 25, ch. 10.

l'Eglise? Elle agit comme une bonne mère, qui avertit ses enfants des malheurs, qui leur pendent sur la tête, et leur montre en même tems les moïens par les quel ils peuvent les éviter. On a jugé, qu'on pouvoit un peu éclaircir cette idée, parce qu'il devient à la mode de décrier l'Eglise catholique comme cruelle et sanguinaire»<sup>4</sup>.

Le rejet de l'idée de tolérance n'est donc pas absolu. Selon Wellens, on ne doit pas confondre tolérance civile et tolérance ecclésiastique ou religieuse. Cette dernière est inconciliable avec la foi catholique; sur la première, il ne se prononce pas.

Une attitude semblable se rencontre chez un autre théologien de la même génération, le bibliographe Jean-Noël Paquot. Pour lui, le mot de «tolérance», tout comme celui de «philosophie», ne sert qu'à masquer le refus d'une religion révélée et le renversement des mœurs. Mais, lui non plus, il ne se prononce pas sur le principe même de la tolérance<sup>5</sup>.

L'attitude de Wellens et de Paquot est typique de la Faculté dans le troisième quart du 18<sup>e</sup> siècle. Plusieurs de ses membres se sont montrés favorables à une certaine «Aufklärung catholique», la collaboration avec un gouvernement éclairé n'étant pas exclue. Cette position contraste singulièrement avec l'intransigeance qui marque l'action de la Faculté après l'avènement de Joseph II. A part une minorité qui participe activement aux réformes dictées par le gouvernement, la majorité des théologiens adopte une attitude de plus en plus dure. Ils se coalisent avec une partie de l'épiscopat, le nonce et les publicistes ultramontains, pour s'opposer à une politique considérée comme antireligieuse. C'est l'introduction de la tolérance civile dans les Pays-Bas qui a donné lieu à la première manifestation de cette opposition ouverte et de la nouvelle coalition.

Aussi longtemps que la tolérance avait été un problème théorique, une ouverture avait été possible. Mais au moment où elle devint une réalité, l'ancienne distinction entre tolérance civile et tolérance ecclésiastique fut considérée comme impraticable et toutes deux furent également rejetées.

Quoique la Faculté de théologie, tout comme l'archevêque de Malines, le cardinal de Frankenberg, ait dû être au courant des intentions de l'empereur, elle n'a pas, au contraire du cardinal, pris des mesures préventives pour détourner l'empereur de son projet d'introduire la

<sup>4</sup> VAN HOECKE, *La «Réfutation»*, pp. 210-211.

<sup>5</sup> J.N. PAQUOT dans son *Supplementum de hujus temporis incredulis*, ajouté à P.L. DANES, *Generalis temporum ratio* (Louvain, J.F. van Overbeke, 1773), p. 249.

tolérance civile aux Pays-Bas. Même après avoir reçu un exemplaire officiel de l'édit<sup>6</sup>, les universitaires n'ont réagi qu'à la demande d'autres autorités. Le premier à solliciter leur intervention fut le nonce apostolique à Bruxelles, Ignazio Busca. Le 12 novembre, le jour même de l'envoi de la fameuse circulaire, il écrivit à J.F. Van de Velde, professeur d'Écriture Sainte, ultramontain engagé et le vrai chef de la Faculté de théologie<sup>7</sup>. Il lui annonça que probablement les États de Brabant et les évêques « feront porter représentations contre le Placcard en faveur des hérétiques ». En effet, le cardinal protesta une première fois le 16 novembre<sup>8</sup>.

Van de Velde fut mis au courant de la démarche du primat par l'évêque d'Anvers, l'ancien professeur de théologie Wellens, celui-là même qui avait rédigé la censure du *Journal Encyclopédique* et la *Réfutation de la Réponse des journalistes*. Wellens et l'évêque d'Ypres étaient prêts à protester à leur tour. Pour Wellens, « il seroit à souhaiter que tout le monde qui a une bouche, parlerait si cela pourroit servir à modifier les suites, que ce fatal règlement peut avoir », et il demanda: « l'Université ne fera-t-elle rien? Je n'aimerais pas d'y voir un seul sectaire, dans quelque faculté que ce fût, car *sermo eorum ut cancer serpit*, surtout dans le temps présent... »<sup>9</sup>.

Van de Velde n'avait plus besoin d'autres exhortations. Sans hésiter, il proposa à la Députation, le bureau du Sénat académique, d'adresser des représentations au gouvernement au nom de l'Université entière. Les députés décidèrent de faire délibérer les Facultés<sup>10</sup>. En attendant les résolutions de celles-ci, Wellens suggéra à Van de Velde des arguments à faire entrer dans les représentations. Pour lui, il fallait en tout cas excepter l'Université de la tolérance générale, sinon elle deviendrait

<sup>6</sup> En réalité, cet « édit » ne fut publié dans les Pays-Bas que sous la forme d'une circulaire adressée aux évêques, aux conseils de justice, aux magistrats des grandes villes et à l'Université de Louvain. Voir l'édition de P. VERHAEGEN, dans *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, XII (Bruxelles 1910), pp. 89-90.

<sup>7</sup> Busca à Van de Velde, 12 novembre 1781, Gand, Archives du Grand Séminaire, fonds *Van de Velde*, D. 39. Sur Jean François van de Velde (1743-1823), voir article de H. DE VOCHT dans *Biographie Nationale*, 26 (Bruxelles 1936-38), 543-555 et J. ROEGIERS, *Herdenking en tentoonstelling Jan Frans van de Velde* (Beveren-Waas 1973).

<sup>8</sup> Représentation éditée par J.F. van de Velde et P.F.X. De Ram dans *Synodicon Belgicum*, 2 (Malines 1829), pp. 514-516.

<sup>9</sup> Wellens à Van de Velde, 16 novembre 1781, Gand, Archives du Grand Séminaire, fonds *Van de Velde*, D. 36. Pour une étude récente sur l'évêque Wellens, voir E. PUT, *Onrust in de zielzorg. J.T.J. Wellens, 17e bisschop van Antwerpen en zijn pastoraal beleid (1776-1784)* (mémoire de licence, K.U. Leuven, 1981).

<sup>10</sup> Députation du 19 novembre 1781, Bruxelles, Archives Générales du Royaume (AGR), *Ancienne Université de Louvain*, 94.

suspecte aux yeux des évêques et de toute la population, impropre à la formation du clergé national et des futurs dirigeants du pays. Il conseillait à la Faculté de théologie d'adresser une lettre aux différents évêques, pour attirer leur attention sur l'innovation dangereuse et pour les prier de défendre les intérêts de l'Université dans les représentations qu'ils feraient individuellement. En même temps, Wellens demandait à Van de Velde de garder le secret sur son intervention, de peur d'être considéré comme l'instigateur de la réaction <sup>11</sup>.

La crainte de Wellens se comprend, car ce ne fut pas tellement le cardinal archevêque, mais lui-même, qui organisa l'opposition ecclésiastique contre l'édit de tolérance, aussi bien que contre les autres mesures ecclésiastiques de l'empereur. Ceci est largement prouvé par sa correspondance avec Frankenberg et par les lettres qu'il a adressées à Van de Velde. La mobilisation de l'Université n'était qu'un élément d'une stratégie plus vaste.

En fait, Wellens s'est servi de la Faculté de théologie comme intermédiaire permettant de mettre en marche des personnes et des corps auxquels il ne pouvait pas s'adresser directement: certains de ses collègues dans l'épiscopat et l'Université en corps.

Van de Velde et son collègue aîné Gérard Deckers surent convaincre les membres de la Faculté de théologie, et une lettre, rédigée par Van de Velde et approuvée par Wellens, fut adressée aux évêques de Gand, Ruremonde et Tournai <sup>12</sup>. La lettre n'a pas été envoyée à l'archevêque de Malines ni aux évêques d'Ypres et de Namur, qui avaient déjà présenté des remontrances à l'empereur, ni non plus à l'évêque de Bruges qui, dans un mandement à son clergé, avait interdit toute opposition à la volonté impériale. Les professeurs de théologie contactèrent des amis personnels dans l'entourage des évêques de Gand, Tournai et Namur, pour les mettre au courant et pour les engager à soutenir leur action <sup>13</sup>. En outre, Van de Velde a entretenu une correspondance régulière avec le

<sup>11</sup> Wellens à Van de Velde, 20 novembre 1781, Gand, Archives du Grand Séminaire, fonds *Van de Velde*, D. 36.

<sup>12</sup> Minute de cette lettre par Van de Velde à Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms. 22194, t. V, f. 72-73; copie dans les *Acta Facultatis*, A.G.R., *Ancienne Université de Louvain*, 391, f. 59-60; édition par De Ram dans le *Synodicon Belgicum*, IV (Malines 1839), pp. 426-427.

<sup>13</sup> Van de Velde à son cousin J.B. Maes, président du séminaire à Gand et secrétaire de l'évêque, 25 novembre 1781, Gand, Archives de l'Etat, fonds *Evêché*, B3851; réponses de Maes, 24 et 27 novembre 1781, Gand, Archives de l'Evêché, *Papiers Van de Velde*. P.P.F. van Haesendonck, chanoine de Tournai, à Van de Velde, 6 et 19 décembre 1781, Gand, Archives du Grand Séminaire, fonds *Van de Velde*, D. 30. Jaquet, chanoine à Namur, à Ghénne, professeur à la Faculté de théologie, 28 novembre 1781, *ibid.*, D. 19.

chanoine de Broux à Malines, secrétaire de l'archevêque, qui le tenait au courant de tout ce qui se passait dans les milieux de l'archevêché<sup>14</sup>.

Tous les évêques réagirent favorablement à la demande de la Faculté. Les représentations de Lobkowitz, évêque de Gand, Hoensbroeck, de Ruremonde, et de Wellens, contenaient des passages qui défendaient le point de vue des théologiens : si l'Université devenait un foyer d'indifférentisme, d'incrédulité ou d'hérésie, le mal se répandrait dans tout le pays<sup>15</sup>. Leurs arguments étaient donc avant tout d'ordre pastoral et pratique, rarement de nature théorique.

Malgré l'opposition du juriste janséniste Josse Leplat et de quelques autres professeurs joséphistes, Van de Velde réussit à convaincre les Facultés d'introduire des représentations au nom de l'Université entière. La députation chargea Van de Velde et le dictateur Dominique Nelis de la rédaction<sup>16</sup>. Selon Leplat, Gaspar Enoch, curé du béguinage et professeur d'éloquence sacrée, a également contribué à la rédaction du document<sup>17</sup>. Cette assertion est corroborée par la présence d'Enoch à deux conférences secrètes, où l'on préparait l'opposition aux mesures ecclésiastiques de l'empereur.

La première réunit l'archevêque, venu à Louvain pour prêcher un sermon d'aveu, Van de Velde, Nelis et Enoch<sup>18</sup>. Onze jours plus tard, le 17 décembre 1781, une nouvelle réunion rassembla tous les dirigeants de l'opposition chez Frankenberg à Malines : le nonce Busca, l'évêque Wellens, les professeurs Van de Velde, Deckers et Enoch<sup>19</sup>. Aucun

<sup>14</sup> *Ibid.*, D. 28: Lettres de de Broux à Van de Velde, surtout celle du 16 mai 1782.

<sup>15</sup> Les réponses originales de Lobkowitz (3 décembre 1781), Salm-Salm (3 janvier 1782) et Wellens (5 décembre 1781) à la Faculté, se trouvent à Bruxelles, Bibliothèque Royale, ms. 22192, t. V, f. 71, 74 et 75; les copies avec la réponse de Hoensbroeck (19 décembre 1781) à Bruxelles, A.G.R., *Ancienne Université de Louvain*, 391, f. 60-62. Les représentations de Lobkowitz (9 décembre 1781) sont éditées dans *Synodicon Belgicum*, IV, pp. 428-431; celles de Hoensbroeck (Janvier 1782) par F.X. DE FELLER, dans *Recueil des représentations* t. II, (s.l., 1787), pp. 25-27; celles de Wellens (15 novembre 1781), *ibid.*, t. V (s.l., 1787), pp. 145-167.

<sup>16</sup> Députation du 3 décembre 1781, A.G.R., *Ancienne Université de Louvain* 94. Dans l'ancienne Université, le dictateur était un professeur, élu par ses collègues et chargé de la rédaction des lettres officielles et des documents solennels. Le juriste D.J.H. Nelis était le frère du chanoine de Tournai et académicien, Corneille-François de Nelis, ancien bibliothécaire de l'Université et futur évêque d'Anvers.

<sup>17</sup> Leplat à Neny, 21 août 1782, A.G.R., *Ancienne Université de Louvain* 249; Leplat à G. Dupac de Bellegarde, 4 mars 1782, Utrecht, Archives de l'Etat, fonds *Port-Royal* 2344.

<sup>18</sup> Enoch à Frankenberg, 27 novembre 1781, Malines, Archives de l'Archevêché, fonds *Frankenberg*, rubrique « Mariages ».

<sup>19</sup> Stassart, fiscal du Grand Conseil, à Crumpipen, Malines, 18 décembre 1781, A.G.R., *Secrétairerie d'Etat et de Guerre* 2125. Stassart, sans en être sûr, croit

rapport de cette conférence n'est connu. Il est plus que probable que les résultats de cette réunion ont influencé la rédaction des remontrances de l'Université. Celles-ci furent approuvées par le sénat académique le 15 janvier, mais, à la demande des rédacteurs eux-mêmes, elles subirent encore quelques modifications mineures. Le 23 janvier 1782, la pièce fut solennellement remise au ministre plénipotentiaire par le recteur et les députés des cinq facultés<sup>20</sup>.

Ces représentations, adressées à l'empereur même, forment un document assez long, muni de références, de notes historiques et d'une pièce justificative, qui occupe 18 pages dans l'édition de Feller. Le ton est assez pathétique, mais respectueux. Le contenu mérite une analyse attentive, non pas à cause de son originalité ou de la valeur des arguments, mais parce qu'il est très représentatif de l'attitude des théologiens louvanistes et du clergé belge en général, et cela non seulement en ce qui regarde la tolérance.

Le préambule rappelle comme première mission de l'Université de Louvain « le soutien à la piété et à la foi catholique ». La formation de la jeunesse qui lui est confiée est également une formation « à la science et à la vertu ». Cette formation se fait d'abord d'une manière préventive, en éloignant de cette jeunesse « tout ce qui est capable de la pervertir ». L'Université a rempli cette tâche avant tout en opposant « une digue impénétrable à toutes les hérésies, particulièrement à celles, qui depuis le malheureux siècle de Luther et de Calvin, ont désolé l'Eglise et mis l'Etat à deux doigts de sa perte ». Ainsi, les souverains eux-mêmes, prédécesseurs de Joseph II, « attribuèrent hautement à l'Université, non seulement la conservation de la Foi orthodoxe dans ces provinces, mais encore celle de l'Etat et la fidélité des sujets à l'autorité légitime ».

« A la vue des dangers, auxquels l'Edit de Tolérance va exposer tout ce qu'elle a eu jusqu'ici de plus cher », l'Université supplie l'Empereur « d'éloigner ces maux et ces dangers, ... de les éloigner de cette jeunesse nombreuse et brillante, la fleur, l'espérance et le renouvellement de la Patrie ». Et les universitaires ne manquent pas d'y ajouter: « Et de quelle Patrie, Sire! du Pays le plus florissant peut-être de vos vastes dominations ». Comme on le voit, la conscience nationale, qui se manifestera si clairement à la fin du règne de Joseph II et lors de la Révolu-

que le dernier des professeurs était Nelis. Dans une lettre à Dupac, 9 janvier 1782, Utrecht, Archives de l'Etat, fonds *Port-Royal* 2344, Leplat nomme Enoch, ce qui nous semble plus probable.

<sup>20</sup> Actes de l'Université du 15 et du 18 janvier 1782, A.G.R., *Ancienne Université de Louvain*, 84. On trouve une édition de ces représentations dans le *Recueil des représentations*, t. VII, (l.1., 1787), pp. 7-23.

tion brabançonne, est déjà présente dès le tout premier début de l'opposition à la politique impériale.

Les grands thèmes, annoncés dans ce préambule, sont développés dans les deux parties de la pièce: la première traite, de façon générale, de l'impossibilité d'introduire la tolérance dans un Etat qui se veut catholique; la seconde, plus spécialement appliquée à l'Université, de la nécessité d'exclure complètement l'Université de la tolérance générale.

L'impossibilité de concilier la foi catholique et la tolérance, est posée comme un fait vérifié: « L'expérience nous apprend, que jamais l'hérésie n'a pu être tolérée dans un Pays où la Religion Catholique est la seule Religion dominante, sans exciter tôt ou tard les troubles les plus funestes; car, ou la Tolérance civile y entraînera la Tolérance Ecclésiastique et Religieuse (et en ce cas la Foi est perdue), ou elle sera le germe des dissensions, des haines et de la fureur interminable des disputes ».

Les rédacteurs du document développent cette affirmation avec les arguments que Wellens avait employés vingt ans plus tôt contre Montesquieu et le *Journal Encyclopédique*. Ni l'acharnement des « hérétiques », ni celui du « parti philosophiste » ne peuvent détourner l'Eglise catholique de cette vérité révélée. Pour prouver le lien nécessaire qu'ils établissent entre tolérance civile et tolérance religieuse, les rédacteurs n'hésitent pas à citer le pasteur Jurieu, qui affirme que, sans l'indifférence des religions, la tolérance civile « ne servirait de rien du tout à la paix de la société ».

L'impossibilité de la tolérance est également prouvée par l'intolérance des protestants vis à vis des catholiques. Le fait que les différentes confessions protestantes ne se condamnent pas absolument entre elles, est une preuve du fait qu'elles ne détiennent qu'une partie de la vérité, et la tolérance qui règne dans certains pays protestants n'est qu'une suite de ce relativisme religieux.

Le catholicisme ne connaît pas ce relativisme et dans un pays « où il y a de vrais catholiques ..., il y aura de l'opposition entre eux et les prétendus réformés, et cette opposition est de nature à exciter des troubles ». Tout proches de Voltaire, ils concluent: « parmi le vulgaire souvent on commence par disputer, on finit par se battre. Le peuple est toujours peuple, et n'est pas en tout temps maître de son zèle ». Les rédacteurs en arrivent ainsi aux menaces que constitue l'introduction de la tolérance pour la tranquillité et la sécurité de l'Etat et du Trône, en soulignant surtout l'esprit républicain, indépendant et frondeur du calvinisme.

La deuxième partie des représentations est consacrée aux dangers

qu'entraîne la tolérance pour l'Université même. On supplie l'empereur, « dût-on avoir le malheur de voir pénétrer les sectes dans l'étendue des provinces belgiques », d'excepter au moins l'Université de la tolérance générale. Invoquant d'abord des arguments historiques, les rédacteurs rappellent le refus constant de l'Université d'admettre des professeurs ou des étudiants acatholiques, voire des célébrités dont l'orthodoxie était suspecte, tel Erasme. Ils évoquent également l'introduction du serment anti-protestant et de la profession de foi catholique, imposés à tous les membres de l'Université depuis le 16<sup>e</sup> siècle, et font remarquer que l'Université de Douai a été fondée par Philippe II pour préserver ses provinces francophones de l'hérésie. Ces arguments d'autorité sont suivis d'un argument spécifique: l'âge de cette jeunesse « faible et irrésolue », facile à influencer, portée à la nouveauté, « aujourd'hui surtout, que nos philosophes, que nos libertins ont ébranlé les fondements de la foi ».

Dans la conclusion, qui est de nouveau rédigée dans des termes très généraux, toute innovation dans la législation religieuse est rejetée; toute nouveauté sur le plan politique est considérée comme dangereuse. Le fixisme de Bossuet, dont les œuvres ont fourni presque tous les arguments apologétiques employés dans les représentations, est poussé à ses dernières conséquences. Cette conclusion prouve à elle seule que les rédacteurs du document n'étaient au courant, ni des discussions contemporaines, ni des motifs de l'empereur. L'Université s'était enfermée dans son rôle historique et se contentait d'énumérer ses titres de gloire, conquis au 16<sup>e</sup> siècle. Même la volonté d'entamer le discussion avec les courants contemporains, qui avait caractérisé plusieurs membres de la Faculté de théologie pendant le troisième quart du siècle, a disparu de ces représentations et a fait place à une attitude purement défensive.

Il n'y a aucune indication que le gouvernement se soit soucié des protestations universitaires ou de celles des évêques. Quant à l'Université même, on a l'impression que les autres Facultés se sentaient entraînées dans une affaire qui ne regardait que les théologiens. Pendant quelque temps encore, ceux-ci se sont efforcés de démontrer l'absurdité d'une tolérance généralisée. Mais bientôt la discussion s'est éteinte pour les mêmes raisons que celles qui l'avaient allumée. Vu le petit nombre de protestants dans le pays et vu que ce nombre n'augmentait pas visiblement, les dangers supposés s'ensuivre de l'Edit de tolérance se révélaient plutôt imaginaires, même à l'Université. La discussion perdait sa valeur pratique. L'archevêque put se permettre de changer de ton dans son mandement pour le carême de 1782 et de prôner un certain irénisme<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> *Vasten-bulle van Zyne Eminentie den Hoogweerdigen Heer Cardinael Aerts-*

D'autres mesures de l'empereur allaient réellement attaquer l'influence de l'Eglise dans la société, surtout sa législation matrimoniale et, en 1786, l'érection du Séminaire général. Les théologiens ultramontains se sont engagés sans réserves dans ces nouvelles disputes et se sont bientôt heurtés à des collègues ouvertement josphistes. Ce n'est qu'à partir de 1787 que l'introduction de la tolérance réapparaîtra dans les listes de griefs contre la politique impériale.

La raison profonde pour laquelle les théologiens de Louvain et le clergé des Pays-Bas autrichiens se sont opposés à l'Edit de tolérance est la même que celle qui a provoqué les autres réactions violentes à la politique religieuse de l'empereur. Les théologiens étaient d'avis que ces mesures ne menaçaient pas seulement l'influence de l'Eglise et de la hiérarchie, mais qu'elles tendaient finalement à enlever à l'Eglise sa position sociale. Ils pressentaient, plus ou moins consciemment, l'évolution vers un Etat sécularisé, où la religion serait réduite à un phénomène n'engageant que la conscience individuelle. Dans cette optique, la question de la tolérance leur semblait paradoxalement moins importante que d'autres, moins cruciale surtout que la question de la législation civile sur le mariage.

*Bisschop van Mechelen voor het Jacr M.DCC.LXXXII.* (Malines, J.F. van der Elst, 1782), p. 12.

Nous remercions sincèrement M. le professeur W. van Hooeke qui a bien voulu revoir notre texte français.

# La réception de l'Édit et de l'idée de Tolérance dans le comté de Flandre au début de l'époque Joséphine

LUC DHONDT  
(Rijksuniversiteit Gent)

Nos connaissances sur l'état d'esprit du Comté de Flandre à l'époque de la publication de l'édit de tolérance souffrent du même manque d'attention que celui dont témoigne l'historiographie quant aux premières réformes de Joseph II. Dans le cadre de l'étude de la réception de l'édit de tolérance dans les Pays-Bas, le cas de la Flandre, son passé et son évolution au XVIII<sup>e</sup> siècle sont cependant de nature à éveiller une attention particulière.

Ainsi, l'on est frappé par l'absence de voix flamandes dans le concert des oppositions contre l'édit, telles que nous les peignent les sources contemporaines et l'historiographie<sup>1</sup>. Le manifeste qui accompagna la déclaration d'indépendance de la Flandre du 4 janvier 1790, ne fit allusion que passagèrement à l'édit de tolérance<sup>2</sup>. Ce dernier restait sensiblement à l'ombre des autres réformes, plus importantes, comme celles de l'administration et de la justice ou la suppression d'un grand nombre de couvents.

## Le cadre

La Flandre s'était aussi, deux siècles auparavant, signalée par de forts courants protestants ou « protestantisants ». Dans cette terre

<sup>1</sup> F.X. DE FELLER, *Recueil des représentations, protestations et réclamations faites à S.M.I. par les représentants et Etats des Provinces des Pays-Bas autrichiens*, s.l., 1787 ss., n'en cite aucune.

<sup>2</sup> *Ibidem*, X, s.l., 1790, p. 164, « ... L'Empereur a commencé l'exécution de son système de réforme par introduire la tolérance des Religions tandis que selon nos Droits la Religion catholique apostolique romaine est la seule admise dans ce pays et que c'est une des raisons qui ont engagés nos Pères à ne pas se soustraire à la domination de la Maison d'Autriche sous Philippe ».

d'intolérance que fut le Comté de Flandre pendant plus de deux cents ans, il restait très peu de traces des dissidences du XVI<sup>e</sup> siècle. Seule, la petite communauté calviniste de Corsele<sup>3</sup> continuait une existence marginale et tolérée sans disposer de véritable droit de cité, puisque ses membres n'existaient pas devant l'Etat. En cette fin de l'Ancien Régime, le protestantisme, jadis si fort, était depuis longtemps rayé de la carte suite aux nombreuses contraintes, aux émigrations massives, aux consignes des consistoires et à la force de persuasion de la Contre-Réforme et de l'absolutisme. Seuls en subsistaient quelques signes de tiédeur religieuse, des bibles et des refus de s'agenouiller devant les symboles du catholicisme<sup>4</sup>. Cependant une nouvelle présence de dissidents protestants se manifesta<sup>5</sup>. En effet l'expansion du port d'Ostende s'accompagna de l'établissement de maisons de commerce et de négociants étrangers, principalement anglais. La promulgation de l'édit de tolérance ayant entre autres pour but de faciliter l'immigration de commerçants étrangers, la Flandre devait être la première à bénéficier de ses retombées.

Mais si le protestantisme ne constituait plus un danger immédiat pour l'Eglise, la philosophie en était un, du moins dans l'esprit des héritiers de la Contre-Réforme. Ainsi, dès les années cinquante et soixante, les progrès des idées nouvelles et l'éveil de la lutte anti-philosophique avaient élargi la problématique de la tolérance. Cet esprit de lutte anti-philosophique, dans laquelle s'illustra par exemple le père Hellinx, explique les divagations d'une même nature que celles que l'on retrouve dans bon nombre de représentations contre le futur édit de tolérance. Bien que la censure empêchât l'expression libre de la revendication d'une tolérance idéologique plus large, celle-ci s'était exprimée bien avant l'édit dans le désir d'analyser et de comparer les « idées, les mœurs et les religions des peuples », et les dogmes « pour n'en conserver que ce qui résisterait à cet examen », comme l'entendait faire l'éditeur du « *Vlaemschen Mercurius* »<sup>6</sup>. Aussi vit-on, à la même

<sup>3</sup> Village faisant partie de Hoorebeek-Sainte-Marie (Sint-Maria-Horebeke) dans l'arrondissement d'Audenarde. Suite à l'édit de Joseph II et tout en respectant ses clauses, l'on y construisit une maison de culte en 1782. Le bâtiment existe toujours et présente l'extérieur d'une grange et ne comporte pas de clocher.

<sup>4</sup> Cfr notre contribution « *Quelques aspects de déchristianisation et de déchristianisation en Flandre au XVIII<sup>e</sup> siècle* », présentée à la Journée d'étude du Groupe d'Etude du XVIII<sup>e</sup> siècle (ULB 1979) sur « *La déchristianisation en France et aux Pays-Bas au 17<sup>e</sup> et au 18<sup>e</sup> siècle* » (à paraître).

<sup>5</sup> Voir la contribution de M. BODIN.

<sup>6</sup> L. DHONDT, *De l'influence des Lumières françaises dans le Comté de Flandre à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Etudes sur le XVIII<sup>e</sup> siècle*, VI, 1979, pp. 167-176 et L. DHONDT, *Les lumières pour le Peuple. Le « Vlaemschen Mercurius », 1780.*

époque, un autre éditeur, celui du « *Vlaemschen Indicateur* », faire traduire et publier une brochure sur la tolérance<sup>7</sup>. Un autre élément à influencer sur les réactions à l'édit de tolérance, fut la connaissance qu'on avait ou qu'un croyait avoir des intentions de l'Empereur en matière ecclésiastique dans le sens le plus large du terme. La requête du cardinal de Franckenberg, présentée à Joseph II lors de son voyage dans les Pays-Bas, prouve que, soit par des correspondances particulières et privées, soit par le biais de journaux et de périodiques, certains n'ignoraient pas les projets de réforme de l'Empereur<sup>8</sup>.

L'intention de celui-ci de promulguer un édit de tolérance fut connue bien avant la parution, et ceci au moins dès le mois d'août. Alors, reprenant un article du *Mercure de France*, le *Vlaemschen Indicateur* annonça « *l'abolition totale de l'ancienne réglementation en matière religieuse, [qu']on ne ferait plus aucune différence entre les sujets protestants et catholiques, [et que] tous les honneurs, dignités, fonctions, etc... leurs seront en commun avec la seule restriction que les protestants ne pourront pas exercer leur religion en public* »<sup>9</sup>.

### La tolérance sociale

Aussi, dès le 3 novembre le *V.I.* publia-t-il une traduction de l'ordonnance de Joseph concernant la tolérance destinée aux pays héréditaires<sup>10</sup>. L'imprimeur plaça la nouvelle juste après l'annonce que le roi de Prusse venait de permettre l'exercice du culte catholique dans le comté de Marck. La réaction immédiate du ou des rédacteurs ne revêt pas moins d'importance. En effet dans un commentaire daté du même 3 novembre ils invoquent une tolérance élargie. A propos d'un projet d'ordonnance sur les justices et les droits seigneuriaux dans les pays héréditaires, l'auteur du commentaire exprime le souhait de voir s'éta-

*Contribution à l'histoire culturelle et idéologique de la Flandre au XVIII<sup>e</sup> siècle*, à paraître dans *Lias*, 1981.

<sup>7</sup> Voir ce dernier article. Selon le pamphlet « *Lettres antiseçrètes* » de 1782, p. 20; quelques années plus tard, en 1784, Van der Schueren réédita le traité sur la tolérance de la main du frère du futur ministre Trauttmansdorff, Thaddée, *De tolerantia ecclesiastica et civili ad Josephum II augustum* (l'édition originale porte l'adresse Pavie, 1783).

<sup>8</sup> E. HUBERT, *Le voyage de l'Empereur Joseph II dans les Pays-Bas en 1781*, Bruxelles, 1899-1900, p. 213, et F.X. DE RAM, *Synodicum Belgicum Archiepiscopatus Mechliniensis*, Leuven, 1828-1858, II, pp. 513-4.

<sup>9</sup> In « *Byvoegsel tot den Vlaemschen Indicateur* », du 8 septembre 1781, X; lettre de Vienne du 18 août 1781.

<sup>10</sup> VI, 3 novembre 1781; de Vienne 17 octobre.

blir ce qu'il appelle la tolérance *civile*, mais le terme y revêt une signification toute différente de celle — comme nous le verrons — envisagée par de Neny. L'auteur loue le projet de réglementer les droits et la Justice exercés par les seigneurs, mesure que l'auteur considère — je cite — « depuis très longtemps nécessaire afin de protéger les faibles et les pauvres contre les puissants et les riches, étant tous des sujets égaux du Souverain et ayant les mêmes droits à sa protection » ; il conclut : « la tolérance civile méritant autant son attention que la spirituelle » <sup>11</sup>.

### L'édit « belge » et sa publication

Le texte de l'édit publié par le « Vlaemschen Indicateur » — et qui lui inspira ce commentaire éminemment réformateur — n'était pas le même que celui promulgué aux Pays-Bas le 12 novembre 1781 <sup>12</sup>. En effet, la variante « belge » non seulement ne comportait pas de référence à des situations particulières aux provinces austro-hongroises, mais amputait aussi le préambule de l'édit de l'essence même de l'argumentation de l'Empereur <sup>13</sup>. Le passage « überzeugt einerseits von der Schädlichkeit alles Gewissenszwanges und andererseits von dem grossen Nutzen, der für die Religion und den Staat aus einer wahren kristlichen Toleranz entspringet, haben ... zur genauesten unverbrüchlichsten Nachachtung vorgeschrieben » <sup>14</sup> fut remplacé par le texte suivant : « quoique l'Empereur soit dans la ferme intention de protéger et de soutenir invariablement notre sainte religion catholique, sa Majesté a jugé néanmoins qu'il étoit de sa charité d'étendre à l'égard des personnes comprises sous la dénomination de protestans les effets de la tolérance civile qui sans examiner la croyance, ne considèrent dans l'homme que la qualité de citoyen, et d'ajouter de nouvelles facilités à cette tolérance dans tous les royaumes, provinces et terres de son obéissance ». De même, l'article 6 ; « ... soll bey Wahlen und Dienstvergebungen, so wie

<sup>11</sup> VI, du 1<sup>er</sup> décembre, p. 376, de Hambourg. — Le 22 novembre, le même périodique annonça que l'Empereur avait nommé le baron de Wurmser chambellan « servant » de sa personne et que cette nomination devait être considérée comme le premier heureux effet de son édit. Le 24 le VI apprit à ses lecteurs la démission générale de tous les aumôniers de campagne.

<sup>12</sup> *Ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, X, Bruxelles, 1910, pp. 89-90 (OPBA).

<sup>13</sup> F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich* (1760-1790), Vienne, 1953, II, pp. 278-279.

<sup>14</sup> « Convaincus d'une part de la nocivité de toute intolérance et de l'autre des grands avantages que procure la véritable tolérance chrétienne à la Religion et l'Etat, nous statuons et ordonnons d'observer exactement et sans vous en départir aucunement... ».

es bey dem militari mit vieler Frucht und ohne mindesten Anstand geschiehet, keineswegs auf den Unterschied der Religion sondern auf Rechtschaffenheit und Fähigkeit der Competenten, dann ihren kristlichen und moralischen Lebenswandel lediglich der genaue Bedacht genommen werden » perdait bien de sa teneur anti-discriminatoire<sup>15</sup>. L'édit belge le mélangea avec l'article 4, tout en le vidant de son contenu de principe général et absolu: « L'Empereur se réserve d'admettre par voie de dispense à la possession d'emplois civils ceux de ses sujets protestans en qui on aura reconnu une conduite chrétienne et morale ainsi que la capacité etc... »<sup>16</sup>. On voit même l'application de l'article 2 — celui qui permettait de construire des lieux de culte — soumise à l'approbation des « magistrats ou gens de loi du lieu ». La motivation de l'édit « belge » se trouve curieusement à la fin du texte: « ces résolutions tendent directement au bien public en général, à l'avantage du commerce en particulier et surtout à étendre les limites de la charité chrétienne ». Il n'est plus question de « tolérance chrétienne » mais de « charité ». Le tout revêt un caractère de privilège, de condescendance pour des raisons d'économie politique. On cherche en vain ce principe de tolérance qu'on rencontre dans l'édit « allemand ». L'édit se voulait rassurant. Il ne s'agissait que « d'étendre les effets de la tolérance civile » et il affirme l'excellence et la domination de « notre sainte religion catholique »; les religions tolérées sont seulement qualifiées de « connues sous le nom de protestantes »<sup>17</sup>. Le texte suggère même qu'il ne s'agit que d'une tolérance *casuelle*. En effet les points essentiels de l'édit « belge » comportent dans chaque cas une clause qui fait accroire que les pouvoirs locaux disposeront *d'un réel droit de veto!* Ainsi, l'on ne pourra construire des temples qu'avec l'approbation du magistrat, tandis que la tolérance civile devient l'affaire des magistrats des villes et des facultés de l'université, qui « sont autorisés à accorder pour chaque cas les dispenses requises ». Quant aux emplois civils, la même tolérance se limite textuellement à la faculté pour l'Empereur « d'admettre par voie de dispense, ... ceux, etc... » à ces fonctions<sup>18</sup>. Les expressions « per viam dispensationis allemal ohne Anstand » et « keineswegs Bedacht nehmen auf den Unterschied der Religion » semblent être restées dans les liasses du gouvernement de Bruxelles, de même que l'obligation absolue de se conformer à l'édit et de l'exécuter

<sup>15</sup> « Lors d'élections et de nominations à des offices et emplois on ne regardera nullement à la différence de religion mais seulement et uniquement à la doctrine et à la capacité des candidats et ensuite à leur conduite et morale comme cela se pratique avec grand avantage et sans le moindre inconvénient dans l'armée ».

<sup>16</sup> Art. 8.

<sup>17</sup> Art. 2.

<sup>18</sup> Art. 8.

ponctuellement, obligation si caractéristique de la législation Joséphine et que l'on retrouve dans l'édit allemand<sup>19</sup>. Ainsi est-il plutôt question de « contribuer à son accomplissement » et d'un « concours unanime à seconder les intentions de l'Empereur », telles qu'on les a vues dépeintes<sup>20</sup>.

Le fait que l'édit de tolérance a été rendu public dans ses deux versions n'est pas sans importance pour l'étude de sa réception en Flandre. Il explique en partie la nature et la variété des réactions. Les différences entre les deux textes procédaient du souci du comte de Neny d'« adoucir le fiel des ecclésiastiques ». Bien qu'il alléguât « avoir saisi l'esprit des intentions de sa Majesté », la rature de « quelques expressions un peu louches » et l'introduction d'autres, celles-ci « mielleuses », peut avoir eu un effet double<sup>21</sup>. D'un côté, l'édit en devenait plus rassurant pour le clergé, de l'autre, tout en trahissant le texte original, de Neny semble avoir attiré l'attention sur le fait qu'on pouvait interpréter comme une attaque en règle contre les fondements institutionnels de la catholicité des Pays-Bas, le remplacement de « tolérance chrétienne » par « tolérance civile » en suggérant la fin de l'intolérance civile qui avait permis la reconquête contre-réformatrice. Les représentations, comme nous le verrons, s'y sont en tout cas montrées très sensibles. Toutefois la « réfection » de l'édit peut avoir rassuré quelque peu ceux qui craignaient un bouleversement prochain de nos institutions ecclésiastiques et civiles, tout en tempérant l'enthousiasme des Joséphistes éclairés activistes. L'empereur, lui, sembla renchérir sur son édit du 12 novembre par le décret du 15 décembre, où son esprit de tolérance se trouva mieux exprimé p. ex. en réglant le « choix » de la religion des enfants de mariages mixtes, en s'attirant le « droit » de dispense ou en permettant l'ouverture d'écoles protestantes<sup>22</sup>. Le décalage entre le gouvernement de Vienne et celui de Bruxelles illustre parfaitement le phénomène bureaucratique que nous avons décrit dans une autre publication, phénomène qui explique au moins en partie la nécessité de réformes profondes dans l'administration des Pays-Bas autrichiens<sup>23</sup>.

Il n'est pas non plus sans importance de noter que l'édit de tolérance n'a joui ni en Flandre ni ailleurs de la « voie d'une notification pu-

<sup>19</sup> « A tous et sans décal par voie de dispense... ».

<sup>20</sup> « Nous nous assurons que vous contribuerez à... ».

<sup>21</sup> Ibidem. Note du 8 novembre. Archives Générales du Royaume (AGR), *Secrétairerie d'Etat et de Guerre*, 1358.

<sup>22</sup> OPBA X, pp. 105-6.

<sup>23</sup> L. DHONDT, *Van Ancien Régime naar « moderne » bureaucratie. De hervorming van het vorstelijk bestuursapparaat in 1787*, in *Tijdschrift voor Geschiedenis*, 90 (1977), pp. 430-456.

blique ». Joseph II lui-même avait insisté pour que l'édit ne sortit pas sous forme de patente où d'ordonnance publique imprimée « et qu'on se limite à le faire connaître aux départemens, etc. »<sup>24</sup>. Cette consigne fut appliquée de manière telle que les administrations n'apprirent et ne reçurent que fort tard le contenu de l'édit. Celui-ci ne fut connu qu'après des décrets et ordonnances bien postérieurs et ne reçut jamais une publicité comparable à celle des « grands » édits<sup>25</sup>. C'est ce qui explique le *peu* d'exemplaires conservés dans nos archives et, peut-être aussi, les réactions limitées.

### Les réactions concertées du clergé

La réaction contre l'édit de tolérance partit du sein du clergé et ceci à peu près au même moment où l'archevêque de Franckenberg présenta une première protestation<sup>26</sup>. Cette coïncidence, aussi bien que des contacts attestés, est de nature à nourrir l'hypothèse d'une action plus ou moins concertée, ce qui ne peut étonner, vu les contacts fréquents entre les évêques et entre des religieux d'un même ordre. Qui dit contacts dit échange d'idées, échange de craintes, échange aussi de stratégies et de tactiques. Les échanges étaient bien antérieurs à l'époque jôséphine. Ainsi peut-on voir circuler une lettre de l'évêque de Saint-Omer à son collègue d'Ypres, où il exhorte les évêques de France et des Pays-Bas à la résistance commune contre les menaces gouvernementales. Dans cette lettre de 1773 l'évêque de Saint-Omer reproche à ses homologues néerlandais de rester dans une inaction dont les suites seront funestes : « Je suis averti d'endroit sur que ce plan est formé de reduire les eveques des Pays-Bas français et autrichiens au spirituel le plus étroit en leur ôtant toute juridiction temporelle »<sup>27</sup>. De même dès le mois de novembre 1780, le prélat de l'abbaye de Waarschoot, député permanent du clergé de Gand aux Etats de Flandres, est en contact avec ses collègues de Brabant et en particulier avec l'abbé de Saint-Bernard sur l'Escaut, près d'Anvers, avec lequel il traite des affaires du temps. Face à l'accession prochaine de Joseph II au trône, les clergés de Flandre et de Brabant se concertent. Ils font de même un an plus tard, lorsque le même abbé de Waarschoot reçoit comme mission de prendre contact

<sup>24</sup> Cfr n. 21. AGR, *Conseil Privé* 708, à Kaunitz, le 15 septembre 1781.

<sup>25</sup> Ut infra. MALINGIE, *Verba dierum ou Livre des Jours*, Ms. Bibliothèque de l'Université de Gand, p. 151, ne nota la nouvelle qu'après le 23 novembre.

<sup>26</sup> Le 16 novembre. O.c. Recueil..., II, pp. 9-12.

<sup>27</sup> Communiquée à l'évêque de Gand par son collègue de Bruges, le 18 mars 1774. Evêché de Gand, *Acta Episc.*

avec les Etats de Brabant sur la façon de réagir contre l'édit de tolérance, mission qui coïncide avec la protestation de Franckenberg<sup>28</sup>.

Quatre jours plus tard, on assiste à une réunion du clergé de l'évêché de Gand en assemblée générale. L'évêque y communique la dépêche du 12 novembre envoyée selon lui aux tribunaux, aux magistrats et à l'Université de Louvain, ainsi que la lettre des gouverneurs généraux qui l'accompagne. L'assemblée conclut en demandant qu'il soit fait une « humble » représentation contre l'édit et charge l'abbé de Waarschoot d'exposer la demande au sein des Etats de Flandre<sup>29</sup>.

Le 29, le clergé de Bruges rejoint ses confrères de Gand et fait remarquer aux Etats de Flandre que le silence de leur province pourrait être envisagé par sa Majesté comme un signe de faiblesse et de lâcheté au moment où ceux de Brabant, ceux du Hainaut et d'autres ont cru devoir faire des représentations.

### **Le climat politique et l'argument économique**

Cette référence aux réactions des autres provinces fut des mieux choisies, elle correspondait admirablement au climat d'agitation qui régnait depuis quelque temps au sein des Etats de Flandre. En effet, les seigneurs et baillis des châtelainies d'Audenarde, d'Alost et du Vieux Bourg de Gand étaient entrés dans un conflit direct avec la députation permanente, gagnée aux vues du gouvernement plus qu'à celles de ceux qu'on appelait ses commettants. Ils avaient même réussi à attirer le Conseil de Flandre dans leur jeu et il avait fallu l'intervention aussi directe que musclée du gouvernement pour arrêter par un décret de silence la menace que représentait un procès en règle de la députation contre « le despotisme et les infractions aux privilèges »<sup>31</sup>. Les appels du clergé tombèrent précisément au milieu de motions d'appui de la part des membres des Etats au cri de mobilisation commune lancé par la châtelainie d'Audenarde contre le décret de silence.

Si ce climat politique était de nature à favoriser le ralliement des administrations à l'appel du clergé, il n'en alla pas de même pour les

<sup>28</sup> Archives de l'Etat à Gand (AEG), *Etats de Flandre* (EF), 7721. « Dagregister van den Abt van Waarschoot ».

<sup>29</sup> *Ibidem*, et AEG, EF 499 (ce numéro comporte contrairement à l'inventaire d'Hoop les actes du clergé du diocèse de Gand).

<sup>30</sup> Signé de Meulenaere, prévôt du chapitre de Torhout.

<sup>31</sup> Nous reviendrons sur cette opposition dans un prochain article. Elle concernait principalement les interprétations à donner aux réformes de 1754-5 et l'inauguration de Joseph II.

conceptions d'économie politique à la mode au sein des collègues administratifs, dont la plupart se montraient sensibles aux efforts du gouvernement de rétablir « l'ancien commerce et industrie » de nos provinces. Le *Vlaemschen Indicateur* ne manqua pas de rappeler que la richesse et la force de l'Angleterre et des Provinces Unies étaient nées de l'intolérance même au sein des Pays-Bas et qu'une fois la tolérance établie, elles ne manqueraient pas de nous revenir. Le périodique insista surtout sur la tolérance civile parce que les négociants et gens d'industrie chercheraient toujours à accéder à l'honneur et au prestige que confèrent les hautes fonctions et charges publiques. Ces considérations économiques pouvaient faire quelque impression à un moment où les ports d'Ostende et de Bruges vivaient une expansion spectaculaire grâce à l'établissement de nombreuses maisons de commerce pour la plupart anglaises qui, en pleine guerre des mers, y cherchaient la neutralité du pavillon impérial. On peut cependant douter de l'apport positif de l'argument en faveur de la tolérance civile ainsi que du tableau de tolérance dépeint par le même périodique lorsqu'il fait miroiter à ses lecteurs l'image « de bonheur et de fraternité entre tous les hommes, le prêtre catholique appelant le ministre luthérien et le rabbin ses frères et amis, l'évêque anglican invitant le puritain, le quaker et l'anabaptiste à sa table »<sup>32</sup>.

### Arguments et motifs des clergés

L'argument économique en faveur d'un assouplissement de l'intolérance en vigueur, ne figure pas dans les réflexions sur l'édit, élaborées par le clergé de Bruges. Les rédacteurs s'inspirent parfois verbalement des arguments invoqués par Franckenberg en insistant toutefois sur l'expérience historique du seizième siècle<sup>33</sup>. Ils rappellent que « vers 1580 les peuples d'Anvers, de Bruxelles, de Gand, d'Audenarde, de Bruges etc... avaient presque tous apostasiés », que malgré tous les efforts des autorités soixante ans avaient suffi pour en arriver là, que l'hérésie est intolérante par nature, comme le prouvent les événements récents d'Angleterre. Reprenant plus clairement l'argument de Franckenberg contre la tolérance civile, le clergé de Bruges fait remarquer que c'est précisément l'absence de ce type de tolérance qui enlève toute nocivité à la présence de protestants sur le territoire, ce qui revient à avancer qu'une tolérance religieuse aussi limitée que peu officielle n'est acceptable qu'*en l'absence* de toute tolérance civile. Les réflexions du

<sup>32</sup> Le 12 décembre 1781, pp. 392-3.

<sup>33</sup> AEG, EF 499 et 505.

clergé de Bruges diffèrent cependant essentiellement de la protestation du cardinal par la conscience qu'ont les rédacteurs de l'argument économique en faveur de la tolérance. Ils marquent leur désaccord, sans cependant développer une argumentation propre à détruire cet argument. Ils se bornent à nier que la perte de notre position économique du seizième siècle soit due à l'émigration pour des raisons religieuses. A leur dire, il y avait d'autres raisons, que « les révolutions survenues depuis peuvent seules expliquer mais dont le détail serait trop long ».

Cette argumentation, plus ou moins commune à l'ensemble du corps du clergé représenté aux Etats de Flandre, se trouva vite enrichie de celle du clergé séculier puisée dans le contexte plus général de la perte d'emprise de l'Eglise sur les esprits. Comme je l'ai avancé lors de la journée d'étude à l'ULB consacrée au phénomène de déchristianisation au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle, les réactions contre l'édit de tolérance constituent une source peu directe, mais précieuse parce que rare, sur l'importance de cette perte d'emprise et sur l'influence philosophique à ce moment. La représentation de l'évêque d'Anvers du 25 novembre est l'une d'elles. Dans le cadre de ce recueil, elle mérite d'être au moins citée, d'autant plus que son influence sur les autres réactions peut avoir été des plus importantes. Après avoir illustré le danger des tentations protestantes, l'évêque Wellens (ou un idéologue de son entourage) désigne une autre menace quelque peu inattendue parce que jusque-là absente du débat. Cette menace ne manque cependant pas de poids selon l'auteur de la représentation ; il s'agit de celle qui présente les suites les plus dangereuses, pour ne pas dire funestes, de l'édit<sup>34</sup>.

« Ajoutons-y encore, qu'une Philosophie anti-chrétienne, qui s'efforce à détruire tout ce qui s'appelle Mœurs & Religion, s'est insinuée partout, & s'est acquis un grand nombre de Sectateurs, qui blasphement contre le Ciel, & se moquent de tout ce qu'il y a de plus sacré ! On connoit les Apôtres de cette Secte. Ces monstres de la terre, qui soufflent la rebellion contre Dieu & contre les Rois, marchent la tête levée, & notre malheureux siècle les accueille & les encense. Leurs Disciples cependant, pour la plupart, se cachent encore ; ils observent une décence extérieure, parce qu'ils voient que la Religion Catholique est jusqu'ici la seule respectée & autorisée, & il leur en coûteroit de se déclarer Apostats publiquement ; mais cette déclaration se fera dès le moment, que les Sectes Protestantes seront autorisées, & que l'on pourra dans ces Communions jouir de tous les avantages temporels, de pair avec les Catholiques ; dès ce moment ces malheureux se joindront aux Protestans, non point parce qu'ils croient comme eux (car la morale

<sup>34</sup> O.c. *Recueil*, I, 4 et Suite de II, 3, pp. 146-7.

des Protestans est bien trop gênante pour ces impies, qui rejettent toute révélation & toute regle de mœurs) mais parce qu'ils pourront alors sous ce voile, sans crainte, fecouer le joug, vomir tous les blasphèmes qu'ils ont dans le cœur, & tourner en ridicule l'Eglise Romaine, ses Ministres, & toutes les parties de son culte. Or cette engeance de viperes, dont la Doctrine favorite tend à détruire les Rois aussi-bien que les Prêtres, quelles révolutions ne prépare-t-elle pas à l'Eglise & à l'Etat, dès qu'elle sera une fois libre, & qu'elle aura trouvé un voile, dont elle peut se couvrir!

Il seroit injuste d'imputer aux Protestans les extravagances & les excès auxquels ces Incrédules s'abandonneront: mais leurs Etablissemens en seront l'occasion. La défection, dans un tems où tout le dispose à cela, sera peut-être plus grande qu'on ne puisse s'imaginer, & elle fera périr une infinité d'ames, non seulement de la génération présente, qui se jettera de plein gré dans l'Apostasie, mais (ce qui est plus déplorable encore) leur postérité perpétuera l'hérésie & l'irréligion, & elle sera la victime de l'Apostasie de leurs peres, comme la plupart des Protestans de nos jours le sont de l'Apostasie de leurs ancêtres.

Le mal, Sire, ira donc bien plus loin qu'on ne pense, & il s'ensuivra une division entre vos Sujets, qui subsistera pour toujours, & à laquelle on ne pourra porter aucun remede à l'avenir ».

Il existe un témoignage semblable de la main de l'évêque de Gand, le prince de Lobkowitz, ou — plus probablement — rédigé à son intention<sup>35</sup>. On y est confronté à une étonnante perspicacité quant aux réformes à venir et à leurs motifs, tout comme à la thèse que la tolérance ouvre la voie à une déchristianisation croissante. Ce document, qui consiste en un brouillon non daté, indique à la fois l'existence d'échanges d'informations au sein de la hiérarchie et montre une certaine originalité qui procède autant de l'auteur que de la situation particulière en Flandre<sup>36</sup>.

Ce document avance que les catholiques et les protestants ne peuvent vivre en harmonie. Mais ce n'est pas là le plus important. L'appareil de l'Eglise ne permet pas la tolérance. L'auteur se montre conscient du fait qu'il ne s'agit pas en premier lieu de contrecarrer une menace protestante, mais de garder à l'Eglise l'arme précieuse de ses institutions. Ainsi il s'agit de préserver la catholicité de l'université, celle de Louvain, « qui fut de tous tems le boulevard contre les nouveautés qui

<sup>35</sup> Voir la contribution de M.J. ROEGIERS, qui prouve l'existence d'une action concertée des Evêchés et de l'Université.

<sup>36</sup> AEG, EF 505, brouillon non daté, inscrit aux actes de l'évêché sous la date de décembre 1781 (Act. Episc.).

voulaient s'introduire dans le pays », le « boulevard » de tout le catholicisme nordique, qui y envoie ses fils pour les préserver autant que possible de toutes erreurs et opinions impies et dangereuses qui sont aujourd'hui si communes. Et l'auteur indique clairement l'ennemi à combattre lorsqu'il écrit : « Permettez grand Prince que j'observe encore quel ravage dans les mœurs, quelle licence effrénée a introduit cette malheureuse philosophie de nos jours, oui, cette secte fatale tendante à secouer toute autorité légitime et nécessaire pour la tranquillité publique autorisant des crimes affreux dont les barbares même ont une horreur, cette secte dis-je a jetté la semence dans notre païs par tous ces livres impies dont la Flandre est inondée ».

Après cet édit « le progrès en tout abus sera assuré, une défection générale en sera la suite. Jusqu'à présent un zélé pasteur, une discipline modérée tenaient encore en bride les catholiques corrompus, mais pour l'avenir après avoir profané par leur vie scandaleuse la Sainte Religion, qu'ils professaient, ils chercheront l'impunité de leurs crimes dans ce décret en se déclarant protestans, ces gens dépravés entièrement sans religion et par conséquent prêts à commettre tous les crimes si leur instinct les y invite seront nourris dans l'état sous l'étendard du protestantisme ».

Quant à l'argument économique en faveur de la tolérance, l'auteur le retourne en prophétisant que les désordres occasionés par la tolérance mettraient fin à la prospérité chaque jour croissante de cette Flandre où tout est en repos, où tout est florissant. Et il ajoute : « quelle richesse ne trouve-t-on pas dans la ville de Gand, dans le païs de Waes ? » Le commerce augmenterait de jour en jour. Nulle part en Europe la population n'aurait augmenté dans la même proportion qu'en cette Flandre où le seul diocèse de Gand aurait vu augmenter le nombre de communicants de 109 572 en 1745 à 267 940 en 1781. De plus, personne ne respectera des fonctionnaires protestants. Et cet argument le fait revenir à la revendication de la faculté de théologie et du recteur van Gobbelschroy, qui entendent faire exempter l'université des conséquences de l'édit de tolérance<sup>37</sup>. Le porte-parole de l'évêché ne se contente cependant pas d'appuyer cette demande, mais met en garde l'Empereur contre toute réforme d'une université, qui est comme « le séminaire des Pays Bas autrichiens, où tous les principaux du clergé, les conseillers, les Magistrats, les avocats, les médecins, en un mot toutes les personnes publiques sont formées ».

<sup>37</sup> A. VERHAEGHEN, *Les cinquante dernières années de l'ancienne Université de Louvain, 1740-1797*, Liège, 1884, pp. 221-5.

### L'accueil parmi les membres des Etats

Le 8 décembre la députation des Etats de Flandre envoya à tous les membres des Etats le texte de l'édit et les lettres des clergés de Bruges et de Gand<sup>38</sup>. Pour certains d'entre eux au moins, ce fut la première communication officielle de l'édit. Certains membres n'y ont pas répondu ou trop tard pour qu'on ait « pu » prendre en considération leur réponse lors de la rédaction d'un projet de représentation<sup>39</sup>. La plupart des réactions se sont inspirées des lettres des corps du clergé. Ces derniers en rajoutent. La menace libertaire se retrouve aussi dans des réponses émanant d'administrations. Le clergé de Bruges regrette que « la témérité des esprits forts trouve si facilement accueil chez tant de gens »<sup>40</sup>. Le Pays d'Alost voit « la religion catholique s'assoupir encore plus là où elle a déjà diminué dans bien des cœurs. Les jeunes que ne retient aucune bride, les athées mêmes trouveront un nouveau souffle et le libertinage et le laxisme ont déjà tant affaibli la religion »<sup>41</sup>. Le magistrat du Pays de Termonde, lui, craint surtout pour « les gens du commun, pour ce peuple pauvre toujours enclin à l'apostasie comme il l'était au seizième siècle. etc... etc... »<sup>42</sup>.

On voit cependant deux arguments nouveaux, qui tendent vite à devenir prépondérants: d'un côté la perte de bien des postes dans l'administration en faveur de non-flamands, et de l'autre l'appel à la constitution. Le premier argument fut lancé par le clergé de Bruges qui attira l'attention sur le fait que l'édit ouvrait la voie à l'attribution des fonctions les plus importantes à des *étrangers* sous le prétexte que les gens du pays seraient incapables et trop peu instruits, après que le venin aurait affaibli leur zèle pour l'étude. Les collèges administratifs se montrèrent très sensibles à cette argumentation. Ils firent remarquer que l'édit de tolérance admettait les étrangers et les non-catholiques à des fonctions et à des corporations, dont étaient exclus les Flamands

<sup>38</sup> P. ex. Archives de la ville de Gand, 107/29, f° 173-4<sup>vo</sup>, 15 décembre. AEG, EF 505.

<sup>39</sup> AEG, EF 505. Le deuxième « *sermo collegiis...* » fut envoyé le 14 janvier. Bruges et le Vieuxbourg (la chàtellenie de Gand) n'ont répondu au premier que le 24 et le 25 janvier; le Pays de Waes avait demandé qu'on lui communique les documents dont il était question (en occurrence l'édit).

<sup>40</sup> Le 4 janvier.

<sup>41</sup> Tout en étant convaincu de la nécessité d'une tolérance modérée. Le 13 décembre.

<sup>42</sup> « La religion ne s'étant affaible que trop de nos jours par le libertinage et le laxisme et tous les hommes étant enclins de par leur nature corrompue à la facilité et la liberté »; la chàtellenie de Courtrai et Assenede, resp. le 8 et le 5 janvier.

eux-mêmes, notamment dans le Brabant<sup>43</sup>.

On voit invoquer le grand Linguet pour appuyer la thèse que toute nouveauté en matière religieuse est dangereuse pour l'*Etat*<sup>44</sup>. On voit surgir des revendications économiques là où la tolérance entendait favoriser l'économie. On revendique l'égalité juridique avec les autres pays, on fait remarquer que c'est l'espoir du gain qui attire les commerçants et non la tolérance<sup>45</sup>. Cependant, tandis que quelques membres des Etats renvoyaient à la constitution<sup>46</sup>, la châtellenie d'Audenarde ne fit pas usage de cet argument. Mais si elle ne le fit pas, c'est qu'elle pesa bien son action. Elle demanda « qu'on remercie le clergé pour avoir informé les Etats regrettant que Sa Majesté n'eût pas trouvé à propos d'informer les Etats d'une résolution aussi importante »<sup>47</sup>. On vit même l'irréductible adversaire du pouvoir central insister pour que les Etats expriment leur reconnaissance envers l'Empereur pour cette nouvelle marque de ses efforts inlassables pour rétablir le commerce de Flandre, auxquels efforts « les Flamands doivent concourir avec leur bien et avoir ». Certes la châtellenie était d'accord pour faire une représentation, mais elle montra bien plus d'attention pour la procédure demandant que cette représentation soit faite en bonne et due forme, c'est-à-dire qu'on envoie avec le projet de représentation toutes les réponses des membres des Etats. Cette demande était bien plus importante qu'elle n'en a l'air. En effet la châtellenie faisait appel à une procédure qui lui aurait permis de mobiliser les Etats contre la députation<sup>48</sup>.

### Le projet de représentation de la députation

Comme on pouvait s'y attendre, la députation ne donna aucune suite à cette demande, pourtant réglementaire. Elle n'envoya que son seul projet de représentation à ses commettants<sup>49</sup>. Le projet était un véri-

<sup>43</sup> Gand, Bruges, le Vieux Bourg, le Pays d'Alost, la châtellenie de Courtrai, Ninove, le Pays de Waes, le Pays de Termonde, etc...

<sup>44</sup> Par le magistrat de Courtrai, le 20 décembre. Signé Pyl du Fayt.

<sup>45</sup> Le Pays de Termonde, le 3 janvier.

<sup>46</sup> Le Vieux Bourg, le Pays de Termonde et le Métier d'Assenede. Ce dernier invoqua l'article LXXV de la *Concession Caroline*, par lequel Charles V et ses successeurs juraient de maintenir les droits et privilèges de l'Eglise et du Pays de Flandre.

<sup>47</sup> Le 7 janvier. Archives de l'Etat à Renaix (AER), *Châtellenie d'Audenarde* (C.A.), 72.

<sup>48</sup> Par l'envoi obligatoire de toutes ses lettres aux autres membres par la députation des Etats de Flandre.

<sup>49</sup> Le 14 janvier. AEG, EF 505.

table monument de mauvaise foi. Les Flamands s'y disent — je cite — « attachés par l'exemple de leurs Pères, par leur naissance et par leur éducation à la *croïance* catholique romaine », désignée comme « ancienne religion courante ». Dans son analyse des événements du XVI<sup>e</sup> siècle l'élément religieux perd beaucoup de l'importance qu'y attachaient les Etats. La députation parle « de dissensions et de disputes, de factions et d'une haine si commune et presque inévitable parmi le peuple entre ceux d'une religion différente ». La responsabilité du bain de sang est cependant attribuée « à des personnes plus puissantes mécontentes qui ont abusé du peuple qui ont armé des citoyens contre des citoyens et ont fait les persecutions les plus cruelles ». Elle rappelle le massacre de la Saint-Barthélémy tout comme la tolérance envers les catholiques dans les pays protestants. Il n'est plus question de l'intolérance des hérétiques: la députation constate que le catholicisme est *fondamentalement* intolérant, n'admettant pas de salut hors de son sein. Dans ce projet l'hérésie devient un mal, non pour l'hérétique ou l'apostat, mais pour les pères de famille « attachés à l'ancienne religion qui lui dicte et oblige de croire qu'il n'y a pas de salut hors d'elle et qui doivent craindre pour le salut de leurs enfants ». Le projet — ou dois-je dire ce pastiche? — finit bien par se déclarer contre l'édit, mais alors on ne peut plus faiblement, demandant « très respectueusement à Sa Majesté comme à un bienfaiteur et à un bon Père qu'il daigne dans ses vues éclairées et sages apprécier ses réflexions et porter à sa déclaration et notamment aux articles cinq et huit (c'est à dire à propos de l'admission aux fonctions publiques et aux corporations) telles modifications que sa haute prudence pourrait trouver convenir ». En fait la députation se montra plus ou moins partisan du modèle de tolérance anglo-hollandais, craignant comme ses commettants fonctionnaires de bouleverser la distribution du pouvoir au niveau local, distribution qui profitait à ceux que j'ai appelés les puissants locaux. Les magistrats protestants maltraiteraient les catholiques et vice versa et quels désordres n'y aurait-il pas à craindre lorsqu'on sait combien de magistrats et officiers de police relèvent des seuls seigneurs « qui donnent ou vendent les offices à leur gré » ? Comme l'on pouvait s'y attendre ces attaques en règle contre tout ce qui était cher au clergé et aux chef-collèges privilégiés, n'ont pas recueilli tous les suffrages des membres des Etats.

### **L'insuccès de l'opposition contre l'édit de tolérance**

Le clergé de Gand se contenta de demander la suppression de quelques passages du texte et fit remarquer que la France ne fut jamais

plus puissante qu'après la révocation de l'édit de Nantes<sup>50</sup>. Celui de Bruges semble avoir mieux compris le contenu du projet et demanda que l'on envoyât son texte aux membres des Etats<sup>51</sup>.

Mais les administrations de Flandre approuvèrent par une large majorité ce projet quelque peu étonnant lorsqu'on le regarde de plus près, soit par manque d'attention soit qu'ils se sentissent satisfaits par la demande à l'Empereur, qui les concernait en premier lieu, soit, comme le remarqua Raepsaet, greffier de la châtellenie d'Audenarde, parce qu'ils n'étaient pas hostiles à un édit qui pouvait attirer bien des protestants à Ostende<sup>52</sup>. Dans un autre passage du même texte, l'auteur attribuait la faible opposition et l'indifférence du peuple en général à la dégradation des mœurs, à une certaine indifférence envers la religion de la part des notables et à la déconsidération dans laquelle étaient tombés les religieux, qui expliqueraient le peu d'attention du peuple pour les conséquences de l'édit<sup>53</sup>. L'évêque de Bruges finit même par demander à ses ouailles de ne pas critiquer ouvertement les décisions de l'Empereur. On le vit, quelques mois plus tard, tout comme son collègue gantois, tâcher d'apaiser son clergé au milieu des bruits de suppression de couvents, feignant une confiance totale dans la députation des Etats, décidément peu digne d'une telle confiance. Il avança même qu'il ne convenait pas que les évêques ni les clergés fassent des représentations alors que « le Saint-Père a dit et fait plus que nous pourrions représenter dans une supplique ». Lobkowitz lui, prêcha la patience et la résignation devant la providence divine au cas où la représentation « n'auroit pas d'effet »<sup>55</sup>.

L'édit de tolérance disparut de l'actualité au moment même de la remise de la représentation à l'Empereur. D'autres problèmes plus importants occupaient les esprits, ils s'appelaient suppression de cou-

<sup>50</sup> Le 17 janvier. Le clergé insista pour rayer la référence à la Saint-Barthélémy, vu que ces cruautés étaient l'œuvre des catholiques, et cet autre passage « haïssable » qui invoquait la crainte des parents pour le salut de leurs enfants.

<sup>51</sup> Il faisait remarquer que « le tout manqua de solennité » et qu'on y rechercherait en vain « cette pleine et parfaite certitude que nous procure la lumière de la foi véritable par une grâce particulière du Seigneur », cette foi traitée de « religion ancienne », « comme s'il s'agissait d'un apaganisme ou une idolâtrie ».

<sup>52</sup> « Dogh de wereldlyke corpora en schenen niet so ongenegen omdat den oorlogh tusschen de Europeese Staten voor Oostende protestanten moest lokken. *Register narratif der troubles*, AEG, Famille Raepsaet 3325, p. 9.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>54</sup> Y. VAN DEN BERGHE, *Jacobijnen en traditionalisten. De reacties van de Bruggelingen in de revolutietijd (1780-1794)*, Bruxelles, 1972, I, p. 144.

<sup>55</sup> AEG, EF 499, Acta cleri; le 3 et le 8 mai 1782.

vents, édits sur le mariage, abolition des juridictions étrangères sur les religieux des Pays-Bas, réforme de l'enseignement de la théologie<sup>56</sup>.

La châtellenie d'Audenarde et ses amis tentèrent à nouveau un coup contre la députation, dont les falsifications dans la confection des représentations étaient désormais démontrées, pendant que la ville de Gand se trouvait déjà divisée en cette année 1782 entre ceux qu'on appelait Romains et ceux qu'on appelait Impériaux<sup>57</sup>. La tolérance constituait toutefois un point de litige important entre les deux soi-disant partis. Sous la plume du publiciste Michiels et dans les pages du *V.J.* la tolérance, même dans son sens le plus large, fait figure d'élément essentiel du courant josphiste éclairé en Flandre. Pour celui-ci une nouvelle ère vient de naître et s'établit à mesure que les réformes de Joseph II se poursuivent. Les yeux dirigés vers l'avenir et vers les réformes dans les pays héréditaires, le *Vlaemschen Indicateur* voyait s'accomplir une grande révolution dont la tolérance était un des piliers, lorsqu'il écrivait en 1785: « L'astre solaire de la tolérance et de la bienfaisance, le soleil du grand Joseph II vient de se lever. L'homme recouvre enfin les droits les plus sacrés de l'humanité par les efforts de l'auguste Prince qui a élevé la qualité de l'homme au-dessus de l'esclavage »<sup>58</sup>.

\*  
\*\*

### La réception de l'idée et de l'édit de tolérance de 1781

L'exemple de la Flandre ne permet pas de circonscrire cette réception d'une manière précise. L'édit « belge » était trop mutilé pour le permettre. Les réactions au sein des administrations de Flandre en portent des marques, qui font oublier l'essence même de l'édit<sup>59</sup>. Certes, elles se préoccupèrent de voir nommer des non-catholiques au sein des magistrats et à des offices, mais il est difficile de savoir si cette crainte avait pour principal objet l'introduction de protestants ou la perte d'une

<sup>56</sup> E. HUBERT, *Correspondance de B.J. Dotrengé, agent du Prince-Evêque de Liège auprès de la Cour de Bruxelles (1781-1794)*, Bruxelles, 1922, p. 9, Dotrengé à Chestret, le 10 février 1782. Le 29 novembre, le VI publia des lettres de Joseph II et du Pape sur la suppression de couvents.

<sup>57</sup> L. DHONDT, o.c. « *Les Lumières...* ».

<sup>58</sup> VI, le 12 mars 1785.

<sup>59</sup> Le 1<sup>er</sup> mai 1782, un deuxième décret vint compléter l'édit du 12 novembre. Il entendait tranquilliser les esprits sur les points de l'introduction de protestants dans la magistrature et les dangers « d'apostasie, de séductions de scandale ». *OPBA*, X, p. 153.

position acquise. Le fait qu'ils accordaient peu ou pas d'importance à l'admission de ces mêmes protestants au sein des métiers plaide cependant en faveur de la deuxième hypothèse. Pour mesurer l'importance accordée à l'édit dans ces milieux nous disposons de deux indications majeures. D'abord, nonobstant le fait que l'édit constituait une atteinte indéniable aux « lois fondamentales », les « constitutionnels » ont sensiblement hésité et même renoncé à saisir cette occasion pour crier à « l'infraction à la constitution ». La châtellenie d'Audenarde saisisrait bien une faute de procédure semblable (et déjà suggérée, sinon provoquée) pour lancer une grande offensive contre la députation des Etats, laquelle ne fut sauvée par le gouvernement que par un « décret de silence »<sup>60</sup>. La question de la tolérance y restait cependant tout à fait étrangère. D'autre part on constate que la représentation de la députation — qui répondait aux craintes des magistrats — ne rencontra pas d'opposition notable en dehors du clergé et ceci en dépit de son contenu et de sa forme inattendus et irrespectueux des avis reçus.

Le clergé se trouva divisé, sinon sur l'essence même de l'édit, du moins sur l'opportunité de s'y opposer avec vigueur. Les évêques de Bruges et de Gand n'ont pas montré la même ardeur que celle dont témoignent les lettres signées par les assemblées de leurs clergés. Toutefois, l'on constate que dès les premières réformes joséphines, la politique de l'empereur se heurta à un front des éléments du clergé représenté aux Etats, des évêques et de l'Université de Louvain.

L'heure n'était pourtant plus à une intolérance archaïque, gardienne de la foi face au protestantisme. La crainte pour l'ordre public et — sous les plumes de plusieurs évêques et de leur clergé et même de quelques administrations — celle de voir proliférer la « philosophie », l'« athéisme » la débauche et l'indifférence l'emportent de beaucoup dans les divers avis et représentations. A les en croire, ce dernier danger paraît avoir été bien plus imminent et effroyable que celui que présentait un protestantisme en somme marginal. Plusieurs fois aussi est exprimée la crainte de voir l'Eglise perdre sa *position institutionnelle* privilégiée et le quasi-monopole de la pratique religieuse, qui devait en être le fruit<sup>61</sup>.

Les cris d'enthousiasme semblent avoir été rares. Ils s'inspiraient des retombées économiques que l'on pouvait attendre de l'édit. Mais,

<sup>60</sup> Le 20 juin 1782. L. DHONDT, *Revolutionaire bewegingen in Vlaanderen (1780-1790). Inleiding tot de studie van de crisis van het Ancien Régime*, Gand, 1972 (mémoire de licence inédit), II, pp. 222-226. OPBA, XII, pp. 170-172.

<sup>61</sup> « Tout ceci n'est que l'annonce d'une future destruction de nôtre religion et constitution Belgique ». MALINGIE, o.c. *Verba...*, p. 153, 28 novembre 1781.

comme dans le cas des réactions négatives, il faut tenir compte de la relative ignorance dans laquelle semble avoir été la plus grande partie de la société quant à la parution et quant au contenu de l'édit.

Le *Vlaemschen Indicator*, un périodique de Gand qui paraissait en flamand et qui rencontrait un vif succès, appuya ouvertement l'édit de tolérance de Joseph II. Son enthousiasme avait cependant des motifs plus profonds que ceux que pouvait inspirer l'édit du 12 novembre. L'*Indicator* en appelait en effet à une tolérance plus élargie. Il se montra un précurseur, non seulement en publiant et en louant le contenu de l'édit « allemand », bien avant l'« édit belge », mais en promouvant l'idée d'une tolérance plus générale. Dans le commentaire cité sur une autre ordonnance « allemande » de l'empereur, le périodique en appela à une tolérance égalitaire en droit, en l'occurrence devant la justice. L'*Indicator* lui donna le nom de « tolérance civile », terme qu'a utilisé Neny, lui aussi, mais dans un sens beaucoup plus restreint et ambigu. La « toilette » que fit le chef-président du texte initial de l'édit, trahit d'une manière plus essentielle l'original. Cette refonte de l'édit josphin et sa publication restreinte semblent toutefois avoir influencé dans une large mesure la nature et l'ampleur des réactions à et contre l'édit de tolérance.



# L'Edit de Tolérance et ses implications pour la communauté protestante d'Ostende

Hugh Robert BOUDIN

(Faculté de théologie protestante, Bruxelles)

Le propos de cette communication est double: d'abord examiner la création de la communauté protestante d'Ostende, comme application du Décret de Tolérance et ensuite replacer cette initiative dans le cadre des événements internationaux de l'époque.

En tournée aux Pays-Bas du 31 mai au 27 juillet 1781 l'Empereur Joseph II eut son attention attirée sur les avantages qui naîtraient pour Ostende du libre exercice du culte protestant<sup>1</sup>.

C'est le consul de Grande-Bretagne, Sir John Peter, qui eut la témérité de lui demander la permission de fonder une chapelle protestante. Le précédent invoqué était celui du culte célébré dans l'Établissement anversois de la Hanse, dont l'aumônier était subsidié par les États-Généraux des Pays-Bas<sup>2</sup>. L'Empereur écouta « avec une bonté condescendante, s'exprimant « comme un authentique philosophe », promit de prendre une décision à ce propos<sup>3</sup>.

L'appui financier des Protestants résidant à Ostende et la libre disposition de la demeure du consul comme chapelle provisoire permettaient de mener à bien le plan de Sir John<sup>4</sup>. D'autant plus qu'il avait reçu des informations de Vienne annonçant que l'Empereur conformé-

<sup>1</sup> E. HUBERT, *Le Voyage de l'Empereur Joseph II dans les Pays-Bas (31 mai 1781 - 27 juillet 1781)*, Bruxelles, 1900, p. 48, 394 et 395.

<sup>2</sup> Présence admise « par une connivence immémoriale, dont on ignore l'origine », mais regrettée par Joseph Wellens, évêque d'Anvers.

E. HUBERT, *Étude sur la condition des Protestants en Belgique depuis Charles-Quint jusqu'à Joseph II*, Bruxelles, 1882, p. 129. Cette tolérance accordée sans prescriptions légales constituait une garantie pour la liberté des catholiques dans les Provinces-Unies, cfr J.B. DU BUY, *De Geschiedenis van den Brabandschen Olijfberg*, Bruxelles, 1960, p. 143.

<sup>3</sup> Lettre de Peter à Stormont, 13 juin 1781; Public Record Office, Londres (P.R.O.) Foreign Office (F.O.) 26/1.

<sup>4</sup> Idem, 31 octobre 1781, *ibidem*.

ment aux principes d'une bonne administration désirait que dans tous ses états héréditaires, les Protestants puissent jouir d'une liberté parfaite et des mêmes droits que les Catholiques romains à l'exception cependant du culte public <sup>5</sup>.

Un synchronisme favorable allait renforcer les chances de réussite. En effet, la reconnaissance d'Ostende comme port franc proclamée le jour de l'entrée de l'Empereur dans cette ville pouvait inciter des commerçants protestants à s'y installer. Le consul Peter voyait Ostende devenir « un entrepôt des manufacturiers britanniques » <sup>6</sup>.

L'offre de la résidence consulaire comme lieu de culte éveilla la vigilance des autorités, car trop souvent les consuls émettaient des prétentions abusives. Un tel privilège préluait à l'exterritorialité des chapelles étrangères, un des éléments constitutifs de l'immunité diplomatique moderne.

Malgré les réticences de sa chancellerie, Joseph II n'en poursuivit pas moins son projet. Sir John vit la confirmation de ses espoirs dans une note reçue d'un correspondant anonyme de Vienne qui citait le texte du *Tolcranzpatent* d'octobre 1781 <sup>7</sup>. Cependant deux ans s'écoulèrent après la publication du 1<sup>er</sup> décret de Tolérance par les Gouverneurs-généraux des Pays-Bas autrichiens avant que les protestants d'Ostende ne prissent les mesures en vue de jouir de la nouvelle tolérance civile <sup>8</sup>.

Mais, une fois la décision prise, les phases de l'opération se déroulèrent à un rythme accéléré, entraînant dans cette précipitation le magistrat d'Ostende lui-même. Une première réunion eut lieu le 18 décembre 1783 à l'Hôtel anglais d'Ostende pour ériger officiellement la communauté et appeler un ministre, John Trevor, docteur en théologie, desservant de la paroisse d'Otterhampton dans le Somerset. Une commission provisoire composée de Guillaume Herries, de James Falls et de Jasper Atkinson junior fut chargée de mettre au point le contrat pastoral et de trouver un lieu de culte idoine.

Moins d'une semaine plus tard, cinq administrateurs définitifs furent élus en la personne de Sir John, John Buchanan, James Falls, Jasper Atkinson jr. et George Dyer président.

<sup>5</sup> Note datée de Vienne, 5 septembre 1781, transmise le 6 septembre 1781 par Peter à Stormont, *ibidem*.

<sup>6</sup> Lettre de Peter à Stormont, 16 juin 1781, *ibidem*.

<sup>7</sup> Note datée de Vienne 17 octobre 1781, transmise le 10 novembre 1781 par Peter à Stormont, *ibidem* F.O. 26/2.

<sup>8</sup> *Recueil des Ordonnances des Pays-Bas autrichiens, Troisième série 1700-1794*, Tome XII contenant les Ordonnances du 10 janvier 1781 au 23 décembre 1786. Bruxelles, 1910, pp. 89-90.

La nomination du Dr Trevor comme pasteur résidentiel à concurrence d'un salaire annuel de cent guinées et d'une participation au casuel fut doublée par celle d'un secrétaire Martin Rodda. Le lieu de culte précédemment utilisé comme sanctuaire protestant par le 37<sup>e</sup> Régiment de ligne britannique en garnison à Ostende fut loué et approprié pour la célébration des offices.

L'aménagement fut mené bon train et le premier culte fut célébré le dimanche 11 janvier 1784. Ce n'est que trois jours plus tôt soit le 8 janvier que les protestants présentèrent une requête au magistrat d'Ostende l'avertissant tout simplement qu'en conformité du décret du 17 octobre 1781 ils avaient élu un pasteur et qu'un appartement situé à la rue Saint François leur servait de lieu de culte, en attendant que la saison leur permette de construire une chapelle<sup>9</sup>. Ils promettaient de diriger l'institution ainsi créée d'une manière digne du privilège « aussi glorieux pour le souverain qui l'accorde, que précieux aux protestants qui sous ses auspices doivent en jouir »<sup>10</sup>.

Le lendemain 9 janvier le magistrat A. de Grijsperre, fort diligent, demanda de préciser le nombre de familles désirant exercer le culte à l'emplacement mentionné. Le consistoire réagit immédiatement et remit aux autorités une liste de 113 protestants. A l'assemblée extraordinaire du magistrat d'Ostende une autorisation officielle leur fut accordée. Mais il leur fut aussi rappelé que la construction d'une chapelle devait se conformer à l'article 3 du décret du 12 novembre c.à.d. ne présenter aucune apparence extérieure d'église, ni cloche, ni clocher. Pour se garantir contre toute surprise le magistrat se réserva le droit d'en approuver le plan. Leur souci de la légalité poussa les administrateurs à demander le 13 janvier copie des ordonnances impériales concernant les protestants. Or, le comte de Neny avait précisé par lettre particulière que l'Empereur ne désirait pas de publication de l'Edit de Tolérance<sup>11</sup>.

Les autorités municipales ne donnèrent pas directement satisfaction aux requérants, mais reprirent dans leur réponse les points principaux des décrets du 12 novembre et du 15 décembre 1781. *Stricte dictu* l'érection de l'Eglise protestante d'Ostende ne répondait pas aux prescriptions du décret de Tolérance du 12 novembre 1781. En effet, l'article 2 précise qu'il s'agit « de l'une des deux religions connues sous le nom de protestantes » c.à.d. les confessions réformée et luthérienne<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Le texte de cette requête est reproduit dans J. DE SMET, *Le Culte protestant à Ostende en 1784* dans *Annales de la Société d'Emulation de Bruges*, t. LXXX, 1937, pp. 145-150.

<sup>10</sup> J. DE SMET, *op. cit.*, p. 147.

<sup>11</sup> E. HUBERT, *Etude ... op. cit.*, p. 113.

<sup>12</sup> *Recueil ... op. cit.*, p. 90.

Or, le mandat confié au pasteur Trevor, inscrit au diocèse de Bath et Wells, était bien d'assurer le culte selon les rites de l'Eglise établie d'Angleterre. D'ailleurs l'attention des autorités ne fut pas attirée sur ces finesses ecclésiastiques. Systématiquement l'Eglise fut intitulée protestante. Elle réunissait en son sein des croyants de dénominations différentes en une concentration pan-protestante.

Informée des limites de ses droits, la communauté choisit un emplacement de cimetière hors de la porte occidentale de la ville<sup>13</sup>, établit un tableau des frais du casuel et organisa la publication des bans de mariage au cours de trois cultes dominicaux consécutifs.

L'assemblée générale des membres convoquée le 9 mars 1784 prit acte de l'achèvement du mandat du consistoire et le 13 du même mois en renouvela la composition par la nomination de Guillaume Herries, John Hunt, John William Kerr, Edouard Mac Cullock, Thomas Hayman, John Kirkpatrick, Simon Tamm, James Bodan et James Ward.

La première tâche du nouveau conseil fut d'élaborer un nouveau règlement concernant le mariage conformément à l'édit impérial du 28 septembre 1784. D'autres mesures furent prises comme la construction d'un mur d'enceinte autour du cimetière et l'acceptation du don de G. Herries d'un terrain situé dans la nouvelle ville pour l'église à construire quand les fonds nécessaires seraient assurés et l'autorisation officielle obtenue<sup>14</sup>.

La paroisse exprima sa satisfaction pour la façon dont Trevor s'acquittait de sa tâche publique. Les registres paroissiaux retrouvés aux archives de la Guildhall Library de Londres nous livrent une idée de l'activité pastorale<sup>15</sup>. Entre le 6 janvier 1784 et le 10 juin 1794, 725 actes ecclésiastiques furent enregistrés c.à.d. que pendant dix ans et demi le pasteur a célébré un acte tous les cinq jours. Si l'on y ajoute les deux cultes célébrés chaque dimanche nous obtenons un total général de 1.290 célébrations. Précisons qu'il y eut 227 baptêmes, ce qui reflète la jeunesse de la paroisse; 166 mariages et 332 enterrements parmi lesquels nous relevons 79 enfants morts avant l'âge de cinq ans et 30 matelots

<sup>13</sup> Trevor affirme qu'avant son arrivée les protestants décédés étaient enterrés avec beaucoup d'indécence soit parmi les remparts soit dans un endroit prévu pour recevoir les carcasses d'animaux: Mémoire adressé aux Lords Commissioners of His Majesty's Treasurer, P.R.O., F.O. 26/9.

<sup>14</sup> Lorsqu'il fut question en 1816 de mettre un local à la disposition de l'Eglise protestante d'Ostende le Maire, après une longue correspondance avec le Gouverneur de la Province, « redécouvrit » ce terrain situé rue de Babylone (Archives de l'Etat, Bruges, M.A. 1895).

<sup>15</sup> The Registers of the Protestant Parish of Ostend in the Austrian Netherlands comportent quatre volumes: Guildhall Library, Londres MS 10457/1 à 4.

morts en mer ou noyés à la côte. 1.454 personnes (hommes, femmes et enfants) sont cités dans les registres. Elles constituent 113 cellules familiales, c'est-à-dire père, mère et enfants, les familles nombreuses n'étant pas rares. La plupart des individus sont notés comme « bourgeois, résidents, domiciliés ou nés à Ostende ». Anvers, Bruxelles et Gand figurent également parmi les lieux de naissance. Selon les origines nous notons des Allemands, Américains, Anglais, Danois, Ecossais, Gallois, Irlandais, Norvégiens, Suédois et Suisses. Bien que la langue véhiculaire fût l'anglais, tous ces croyants se retrouvaient sous l'égide de l'Eglise protestante d'Ostende. En fait le hinterland ecclésiastique dépassait Ostende, desservant par exemple les protestants de Dunkerque, sauf erreur dépourvus de pasteur à cette époque, mais où résidaient nombre de négociants et corsaires américains. Dans les Pays-Bas autrichiens, le rayon d'action du Dr Trevor s'étendait jusqu'à Bruxelles, où il bénit le mariage de la fille du vicomte Torrington, ministre plénipotentiaire de Grande-Bretagne. Evénement mondain auquel assista le Comte Barbiano de Belgiojoso, que le père de la mariée avait probablement connu en poste à Londres comme ambassadeur autrichien. L'exemple ostendais incita les protestants de Bruxelles estimés au nombre de 500 d'introduire une pétition au Roi de Grande-Bretagne pour obtenir un subside complémentaire aux dons des fidèles en vue d'organiser le culte protestant à Bruxelles<sup>16</sup>. Il semble qu'aucune suite n'y fut donnée.

\*  
\*\*

Pourquoi la communauté d'Ostende peut-elle revendiquer notre attention ?

D'abord, elle constitue une nouvelle création. Selon toute vraisemblance les protestants ne s'étaient guère maintenus à Ostende depuis la capitulation du 20 septembre 1604 après la levée du siège mémorable.

Les autorités des Pays-Bas autrichiens avaient laissé vivre la petite minorité protestante dispersée sur leur territoire. Pourvu que les protestants régnicoles respectassent les lois du pays, qu'il s'abstinsent de l'exercice public de leur religion, les autorités consentirent à fermer les yeux sur leur présence.

D'ailleurs le statu quo ainsi obtenu permettait aux protestants d'exister sans trop de difficultés. Les réformés jouissaient de certaines facilités : les Anversois furent successivement desservis par seize pasteurs de 1652 à 1781<sup>17</sup>, les Bruxellois avaient la ressource d'utiliser

<sup>16</sup> Pétition datée du 10 juillet 1786 et signée par 96 personnes, P.R.O., F.O. 26/8.

<sup>17</sup> J.B. DU BUY, *op. cit.*, p. 203.

les services des aumôniers de la chapelle de l'ambassade des Provinces-Unies<sup>18</sup>. A Furnes, Menin, Namur, Termonde, Tournai et Ypres les protestants avaient la possibilité de se joindre aux communautés ecclésiastiques des garnisons instaurées par le Traité de la Barrière. En Flandre, dans le Hainaut et au Limbourg quelques communautés subsistant du temps de la Réforme se maintenaient coûte que coûte.

Mais c'est la toile de fond politique qui donne à l'Eglise protestante d'Ostende tout son relief. Quelle était donc la situation internationale à cette époque ?

La déclaration du 4 juillet 1776 publiée par les colonies britanniques d'outre-Atlantique provoqua la guerre de l'indépendance des Etats-Unis. La Grande-Bretagne, par simple décret de son Amirauté, déclara le blocus pour empêcher le ravitaillement des Etats-Unis, non seulement en munitions, mais en bois de construction, goudrons, graines et légumes. Cependant les forces navales insuffisantes rendirent le blocus inefficace.

La liberté de navigation pour les Etats neutres, posée par la France en juillet 1778, fut suivie par un acte russe selon lequel les vaisseaux neutres pouvaient naviguer librement de port en port, sur les côtes des nations en guerre et que les effets appartenant aux sujets des puissances en guerre seraient insaisissables sur les navires neutres, à l'exception des marchandises de contrebande, c'est-à-dire armes et munitions.

De 1780 à 1783 neuf Etats, soit le Danemark, les Deux-Siciles, l'Espagne, la France, le Portugal, les Provinces-Unies, la Prusse, la Suède et l'Autriche adhèrent à la Ligue de la neutralité maritime des pays non-belligérants.

L'absence de répercussions sur notre commerce national n'allait pas durer. L'extension du conflit amena un changement notable. La France décida le 6 février 1778 de conclure un traité d'alliance avec la jeune république étoilée représentée par Benjamin Franklin. L'affinité familiale des Bourbons y entraîna l'Espagne en juin 1779. Pour empêcher les Provinces-Unies de profiter du commerce neutre, l'Angleterre leur déclara la guerre le 20 décembre 1779. Ainsi notre pays se trouvait au carrefour même du conflit.

Ostende, le petit port de pêche insignifiant qui avait connu une prospérité relative pendant la brève existence de la « Compagnie Impériale et Royale des Indes » redevint un centre du trafic maritime international, où l'apport protestant ne fut pas négligeable. Deux chiffres

<sup>18</sup> E. TRACHSEL, *Clartés sur le XVIII<sup>e</sup> siècle* dans *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme belge*, IV/3, p. 191.

illustrent cette progression: en 1778, 81 entrées de navires furent enregistrées dont 25 vaisseaux battant pavillon impérial; en 1781 après l'obtention de la franchise portuaire quelque 3.000 vaisseaux touchèrent Ostende dont 1.995 sous pavillon national.

Devant cet état de choses, un Comité du Commerce fut constitué, dont les conseillers Delplancq et de Grijsperre furent les membres les plus actifs<sup>19</sup>. Ils insistèrent sur le droit des vaisseaux appartenant aux sujets de l'Empereur et Roi naviguant sous pavillon indigène de transporter des marchandises innocentes, c'est-à-dire qui n'étaient pas de contrebande, appartenant à des sujets des nations belligérantes. Ils ne manquèrent pas de souligner qu'il n'était nullement question d'admettre une distinction entre les anciens et les nouveaux sujets de Sa Majesté « attendu que dans tous les traités connus le mot de sujet possédait le sens le plus large »<sup>20</sup>.

Le nombre d'étrangers admis à la bourgeoisie d'Ostende avait considérablement augmenté. L'empereur accédant à la demande du magistrat local, fixa en date du 25 avril 1781 les frais administratifs à douze florins et douze sols au profit de la table des pauvres et de l'hôpital<sup>21</sup>. Cette mesure officielle ne doit pas cacher le trafic pratiqué pour obtenir la bourgeoisie pour des personnes même absentes des Pays-Bas. Certains s'en faisaient même un métier. Un homme à la journée, porteur de procurations, pouvait obtenir simultanément plusieurs certificats de bourgeoisie.

Le dernier conflit important de l'Ancien Régime fut l'occasion pour les pays européens continentaux de naviguer sans se soumettre à ce qu'on appelait alors « la tyrannie des mers » de la flotte anglaise et d'appliquer le principe « pavillon neutre — marchandise neutre » au commerce maritime.

La déclaration de guerre de la Grande-Bretagne aux Provinces-Unies évinça ces dernières, véritables voituriers maritimes de l'Europe dans le transport transocéanique.

L'heure de la prospérité d'Ostende avait sonné, car de nombreuses firmes s'y installèrent. Leurs bureaux comptaient souvent de 20 à 30 commis, et 40 à 50 ouvriers travaillaient dans leurs entrepôts<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> La composition du « Comité du Commerce » est donnée par L. RONKARD, *Les Répercussions de la guerre américaine d'indépendance sur le commerce et le pavillon belges* dans *Communications de l'Académie de Marine de Belgique*, tome VII, 1953, p. 57.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>21</sup> Décret de l'Empereur concernant l'admission des étrangers à la bourgeoisie d'Ostende, dans *Recueil*, *op. cit.*, pp. 31, 32.

<sup>22</sup> V. FOUTRY, *Merkwaaardige bladzijden uit de geschiedenis van Oostende*, Anvers 1938, p. 48.

Or, nous retrouvons les mêmes personnes dirigeant les comptoirs commerciaux et bancaires et assurant des responsabilités consistoriales à l'Eglise protestante d'Ostende. Ne pouvant traiter tous les personnages identifiés nous ne citerons que les plus importants.

Guillaume Herries, d'origine écossaise, fut dès le début un des piliers de l'Eglise; il était le généreux donateur du terrain pour une nouvelle chapelle. Dès le 15 avril 1782 il avait ouvert une banque pour faciliter les opérations financières du trafic portuaire. La même année il prit la relève de la « Chambre impériale d'assurances », dissoute en 1780, en instituant la « Compagnie d'assurance de la Flandre autrichienne » à laquelle il associa le banquier Walckiers<sup>23</sup>. Ce tandem Herries-Walckiers lança également la « Banque particulière dans les Pays-Bas autrichiens » qui ressemblait beaucoup à une institution bancaire moderne, opérant aussi bien pour les marchands que pour les particuliers, avec la possibilité d'escompte, de dépôts, de virements et de comptes courants. Le capital initial de 500.000 fr passa à 2 millions en 1784. Cette banque disposait en outre d'agences à Bruges, Bruxelles et Gand.

Guillaume Herries avait fondé la « Herries, Keith et Cie » en s'associant à un autre coreligionnaire ostendais Georges Keith dont la fortune était estimée à 120.000 ducats en 1795<sup>24</sup>. Une firme de la même dénomination existait à Barcelone. Elles faisaient partie de la banque multinationale « R. Herries et Cie » de Londres aux destinées de laquelle présidait Sir Robert Herries<sup>25</sup>, dont la sœur habitait Ostende, épouse de Sir John Peter, le consul britannique.

Parmi les notables de la communauté figuraient quatre consuls: James Adamson, des Etats-Unis d'Amérique, Auguste Wieland d'Espagne, George Gregoire des Provinces-Unies et Peter de Grande-Bretagne.

Deux autres protestants ostendais Walter Boyd et Jean Guillaume Kerr n'étaient pas seulement associés à Guillaume Herries, mais s'étaient établis eux-mêmes, sous la raison « Boyd, Kerr et Cie ». Cette société fut soupçonnée par les Républicains français d'être au centre du complot des banques étrangères qui, selon eux, introduisaient l'or anglais en France. Sa liquidation, décidée en 1791, fut entreprise par le caissier Antoine Grégoire Géneste, qui finira guillotiné le 21 avril 1794. Sa vie fut clôturée avant ses comptes<sup>26</sup>.

<sup>23</sup> H. LUTHY, *La Banque Protestante en France de la Révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution*, tome II, p. 657.

<sup>24</sup> Archives de l'Etat Bruges, Frans fonds 6556.

<sup>25</sup> H. LUTHY, *op. cit.*, p. 680.

<sup>26</sup> H. LUTHY, *op. cit.*, p. 661.

En mars 1790 G. Herries dut fuir en France avec les Walckiers, père et fils, qui par un étrange quiproquo voyaient une parenté entre les révolutions française et brabançonne<sup>27</sup>.

Le premier lieu de culte était situé derrière un immeuble occupé par Bine, Overman et Cie. Avec les Overman, qui formaient une véritable tribu<sup>28</sup>; avec les Romberg, dont nous reparlerons dans un instant, nous touchons les rapports entre les protestants d'Ostende, ceux de l'Eglise bruxelloise du Musée et ceux de la communauté dirigée par le pasteur Isaac-Salomon Anspach. Ils étaient pratiquement tous en relations d'affaires. Les frères Overman avaient confié la direction de leurs affaires à Ostende à Guillaume Deonna, membre de la paroisse ostendaise, dont la famille, originaire de Gueldre, avait obtenu la bourgeoisie de Genève en 1722. Les frères Overman accompagnèrent en mai 1786 une délégation de négociants genevois de Bruxelles pour obtenir l'appui de l'Empereur contre l'administration chicanière des Pays-Bas<sup>29</sup>. La supplique, remise personnellement à Joseph II, suscita chez lui une réaction positive, car il estimait que « favoriser le commerce du transit consistait en une des mesures les plus importantes »<sup>30</sup>.

Comme la paix de Versailles des 2 et 3 septembre 1783 entre l'Espagne, la France et les Provinces-Unies, alliées des Etats-Unis, et l'Angleterre avait ralenti le commerce maritime d'Ostende, la même députation sollicita de l'Empereur la liberté de commerce avec l'Inde à partir d'Ostende. Les expéditions menées sous pavillon français vers le Bengale, les côtes de Coromandel et du Malabar avaient prouvé leur rentabilité.

L'opposition de Barbiano de Belgiojoso ne fut pas étrangère à l'avortement de la « Société Maritime pour le Commerce avec les Indes », preuve supplémentaire de l'esprit d'entreprise du groupe ostendo-bruxellois.

Quant à Romberg c'est presque un mythe. Ce Westphalien fonda une série de maisons « Romberg Frères », puis « F. Romberg et Fils » et « Henry Romberg, Bapst et Cie » à Bordeaux. Romberg est censé avoir eu une centaine de navires en mer. Il importait le sucre des Antilles, pratiquait la traite des noirs et fournissait à la marine française des matériaux de construction navale. Il semble être passé maître en l'art de masquer ses navires pour pratiquer le commerce neutre et éviter le contrôle de la flotte britannique<sup>31</sup>. Qui citer encore?

<sup>27</sup> H. LUTHY, *op. cit.*, p. 662.

<sup>28</sup> E. TRACHSEL, *op. cit.*, p. 189.

<sup>29</sup> J. FELDMANN, *Die Genfer Emigranten von 1782-83*, Zurich, 1952, p. 72.

<sup>30</sup> Secrétairerie d'état et de guerre, registre 310 folio 32. Archives Générales du Royaume, Bruxelles.

Auguste Wieland, le négociant protestant, qui en l'an VI devint maire d'Ostende, et en 1816 membre des Etats provinciaux<sup>32</sup>. Henri Frédéric Belleruche qui, après avoir pratiqué le négoce à Ostende, se fixa à Bruxelles et fut déclaré éligible au Parlement belge<sup>33</sup>. Il nous a été possible d'identifier une vingtaine de négociants importants dont le chiffre d'affaires était considérable. Une autre métier bien représenté était celui d'aubergiste. A Dunkerque, à cette même époque, on constate une augmentation marquante de fortune parmi cette profession<sup>34</sup>.

Il est temps de conclure. Ostende fut une ville où la fermentation commerciale la plus extraordinaire a placé l'application du Décret de Tolérance devant une toile de fond économique. Celui-ci s'insère d'ailleurs dans un ensemble de mesures destinées à promouvoir le commerce, tant pour l'obtention de la bourgeoisie que pour les facilités accordées à la construction de maisons et d'entrepôts, notamment par la dispense d'utiliser des membres des corps de métiers ostendais.

La mer et le commerce maritime exerçaient fort probablement l'attrait fascinant de la nouveauté sur l'Autrichien d'Europe centrale qu'était Joseph II. Sa curiosité toujours en éveil avait trouvé une excellente combinaison entre « son respect pour la religion et les mœurs, base de toute société civile et son mépris pour les préjugés avilissants, malheureux restes des temps barbares ». A Ostende il voyait s'harmoniser les grands avantages qui naissent d'une vraie tolérance à ceux, plus substantiels, d'une prospérité générale, en autorisant l'établissement de négociants protestants désormais admis à célébrer leur culte sans ostentation.

Joseph II mettait un sceau à sa tâche de législateur en appliquant d'une manière exemplaire ce que Voltaire avait si bien exprimé. « Liberté de conscience et liberté de commerce, Monsieur, voilà les deux pivots de l'opulence de l'Etat »<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Lettre d'Alleyne Fitz-Herbert à Stormont 3 août 1781: F.O. 26/2, P.R.O.

<sup>32</sup> Dans *Le Drame révolutionnaire et napoléonien à Ostende*, Ostende, 1928, G. SOYER affuble A. Wieland du titre de président du Synode évangélique. Ce négociant fut membre du consistoire d'Ostende de 1816 à 1826.

<sup>33</sup> Un Frédéric Belleruche est cité dans V.M. MARGHEM, *De eigenaars van onroerende goederen te Kiekskerke ca. 1840*, dans *Ostendiana II. Jaarboek van de Vlaamse Vereniging voor Familiekunde*, Ostende 1975.

<sup>34</sup> A. CABANTOUS, *Mutations économiques et sociales de Dunkerque pendant la guerre d'Amérique*, dans *Revue du Nord* n° 246, juillet-septembre 1980, p. 588.

<sup>35</sup> Lettre de Voltaire à Pierre-Samuel Dupont, 16 juillet 1770 dans VOLTAIRE, *Lettres choisies*, n° 329, vol. II, Paris 1946, p. 163 citée par R.M. VERTOMME, *La vie de la Loge « Les Trois Niveaux » établie à l'Orient d'Ostende depuis 1784*, vol. I, pp. 38, 39.

# L'opposition des Etats de Hainaut à la liberté religieuse en 1578 et en 1781

Marie-Thérèse ISAAC  
(Université de l'Etat à Mons)

Le 12 novembre 1781, une ordonnance de LL.AA.RR. les Gouverneurs Généraux rend applicable dans les Pays-Bas l'Edit de Tolérance de Joseph II donné à Vienne le 13 octobre<sup>1</sup>. Le 15 décembre suivant, un nouveau décret complète le premier par des dispositions pratiques<sup>2</sup>.

Les exposés précédents ont montré qu'un mouvement d'opposition s'est organisé rapidement sur des bases théologiques et politiques; une réaction positive s'est également manifestée. Des corps constitués prennent position, des pamphlets se répandent, pour ou contre l'Edit. Ces mouvements en sens divers gagnent même la Principauté de Liège, territoire étranger et que son statut ecclésiastique semblerait placer en dehors du débat<sup>3</sup>.

Quelques semaines après la promulgation, les états de Hainaut formulent officiellement dans une *Représentation*<sup>4</sup> adressée à Joseph II leur opposition à toute tolérance religieuse. Cet écrit, rédigé en un style respectueux, mais ferme, rappelle au souverain la promesse faite lors

<sup>1</sup> Edition dans P. VERHAEGEN, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, 3<sup>e</sup> série, t. 12, Bruxelles, 1910, pp. 89-90. — Voir aussi J. LECLER, s.j., *Liberté de conscience. Origines et sens divers de l'expression* dans *Recherches de Science Religieuse*, t. 54, 1966, pp. 370-406, en particulier le point IV qui concerne les Pays-Bas au XVI<sup>e</sup> siècle.

<sup>2</sup> P. VERHAEGEN, *ib.*, pp. 105-106.

<sup>3</sup> R. CRAHAY, *Réactions « Liégeoises » à l'Edit de Tolérance (1781-1782) dans Livres et Lumières au Pays de Liège (1730-1830)*, Liège, Desoer, 1980, pp. 85-117.

<sup>4</sup> *Représentation des Etats de Hainaut, Du 5 Janvier 1787 [1782], présentée à S.M. le 11 du même mois, sur la teneur de la Dépêche de Leurs A.R. du 12 Novembre 1781 par rapport à la tolérance de la Religion*, s.l.s.d. Cet acte sera ci-après désigné sous le nom de *Représentation*. L'erreur de date est vraisemblablement due au fait qu'en 1787 le montois N.J. Bocquet, imprimeur des états et de la ville, reproduit toute une série d'actes et de brochures, tant du XVI<sup>e</sup> que du XVIII<sup>e</sup> siècle, concernant la religion et que notre exemplaire remonte, selon toute vraisemblance, à cette réédition. Exemplaire utilisé: Mons, Bibliothèque Universitaire, Cat. 68S1, Portefeuille 37.

de son avènement, le 30 novembre 1780, de prendre en considération tout conseil, tout avertissement que ses sujets lui soumettraient. Ceux-ci se déclarent du reste persuadés que la *Représentation* d'aujourd'hui ne peut être que favorablement accueillie, car elle vise le bien des sujets de Sa Majesté.

Dès le début du texte, le cadre de l'argumentation nous est fourni : c'est celui des querelles religieuses dans les Pays-Bas du XVI<sup>e</sup> siècle. La position actuelle des états de Hainaut s'inscrit donc dans une politique qui est la leur depuis cette époque et qui lie indissolublement leur fidélité à la couronne et à la foi catholique avec la volonté de maintenir la paix. Nous devons comprendre que celle-ci serait compromise par le libre exercice du culte protestant, véritable trahison envers le roi comme envers Dieu. Le ton est ainsi donné : la couronne, la religion catholique et la paix forment un ensemble dont l'un des éléments ne peut être modifié sans risque de bouleversement.

L'analogie entre les deux situations, celle du XVI<sup>e</sup> et celle du XVIII<sup>e</sup> siècle, est tellement frappante que les états de Hainaut, tout au long des cinq pages que compte la *Représentation*, vont utiliser les données du XVI<sup>e</sup> siècle, non seulement comme base pour leur argumentation, mais aussi comme modèle pour leur conduite. Fait plus troublant encore, tous les actes politiques invoqués en janvier 1782 sont repris directement à un écrit analogue, l'*Advertissement*, que les mêmes états de Hainaut avaient adressé aux états généraux en 1578, en réponse à une proposition de « Paix de Religion » émanant de cette assemblée et dont ils ne voulaient pas<sup>5</sup>.

C'est pourquoi, on a choisi ici d'éclairer le contexte de cette opposition au XVI<sup>e</sup> s., car il apparaît à l'évidence que les deux affaires ne peuvent être dissociées. La comparaison entre les situations politiques et les réactions des organes consultatifs nous montrera qu'entre ces deux dates, 1578 et 1781, les positions n'ont pas changé. Pour ce faire, il faut donc analyser les actes juridiques et l'évolution, souvent ambiguë, des idées qui ont amené les états de Hainaut à repousser avec détermination, dès 1578, toute idée de liberté des cultes.

\*  
\*\*

Cela nous amène à rappeler les événements politiques dont l'*Advertissement* fut la conséquence et à les éclairer dans la perspective de la

<sup>5</sup> *L'Advertissement et Responce des Estats de Haynault sur la requeste faite pour la liberté de la Religion, et l'exercice d'icelle, s.l., 1578* (voir p. 118). Cet acte sera ci-après désigné sous le nom d'*Advertissement*.

tolérance religieuse. Le premier acte politique auquel se réfèrent l'*Advertissement* et la *Représentation* est la *Pacification de Gand*. Conclue le 8 novembre 1576 entre les états généraux des Pays-Bas d'une part, Guillaume d'Orange et les états de Hollande, de Zélande et leurs associés de l'autre, la *Pacification*<sup>6</sup> devait, dans l'esprit du Prince d'Orange, aboutir à la tolérance réciproque des cultes. Cela n'a pas été le cas, mais le traité a quand même eu un résultat positif ; il a suspendu toute législation sur « l'hérésie »<sup>7</sup> et assigné aux deux parties un but identique : le bien de la « commune patrie » et l'expulsion des troupes espagnoles, source de leurs misères.

Telle quelle, pourtant, la *Pacification* contient l'amorce de troubles futurs. Elle autorise provisoirement l'exercice exclusif du culte protestant dans les deux provinces du nord jusqu'à ce que, le pays redevenu calme, les états généraux prennent une décision à ce sujet. Pour la Hollande et la Zélande, c'est une condition essentielle à la négociation ; pour les catholiques, c'est une situation qu'il faut bien accepter temporairement pour s'assurer le concours des troupes de Guillaume<sup>8</sup>. Quoi qu'il en soit, le Prince d'Orange, dont les représentants ont joué un rôle capital dans la conclusion du traité, est aux yeux de la population entière, de la « généralité », auréolé d'un prestige certain, qui porte ombrage non seulement au clergé, mais à une fraction importante de la noblesse et de la haute bourgeoisie catholiques, décidés à maintenir le caractère exclusif de leur culte et toujours fidèles au Roi Catholique.

Ce dépit qu'inspire les succès de Guillaume se manifeste deux mois plus tard, le 9 janvier 1577, par l'*Union* dite de Bruxelles, souscrite par les représentants de toutes les provinces à l'exception du Luxem-

<sup>6</sup> L.P. GACHARD, *Actes des Etats Généraux des Pays-Bas 1576-1585*, Bruxelles, 1861, t. I, pp. 40-41, n° 124. Ratifiée à Mons le 26 avril 1577 : L. DEVILLERS, *Inventaire analytique des Archives des Etats de Hainaut*, Mons, 1884, t. I, p. 66, n° 157 (d'après les originaux). Le texte a été réimprimé à Mons en 1787 par N.J. Bocquet. Exemplaire utilisé : Mons, Bibliothèque Universitaire, 8076, Fugitive 2, 37/E). — Voir aussi *Opstand en Pacificatie in de Lage Landen; beidrage tot de studie van de Pacificatie van Gent* dans *Verslagboek van het tweedagse colloquium bij de vierhondertste verjaring van de Pacificatie van Gent*, Gand, Snoeck-Ducaju, 1976 : les deux points de vue, catholique et protestant, sont envisagés ; analyse sommaire dans *Archiv für Reformationsgeschichte, Beiheft: Literaturbericht*, t. 7, 1978, n° 1062.

<sup>7</sup> Le 20 août 1556, Philippe II avait publié un *Edit perpétuel* par lequel il déclarait conserver tous les édits, placards et ordonnances de Charles Quint contre « l'hérésie » : E. HUBERT, *De Charles Quint à Joseph II. Etude sur la condition des protestants en Belgique*, Bruxelles, 1882, pp. 17-33 et 36.

<sup>8</sup> E. HUBERT, *De Charles-Quint...*, pp. 40-42. — H. PIRENNE, *Histoire de Belgique des origines à nos jours*, édition in-4°, Bruxelles, La Renaissance du Livre, 1973, t. II, pp. 381-383.

bourg; elle sera ratifiée par les états de Hainaut le 26 avril suivant, en même temps que la *Pacification*, qu'elle complète tout en lui conférant une direction plus conforme aux vœux de la haute société catholique « ... pour la conservation de notre sainte foy et religion catholique, apostolique, romaine ... l'expulsion des Espagnols et de leurs adhérens ... la deue obéissance à Sa Majesté pour le bien et le repos de notre patrie... »<sup>9</sup>. Le loyalisme envers Philippe II n'empêche donc pas l'opposition à « l'oppression des Espagnolz ... barbare et tyrannique... »; cette opposition est réaffirmée d'une manière tellement vigoureuse que la Hollande et la Zélande approuvent aussi l'*Union*, tout en précisant qu'en matière religieuse, elles s'en tiennent aux termes de la *Pacification*. Celle-ci est finalement ratifiée au nom de Philippe II par don Juan d'Autriche, gouverneur des Pays-Bas, dans l'*Edit perpétuel* signé à Marche-en-Famenne le 12 février 1577 et à Bruxelles par les états généraux le 17<sup>10</sup>. Don Juan avait préalablement pris l'avis des évêques, abbés, doyens et curés des Pays-Bas ainsi que de la Faculté de théologie de Louvain et des docteurs et professeurs de droit de ladite université<sup>11</sup>. Ces autorités lui ayant déclaré que la *Pacification* ne contenait rien de contraire à la foi catholique, Don Juan s'est donc engagé, avec l'*Edit perpétuel* à en respecter les clauses et, en particulier, à ordonner le départ des troupes espagnoles. Toutefois, de leur côté, les états généraux se doivent « ... d'entretenir et maintenir ... en toutes choses ... notre sainte catholique foy... » (article 11).

Dès lors, il n'est pas étonnant que l'*Edit* ne recueille pas l'accord des deux provinces du nord, mais au contraire ravive leur suspicion envers les catholiques. Guillaume ne pouvait rester indifférent face à cette menace clairement exprimée. Craignant d'être dépassé par ses partisans les plus fougueux, ce qui aurait causé du tort à sa politique de tolérance, il s'abstient de publier l'*Edit* en Hollande et en Zélande. Son ascendant augmente quand même dans la « généralité » au fur et à mesure que la rupture entre les états généraux et don Juan s'avère inévitable<sup>12</sup>. Le 7 décembre 1577, ce dernier dont la duplicité ne fait

<sup>9</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 94, n° 285. Réimpr. à Mons par N.J. Bocquet en 1787. Ratification par les Etats de Hainaut: L. DEVILLERS, *Inventaire analytique...*, I, p. 67, n° 158.

<sup>10</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 126, n° 390. Réimpr. à Mons par N.J. Bocquet en 1787.

<sup>11</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 70, n° 212, pp. 78-79, n° 240; pp. 79-80, n° 243.

<sup>12</sup> Depuis le 24 juillet 1577, don Juan vit retiré dans la citadelle de Namur par crainte de complots contre sa personne. Les états généraux ayant intercepté une correspondance entre le Prince et son secrétaire Pedro de Escovedo, retourné à Madrid pour consultation, se rendent compte que don Juan n'a pas bonne opinion d'eux et les accuse de déloyauté envers Philippe II: L.P. GACHARD, *Analectes*

aucune doute, est officiellement déclaré ennemi des Pays-Bas<sup>13</sup>.

La situation arrange fort bien le prince d'Orange ; il y voit le moyen de rompre enfin avec Philippe II, intransigeant et lointain. Mais la noblesse catholique, qui accepte dans l'ensemble l'éviction de don Juan, continue à se méfier du prince d'Orange et de son influence grandissante. Elle accueille favorablement l'idée de remplacer don Juan par un autre prince de la maison d'Autriche, cousin de Philippe II : l'archiduc Mathias, alors âgé de 20 ans<sup>14</sup>. Les catholiques voient en lui le moyen d'être délivrés des Espagnols, tout en évitant le conflit avec Philippe II et en gardant le Prince d'Orange à distance.

\*  
\*\*

Mathias quitte secrètement Vienne et arrive à Maestricht le 28 octobre 1577. Dès le 8 décembre, lendemain de la rupture officielle avec don Juan, les états généraux proposent à Mathias le gouvernement général des Pays-Bas, sous réserve de son agrégation par Philippe II et à condition qu'il observe la *Pacification* et se soumette aux conditions énoncées par l'assemblée<sup>15</sup>.

Le 10 décembre, les états généraux donnent une nouvelle version de l'*Union* de Bruxelles. L'accent y est mis cette fois sur la tolérance religieuse. Les deux parties déclarent qu'il n'est pas dans leur intention « ... de grever ou endommager... ceulx qui, s'estans retirez de la religion catholique romaine, se sont par ladicte pacification conjoints et uniz avec eulx, comme aussy iceulx asseurent n'avoir esté ny estre leur intention de violer, grever ou endommager ceulx de ladicte religion catholique romaine, ou par aulcun attentat empescher ou desturbier l'exercice d'icelle »<sup>16</sup>.

Le 17 décembre, Mathias accepte le mandat aux conditions qui lui sont imposées par les états généraux. Toutefois, il n'obtiendra jamais l'agrément de Philippe II<sup>17</sup>.

*Belgiques*, vol. I, Bruxelles, 1830, pp. 350-352 (lettre des états généraux au Magistrat de Namur, 4 août, 1577).

<sup>13</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 295, n° 925.

<sup>14</sup> Mathias, qui avait été élevé à la Cour d'Espagne, avait, dès 1576, proposé ses services aux états généraux: H. PIRENNE, 1973, t. III, p. 15. Pour la biographie de Mathias: ADB, t. XX, 1884, col. 629-657.

<sup>15</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 296-297, n° 927.

<sup>16</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 297-298, n° 928.

<sup>17</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 301, n° 938. — Philippe II n'a jamais eu l'intention de confirmer Mathias. Sa lettre du 15 mars 1578 à Jean de Noircarmes, baron de Selles, lieutenant de sa garde, dépêché aux Pays-Bas est claire à cet égard: GACHARD, *Actes...*, I, p. 344, n° 1050 ; L. DEVILLERS, *Inventaire analytique...*, I, p. 189, n° 405, f. 27-28. Mathias quittera finalement Anvers en octobre 1581.

Quant au prince d'Orange, il a tout lieu de se réjouir : avec la seconde version de *l'Union*, la tolérance réciproque des deux cultes est en bonne voie. Mais les conflits ne sont pas pour autant terminés ; la composition du Conseil d'Etat de Mathias est l'objet d'âpres discussions. Guillaume, de nouveau, marque des points : le 8 janvier 1578, les états généraux décident « par pluralité de voix » de prier « Son Altèze, attendu son bas eage » de choisir « ledict prince d'Orange pour son lieutenant général »<sup>18</sup>. La noblesse catholique qui avait essayé, par le biais de la désignation de Mathias, de réduire l'autorité du Taciturne, l'avait, au contraire, augmentée.

\*  
\*\*

Après la défaite de leurs troupes par les Espagnols à Gembloux (31 janvier 1578), les états généraux, l'archiduc et le prince d'Orange s'installent à Anvers, qui devient le siège du gouvernement des « provinces fédérées ». Cette division du territoire entre deux camps qui continuent à s'entredéchirer, accentue le séparatisme des provinces du nord, par rapport à la « commune patrie »<sup>19</sup>.

Mais, à ce moment, un autre prince va entrer dans la compétition pour le gouvernement des Pays-Bas : François, fils cadet de Henri II, d'abord duc d'Alençon, puis, en 1576, duc d'Anjou<sup>20</sup>. Dès cette époque, tout comme Mathias, il a fait des avances aux états généraux, sollicité d'ailleurs par le prince d'Orange lui-même<sup>21</sup>.

Aux yeux des catholiques, il est d'emblée fâcheusement marqué pour avoir soutenu en France la cause des huguenots et négocié à leur avantage la « Paix de Monsieur ». D'un autre côté, ils voient aussi en lui un allié possible contre Guillaume, dont Mathias est devenu l'instrument.

En mars 1578, quelques semaines après la bataille de Gembloux, la chance commence à favoriser le prince français. Le comte de Lalaing, grand bailli de Hainaut, obligé de faire face aux troupes espagnoles dans la province, fait appel à lui. Le duc accepte de fournir l'aide militaire

<sup>18</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 321, n° 978.

<sup>19</sup> Après la *Pacification*, les protestants de Hollande et de Zélande sont rentrés dans leur patrie et commettent des excès contre les catholiques, là où ils peuvent s'emparer du pouvoir, tout comme les catholiques d'Artois et des provinces wallonnes molestent toujours les calvinistes : E. HUBERT, *De Charles Quint...*, pp. 42-43.

<sup>20</sup> François, 1554-1584, quatrième fils de Henri II et de Catherine de Médicis. Il sera l'un des chefs des « Politiques » ou « Malcontents », qui veulent se placer au-dessus des partis et restaurer l'autorité du roi. Leurs idées s'expriment dans *La République* de Jean Bodin.

<sup>21</sup> H. PIRENNE, 1973, t. II, p. 338.

demandée, tout en étant décidé à ne pas se brouiller avec le prince d'Orange<sup>22</sup>.

L'appui de Lalaing et d'une partie de la noblesse hennuyère permet à Anjou d'introduire ses propres troupes dans le Hainaut. Le 12 juillet 1578, il est à Mons; le 13, il s'adresse à la « généralité »<sup>23</sup>, ce qui montre bien qu'il désire rester en accord avec Guillaume. Ce dernier, quoique récemment promu lieutenant général de Mathias, comprend qu'il doit gagner le duc s'il veut éviter l'alliance de celui-ci et du comte de Lalaing, catholique notoire. Un tel accord ne favoriserait pas la cause de la tolérance.

Les choses vont aller très vite. Le 13 août, soit un mois après son arrivée à Mons, le duc d'Anjou signe un traité d'alliance avec les états généraux<sup>24</sup>. Précis, ne laissant rien au hasard, ce traité porte la marque de Guillaume. Il confère au prince français le titre de « défenseur de la liberté des Pays-Bas ».

Ainsi, des deux princes que la noblesse a poussés en avant pour saper son influence, le prince d'Orange est parvenu à faire les instruments de sa propre politique<sup>25</sup>.

\*

\*\*

Bref, en cette année 1578, en dépit des traités et accords successifs, aucune pacification réelle n'est intervenue. Avec un groupe d'hommes modérés, Guillaume va tenter une fois de plus de mettre fin à ces conflits épuisants. Pour qu'aboutisse enfin un projet de paix, il met toutes les chances de son côté en le faisant émaner de la seule autorité politique effective, celle des états généraux.

Le 22 juin 1578, les orangistes adressent une requête<sup>26</sup> à Son

<sup>22</sup> H. PIRENNE, 1973, t. II, p. 388 et t. III, pp. 20-22.

<sup>23</sup> GACHARD, *Actes...*, t. I, pp. 395-396, n° 1201. Sur les relations entre le duc d'Anjou et les états de Hainaut à ce moment: L. DEVILLERS, *Inventaire analytique...*, t. I, n° 405, pp. 190-194.

<sup>24</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 413-415, n° 1256.

<sup>25</sup> Guillaume va également tenter de gagner Henri III et Elisabeth d'Angleterre. Celle-ci, toujours en 1578, voulant faire échec au duc d'Anjou, va proposer l'alliance du comte palatin Jean-Casimir, lequel finalement, récusé par les catholiques comme calviniste et par les orangistes pour son intolérance notoire, ne pourra trouver l'agrément des états généraux. Cfr *Relations politiques des Pays-Bas et de l'Angleterre sous le règne de Philippe II* particulièrement t. X par feu le Baron Kervyn de Lettenhove et t. XI, 1<sup>re</sup> partie, par L. Gilliodts-Van Severen, Bruxelles, C.R.H., 1892 et 1900.

<sup>26</sup> *Requete presentee à son Alteze et Messeigneurs du Conseil d'Estat par les habitans des pais-Bas, Protestans vouloir vivre selon la Reformation de l'Evangile, le XXij<sup>e</sup> Jour de juin 1578.* Psal. 2 Erudimini qui iudicatis terram. Cette brochure

Altesse et à Messeigneurs du Conseil d'Etat; à vrai dire « Messeigneurs les états généraux » sont conjointement visés par la requête. Il est important de s'y attarder, car elle montre la volonté des requérants d'arriver à un résultat. Voici leurs arguments: la persécution des protestants n'a servi à rien, leur nombre n'a pas diminué pour autant, plutôt que de renoncer à leur religion, beaucoup ont préféré l'exil et la perte de leurs biens. Il est donc temps de régler cette question, car de deux choses l'une: ou bien les protestants demeureront sans religion avouée, ce qui ne peut amener que l'athéisme, ou bien ils pratiqueront publiquement leur culte par voie de fait et le pays sera embrasé à nouveau.

Les orangistes recherchent alors les responsabilités; cela les amène à mettre l'Espagne au banc des accusés, car cette puissance sous le couvert de la dévotion, persécute les protestants. Don Juan est aussi mis en cause: par des personnes à sa solde, en particulier des jésuites, n'a-t-il pas attisé la méfiance et les soupçons que chacune des deux parties éprouvait envers l'autre?

Dans la dernière partie de la requête, les orangistes proposent des remèdes pour régler pacifiquement le problème, car ils ne désirent plus laisser leurs biens et leur vie, en guerroyant contre l'ennemi commun, sans être certains qu'après cela, ils pourront pratiquer librement leur culte. Le problème, disent les requérants, ne sera résolu que si l'on accorde aux protestants le libre exercice de leur religion et aux catholiques, l'assurance que les protestants ne s'en prendront ni à leur foi ni à leurs biens. Enfin, les orangistes mettent Mathias et les états généraux en garde contre une allégation fallacieuse selon laquelle deux religions ne pourraient subsister dans un même pays, car l'expérience prouve le contraire. Parmi les exemples donnés, relevons celui de l'aïeul de Mathias, l'empereur Ferdinand, qui accorda la *Religionsfriedt*, autrement dit la Paix d'Augsbourg de 1555.

Le terme va faire fortune: suite à la requête, le prince d'Orange soumet aux états généraux, le 10 juillet, un projet de *Religionsfrid*. Deux jours plus tard, sur base de ce projet, les états généraux et le Conseil d'Etat, arrêtent en accord une série de points, applicables à toutes les provinces et connues, elle aussi, sous le nom de *Paix de Religion* ou *Religionsfrid*<sup>27</sup>.

(20 p.) rare, a été consultée à la Bibliothèque Royale de Bruxelles: V.H. 26552 A LP.

<sup>27</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 395, n° 1198. — L. DEVILLERS, *Inventaire analytique...*, I, n° 405, f. 105-113, p. 195. — Texte: E. HUBERT, *De Charles Quint...*, pp. 166-178.

Ce document revêt une importance capitale; il révèle une maturité politique exceptionnelle. Il prévoit la liberté de conscience et l'amnistie pour tous les délits commis en matière religieuse depuis la *Pacification*. L'exercice public du culte minoritaire, catholique en Hollande et Zélande, protestant dans les provinces catholiques, sera accepté pourvu qu'il y ait cent ménages, installés dans la ville depuis au moins un an, qui le demandent. Dans le cas où ce nombre n'est pas atteint, nul ne pourra « pour le fait de la religion, estre recherché ny poursuivy en aulcune manière de ce qu'il fera en sa maison », c.à.d. que l'exercice privé du culte minoritaire est toujours possible. C'est là l'élément important qui nous mène à la véritable tolérance. Mais ce n'est pas tout, les adhérents des deux cultes sont également admis aux emplois publics, aux universités, collèges, écoles, aux hôpitaux et aux aumônes publiques. Nul ne peut scandaliser, injurier, publier des écrits, chanter des chansons contre les adhérents de l'autre culte. Nul prédicateur ne peut user de sa fonction pour prêcher la rébellion. La loi protège désormais la liberté de conscience et d'action de toute minorité.

Ce document présente une ressemblance vraiment confondante avec l'Edit de Joseph II. Guillaume, qui l'a inspiré, y révèle la stature d'un homme d'Etat qui, avec deux siècles d'avance, s'exprime comme un véritable souverain des Lumières.

C'est ce projet de *Religionsfrid* que les états généraux décident d'envoyer pour avis aux provinces par l'entremise de Mathias. Mais dès ce moment, à Anvers, c'est-à-dire dès le 12 juillet, les représentants du Hainaut et du Tournaisis refusent de s'associer à cette décision. Ils justifient leur position en faisant observer que cette affaire relève des états particuliers de chaque province<sup>28</sup>.

Néanmoins, la majorité l'emporte. Le 14 juillet 1578, Mathias écrit aux états de Hainaut<sup>29</sup> et les informe officiellement qu'ils ont à donner leur avis sur le projet de *Religionsfrid*. La lettre est accompagnée de la requête présentée par les protestants et du texte du projet de *Religionsfrid*<sup>30</sup>.

Le 18 juillet, les états de Hainaut entendent lecture des pièces qui leur sont soumises. Leur réaction confirme la position prise par leurs représentants lors de l'assemblée d'Anvers; elle se manifeste en deux temps.

<sup>28</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 395, n° 1199 et 1200. — L. DEVILLERS, *Inventaire analytique...*, I, n° 405, f. 115v°-116, p. 195.

<sup>29</sup> L. DEVILLERS, *Inventaire analytique...*, I, n° 405, f. 96v°-105, p. 195.

<sup>30</sup> Cfr n. 25 et 26.

Ils s'adressent en premier lieu par écrit aux états et aux villes d'Artois, de Lille, Douai, Orchies, Tournai-Tournais, Anvers, Malines, Bruges, Ypres et au Franc de Bruges en invoquant trois catégories d'arguments pour justifier le refus du projet. La première catégorie est d'ordre juridique: cela serait contraire aux engagements pris dans les traités. La seconde est d'ordre moral: les Espagnols pourraient considérer que les états de Hainaut manquent à leur parole; de plus, la guerre meurtrière aurait perdu sa justification et enfin, on ne pourrait repousser comme injustifiées les calomnies dont les états généraux ont fait l'objet (sans doute s'agit-il ici de leur docilité envers Guillaume). La troisième catégorie est d'ordre religieux: le projet porterait préjudice à la religion catholique et serait une marque de déloyauté envers Dieu et l'Eglise comme envers le Roi.

Du 25 au 29 juillet, les états de Hainaut siègent chaque jour. La *Religionsfrid* est naturellement au centre des préoccupations et chacun des ordres donne son avis. Pour le clergé et la noblesse, il s'agit d'une « chose perverse, diabolique »; mais, à côté de cette position passionnelle, ils soulignent qu'ils sont déterminés à ne pas renier leur parole en se retirant de l'*Union* de Bruxelles dans la première version du 9 janvier 1577, qu'ils ont ratifiée. Quant aux villes, elles ne manquent pas de rappeler que la *Pacification* et l'*Union* permettaient d'augurer un avenir meilleur. Il faut donc, d'après elles, s'en tenir à ces traités, d'ailleurs acceptés par la Hollande et la Zélande. Elles avancent deux solutions: proposer aux états généraux de ne plus s'occuper de matières religieuses et, pour le Hainaut en particulier, d'interdire la publication de tout ce qui concerne la religion nouvelle.

\*  
\*\*

Enfin, les états de Hainaut formulent leur avis officiel sous forme d'un *Advertissement*<sup>31</sup> qui fera l'objet d'une double expédition.

L'une est destinée aux états généraux. Le texte nous est connu:

- en français, par une édition dépourvue d'adresse typographique et répartie en deux émissions, l'une sans date, l'autre portant à la page de titre: 1578. A la fin, le jour de l'acte est donné de manière différente ... et chaque fois erronée. On relève aussi, dans le second cas, l'addition d'un mot à une citation;
- en flamand, dans deux éditions différentes, toutes deux de 1578<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Cfr n. 5.

<sup>32</sup> Nous ignorons de quelles presses sont issues ces impressions. On a pu comparer les émissions dans les exemplaires de la Bibliothèque Royale de Bruxelles. « 1<sup>re</sup> émission » (date à la fin du document, 17 juillet 1570): Bruxelles, BR: III

L'autre est adressée personnellement à l'archiduc Mathias et nous est connue par l'édition parue en 1579 à Douai. Elle offre un préambule plus courtois, tandis que la conclusion réaffirme la décision des états de s'en tenir à la *Pacification* et à l'*Union* de Bruxelles (entendons: dans sa première version) et rappelle respectueusement à l'archiduc le serment qu'il a prêté. Hormis cette mise en forme diplomatique, le contenu est identique; notons seulement que c'est le seul texte qui donne la date correcte de l'envoi: le 27 juillet 1578<sup>33</sup>.

Quelle est maintenant la teneur du document? En un mot, c'est un réquisitoire contre la *Religionsfrid*. Dès le début, le ton est donné: le projet est inacceptable. Aucun point ne mérite d'être pris en considération, car toute ouverture allant dans ce sens porterait préjudice à la religion catholique et ramènerait l'agitation. Les mots « agitation » et son pendant « repos public » seront brandis plusieurs fois pour rejeter la *Religionsfrid*. Aux yeux des états de Hainaut, une véritable « paix de religion » exclut toute « liberté de religion », la pluralité des confessions sur un même territoire étant considérée en elle-même comme un désordre.

Cette prise de position idéologique va être appuyée par des références aux traités en vigueur:

— la *Pacification* de Gand, articles 3 et 4, à vrai dire interprétés d'une manière quelque peu partisane. Après la « retraicte des Espai-

6980 B LP; LP 866 A; LP 766 A et Mons, Bibliothèque universitaire: 1962, 1389; « 2<sup>e</sup> émission » (date à la page de titre et à la fin du texte, 18 juillet 1578): Bruxelles, BR: LP 869 A; III 34435 B LP et Mons, Bibliothèque Universitaire (la brochure qui figurait sous le n° 5883 au catalogue imprimé en 1852, est aujourd'hui introuvable). Au f. A4r°, à la fin de la citation d'Escovedo, on lit « ... rebelles à Dieu et à leur Prince. » (1<sup>re</sup> ém.) et « ... rebelles à Dieu et à leur Prince et Seigneur. » (2<sup>e</sup> ém.). — La Bibliothèque Royale possède également la version flamande de l'*Advertissement* dans deux éditions différentes, datées au colophon ou fin du texte du 18 juillet 1578; l'une: LP 852 A et LP 849 A (date à la page de titre M.D.LXXVIII); l'autre: LP 871 A, LP 845 A et VH 26552 A LP (date à la page de titre: M.D.LVIII). Dans le cas de la version flamande, la recomposition s'est accompagnée d'une erreur de date (chiffres romains!) à la page de titre.

<sup>33</sup> Le texte destiné à Mathias figure dans un recueil de pièces polémiques: *Recueil de lettres, actes et pièces plus signalées du progrès et besongne fait en la ville d'Arras et ailleurs, pour parvenir à une bonne paix et reconciliation avec sa Majesté Catholique, par les Estatz d'Arthois et deputez d'autres Provinces reconciliees*. A Douay. De l'Imprimerie de Jean Bogard, Imprimeur juré de sa Majesté, à la Bible d'Or, 1579 (Bruxelles, BR, VB 10204 IV, *Rerum belgicarum* IV). Notre *Advertissement* porte ici un titre différent: *Resolution et Response des Estats du Pays de Haynault a Monseigneur l'Archiduc, Gouverneur des Pays-Bas sur la Religion frede à eulz* envoyée au mois de Juillet 1578. Ces circonstances expliquent que ce texte semble avoir jusqu'ici échappé aux chercheurs.

gnolz » (art. 3), qui devient, plus vaguement, dans l'*Advertissement* « la repulsion de l'ennemy », les états généraux convoqués mettront de l'ordre dans toutes les affaires du pays, y compris en matière de religion en Hollande, Zélande et lieux associés. Pour les états de Hainaut, mettre de l'ordre, nous l'avons vu, c'est rétablir en ces lieux le monopole de la religion catholique; toute tolérance d'une autre confession étant inacceptable. D'autre part, il ne sera permis à personne d'« attenter aucune chose par deça, hors desd. pays de Hollande & Zélande, & autres lieux associez, contre le repos et paix publique, & signamment contre la religion catholique romaine et l'exercice d'icelle ... » (art. 4); pour le Hainaut, la religion catholique « ... a esté par expres reservé en son entier pour les provinces de par de cha... ». On voit que le monopole religieux, identifié à l'ordre public dans son ensemble, est réservé aux pays de confession catholique; c'est seulement dans les pays réformés qu'il peut être question de tolérer des minorités.

— *l'Edit perpétuel*, qui, en son article 11, précise l'engagement pris par les états signataires de maintenir la religion catholique « en tout et partout ».

Les états de Hainaut fondent donc leur opposition au projet de *Religionsfrid* sur deux traités récents, bien connus de tous, mais qu'ils interprètent de manière tendancieuse. Les états généraux, précisent-ils, qui ont plusieurs fois confirmé par écrit leur adhésion à ces traités, tant vis-à-vis de Philippe II que d'autres princes de la chrétienté, ne peuvent aujourd'hui renier leurs engagements ou en modifier la portée. A supposer même, disent les états de Hainaut, que la Hollande et la Zélande nient — du reste sans preuve — avoir souscrit à ces engagements, ces deux provinces ne peuvent empêcher les quinze autres de rester fidèles à leur serment.

Pour nous il est clair, comme pour les deux provinces dissidentes, que celles-ci n'avaient pas pris d'engagement en ce qui concerne *l'Edit perpétuel*, acte arbitraire du pouvoir, leurs délégués ayant quitté l'assemblée des états généraux le 17 février 1577, au moment où celle-ci décidait de l'approuver. Le doute exprimé par les états de Hainaut n'est donc pas fondé: la Hollande et la Zélande ne se sont pas liées vis à vis de *l'Edit perpétuel*.

— *L'Union* de Bruxelles: ici, selon les états de Hainaut, les deux provinces du nord ne peuvent renier leur signature, surtout pour la seconde version « inventée et forgée à leur instance ». A cela, nous pouvons faire observer que, pour la première version, la Hollande et la Zélande ont en même temps réaffirmé leur attachement à la *Pacification*, en elle-même cela va de soi et non dans l'utilisation que veulent depuis en faire les catholiques. Quant à la seconde version, dont le

contenu est prudemment esquivé par les états de Hainaut, en enlevant à la première tout caractère de catholicisme militant, elle annihile complètement ses effets dans ce domaine. Finalement, le reproche fait aux deux provinces du nord de bafouer les traités et d'attirer d'autres provinces dans leur sillage se révèle n'avoir aucun fondement juridique réel.

La troisième phase de l'argumentation pour rejeter la *Religionsfrid* vise le prince d'Orange et l'archiduc Mathias: le premier se doit de respecter la *Pacification* sur laquelle il s'est engagé pour lui-même et pour la Hollande et la Zélande (tout ce qui dans l'article 4 concerne la religion est pratiquement reproduit ici). Quant à Mathias, il se voit également rappeler son serment de respecter la *Pacification* et de maintenir la religion catholique suivant les dispositions du traité. L'intention des états généraux étant, précisent ceux du Hainaut, de n'admettre que la religion catholique dans les pays de par deçà. Cette assertion, nous l'avons vu, n'est pas conforme à la lettre de ce traité. Enfin, l'*Advertissement* ne manque pas de signaler que les deux princes ont également prêté serment devant les états généraux, réunis à Bruxelles le 20 janvier 1578<sup>34</sup>, et que ce serment est bien connu des états particuliers de chaque province et, en fait, de tout le monde, puisque des copies en ont circulé en français et en latin. Les états de Hainaut s'étonnent dès lors que la Hollande et la Zélande, à qui la *Pacification* a profité, veuillent aujourd'hui aller au-delà et imposer leurs propres idées par le truchement de la *Religionsfrid*. Ils reproduisent même une déclaration anti-orangiste de Pedro de Escovedo, secrétaire et confident de don Juan, alors que celui-ci était, depuis le 7 décembre 1577, déclaré ennemi de la patrie et qu'Escovedo, rappelé à Madrid, avait été mystérieusement « liquidé »<sup>35</sup>.

C'est sur cette citation, suivie d'une dernière motion en faveur de la religion catholique que se termine l'*Advertissement* des états de Hainaut. Finalement, leur argumentation se ramène à une prise de position idéologique qui est la nécessité de maintenir le monopole du catholicisme là où il est religion dominante, mais de réclamer pour les

<sup>34</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 326-327, n° 994 et 995.

<sup>35</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 295-296, n° 925. — Pedro de Escovedo, secrétaire du Conseil des Finances et secrétaire personnel de don Juan, auprès de qui il a joué un grand rôle; il fut assassiné à Madrid à Pâques 1578 sur l'ordre du secrétaire d'état Antonio Perez et à l'instigation de Philippe II, cfr E. GOSSART, *La domination espagnole dans les Pays-Bas à la fin du règne de Philippe II*, Bruxelles, 1906 et, plus récemment, Geoffrey PARKER, *Philip II*, Londres, 1979. La variante de date, Pâques 1579, que l'on trouve dans Ch. PIOT, *Histoire des troubles des Pays-Bas par Messire Renon de France*, t. III, Bruxelles, Académie Royale de Belgique, 1891, p. 158, n. 1, est une erreur due à une mauvaise interprétation du calendrier.

catholiques le bénéfice de la tolérance là où ils sont minoritaires. C'est à la lumière de ce principe a priori que sont interprétés les documents politiques antérieurs. Envisagée de cette façon la tolérance devient une pure dérision.

Les états de Hainaut ne seront pas les seuls à refuser la *Religionsfrid*. Le 4 août, c'est au tour de Valenciennes et des états des villes et châtelainies de Lille, Douai et Orchies<sup>36</sup>.

A la même date, à Utrecht, la ville adhère à la *Religionsfrid*, tandis que l'état ecclésiastique la rejette et que les nobles déclarent s'en tenir à la *Paix d'Augsbourg* (« Augsburger Religionsfriede »)<sup>37</sup>.

Le 9 août, le clergé et les nobles du Brabant trouvent le moyen de postposer leur décision en se référant aux dispositions de la *Pacification*, selon lesquelles tout changement en matière religieuse est réservé à une assemblée des états généraux convoqués selon une procédure prévue<sup>38</sup>.

En septembre, les députés des villes des duché de Gueldre et comté de Zutphen (à l'exception de quelques villes) déclarent s'en tenir à la *Pacification* et à l'*Union* et, le 2 octobre, l'Artois refuse à son tour la *Religionsfrid*<sup>39</sup>.

Les états de Hainaut conçoivent alors l'idée de créer une ligue des provinces catholiques contre les protestants (13, 14 et 15 octobre 1578); ils en font part aux états d'Artois. Le 6 janvier 1579, à Arras, les états d'Artois et les députés des états de Hainaut et de la ville de Douai s'unissent pour faire respecter la *Pacification*, pour conserver la religion catholique et les privilèges du pays et pour obéir au Roi<sup>40</sup>.

Ainsi, l'opposition à la *Religionsfrid* ne se manifeste plus par une

<sup>36</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 409-410, n° 1246 et pp. 410-411, n° 1247.

<sup>37</sup> GACHARD, *Actes...*, I, p. 411, n° 1248. Gachard parle de « Confession d'Augsbourg, telle que Charles Quint l'avait permise. » Or, il ne peut s'agir de la « Confession » qui est la profession de foi des luthériens (1530), mais de la « Paix » d'Augsbourg (1555), en vertu de laquelle les sujets ont la religion de leur Prince. Dans ce cas, il s'agit, non plus de Charles Quint, mais de l'empereur Ferdinand. Malheureusement, la source de Gachard, *Recueil de pièces relatives aux Etats Généraux assemblés dans les années 1576, 1577, 1578, 1579*, conservée à la Bibliothèque de la Chambre des Représentants, aurait disparu dans un incendie. — Voir également F. DICKMANN, *Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert* dans *Historische Zeitschrift*, t. 201, 1965, pp. 265-305 reproduit dans *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, édité par H. LUTZ, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977 (*Weg der Forschung*, 246), pp. 203-251 .

<sup>38</sup> GACHARD, *Actes...*, I, pp. 412-413, n° 1254.

<sup>39</sup> GACHARD, *Actes...*, II, p. 47, n° 1397 et p. 48, n° 1401.

<sup>40</sup> GACHARD, *Actes...*, II, pp. 55-56, n° 1427 et p. 119, n° 1589.

série d'avis isolés émanant de plusieurs provinces; elle devient l'objet de contacts entre régions wallonnes en vue de présenter un front uni.

En 1579, les orangistes réagissent à cette prise de position. Ils répondent à différentes attaques faites contre leur projet; leur but est de rassurer les provinces catholiques.

Une première réponse<sup>41</sup>, officielle, émane de l'archiduc Mathias et des états généraux: elle s'adresse aux états d'Artois, de Hainaut et de Tournai-Tournais, aux villes de Lille, Douai, Orchies, Valenciennes qui ont refusé catégoriquement la *Religionsfrid*; elle précise que l'intention de Mathias et des états généraux n'a pas été d'introduire la religion réformée dans ces provinces, mais d'en permettre l'exercice là où on le demandait. Cette position, prudente remarquons-le, est celle de tous les partisans de la tolérance; ils veulent seulement faire accepter les situations établies, mais admettent, sincèrement ou non, qu'il faut lutter contre l'introduction de nouveautés.

Toujours en 1579 paraissent deux opuscules, deux *Discours*, qui constituent également une réponse des Orangistes, un ultime essai, destiné à faire réfléchir tous ceux qui n'approuvent pas le projet; bref, une dernière tentative en faveur de la tolérance et de la paix.

Le premier de ces *Discours* est une réponse à différentes objections formulées contre la *Religionsfrid*. Le second développe les idées déjà émises dans la *Requête* du 22 juin 1578<sup>42</sup>. Une addition intéressante à signaler: rien ne vaut l'existence d'une seule religion par pays, mais c'est un mal nécessaire d'en accepter deux pour éviter pire encore. On peut voir là une manière diplomatique de réfuter l'argument qui identifie purement et simplement ordre public et unité religieuse.

Tous ces efforts se révéleront vains. Le 17 mai 1579, les états d'Artois, de Hainaut et les villes de Lille, Douai et Orchies se réconcilient avec Philippe II, c'est le fameux *Traité d'Arras*, publié à Mons le 12 septembre suivant<sup>43</sup>.

<sup>41</sup> GACHARD, *Actes...*, II, p. 140, n° 1655.

<sup>42</sup> Le premier: *Discours contenant le vray entendement de la Pacification de Gand, de l'union des Estats, et aultres traictez y ensuyviz, touchant le fait de la Religion. Par lequel est clairement montré que le Religionsfridt ne repugne pas ny ne contrarie aucunement à ladicte Pacification, Union, etc.*, M.D.LXXIX; le second: *Discours sur la permission de liberté de religion, dicte Religionsvrede, au Pais-Bas*, 1579. Les deux opuscules, s.l.s.n.typ., ont été consultés à la Bibliothèque Royale de Bruxelles: VB 10204 IV n° 10 et 12 (*Rerum Belgicarum* IV); le premier a 117 pages, le second 50. Le recueil contient encore d'autres opuscules qui traitent du maintien de la religion catholique et de l'obéissance au roi, la plupart sont datés de 1579. — Pour la requête du 22 juin 1578, cfr n. 26.

<sup>43</sup> GACHARD, *Actes...*, II, pp. 201-202, n° 1845 et p. 261, n° 2005. — Dans la

La tolérance réciproque entre les cultes catholiques et protestants, c'est-à-dire la *Religionsfrid* proposée à l'initiative du pouvoir politique était bien reléguée au rang des illusions. Les états de Hainaut avaient été les premiers à la refuser.

\*  
\*\*

Et c'est ici que nous revenons à la *Représentation* de ces mêmes états adressée à Joseph II le 5 janvier 1782<sup>44</sup> et qui, rappelons-le, se réfère uniquement à des faits politiques du XVI<sup>e</sup> siècle: la *Pacification de Gand* et l'*Edit perpétuel* de Marche, ainsi, précisent les états de Hainaut, que « toutes les démarches qui pouvaient tendre au rétablissement de la tranquillité ». Par ces démarches, ils entendent l'*Union* de Bruxelles, dans sa première version, et tous les efforts faits pour contrecarrer la politique de tolérance du prince d'Orange, efforts couronnés de succès avec le Traité d'Arras. Celui-ci est d'importance: il devient la référence par excellence. Deux de ses articles sont cités dans la *Représentation*: l'article 12 qui rejette l'admissibilité des protestants aux emplois publics: « toutes personnes constituées en dignité ... bourgeois et habitans des villes et bourgades ... gens de guerre ... presteront serment de conserver la religion catholique romaine... » et l'article 15 qui contient la promesse du roi de ne confier le Gouvernement-général qu'à un prince de son sang ayant juré de maintenir la religion catholique.

En conclusion, les états de Hainaut estiment qu'en ratifiant ce traité, il y a deux cents ans, ils se sont engagés à n'accepter chez eux que la religion catholique. Le maintien exclusif de celle-ci devient à leurs yeux « une loi fondamentale du Pays ». Et, comme s'ils répondaient maintenant à la *Requête* des orangistes du 22 juin 1578<sup>45</sup>, qui montraient par des exemples que deux religions pouvaient coexister pacifiquement dans un pays, les états de Hainaut déclarent, en 1782, qu'en matière de religion « on n'en peut admettre une deuxième qu'au préjudice de la première qui est déjà établie ».

Le dernier acte politique invoqué en 1782 est toujours du XVI<sup>e</sup> siècle, mais postérieur à la reconquête: c'est l'*Edit* du premier juin 1587<sup>46</sup>, par lequel Philippe II impose pour l'accès à tout emploi public

*Représentation* du 5 janvier 1782, la publication est dite avoir eu lieu le 13 septembre. — Le Traité d'Arras a été réédité en 1787 par l'imprimeur Bocquet.

<sup>44</sup> Cfr n. 4.

<sup>45</sup> Cfr n. 26 et pp. 115-116.

<sup>46</sup> Cet *Edit* de Philippe II vient en confirmation des *Decreta* du synode provincial de Cambrai tenu à Mons en 1586. Cette assemblée ecclésiastique, comme d'autres qui l'ont précédée et en application des décrets de Trente, impose à une

une profession de foi catholique. C'est la confirmation de l'article 12 du traité d'Arras et les états de Hainaut, par une série d'exemples, montrent le bien fondé de cette disposition. Vient, en premier lieu, celui des pays protestants, qui ne confient les emplois civils qu'aux adhérents du culte majoritaire, mais on peut se tourner vers des pays plus lointains: « le Chrétien ne peut être Cadi à Constantinople, ni le Musulman Mandarin à la Chine ». D'ailleurs, ajoutent les états de Hainaut, il paraît inconcevable qu'une personne ne professant pas la religion dominante, liée à la constitution de l'Etat, fasse bon usage de l'autorité que lui confère un emploi civil. Dans la justice et l'administration en particulier, elle ne sera pas animée par l'impartialité nécessaire et la population, de son côté, mettra difficilement sa confiance dans une personne qui ne pense pas comme elle.

Enfin, un autre effet bénéfique de l'Edit de 1587 retient l'attention des opposants: c'est la crainte salutaire qu'il a inspirée aux gens aisés d'être exclus d'un emploi civil s'ils quittaient la religion catholique. Aussi est-ce seulement parmi le peuple que le protestantisme a pu trouver des « sectateurs », lesquels, « en très petit nombre dans tous les temps et réduits dans les dernières années à quelques familles adonnées aux travaux pénibles des mines de charbon », ont été insensiblement ramenées depuis dans le giron de l'Eglise romaine par le zèle du clergé et surtout par l'exemple de leur entourage.

La *Représentation*, quoique invoquant des actes politiques vieux de deux siècles, table aussi sur l'expérience du temps écoulé, parce que, précisément, cela justifie les anciennes mesures. Ainsi, le protestantisme qui s'est déconsidéré par le bas niveau social de ses adeptes, n'a fait que décroître « de sorte qu'on trouverait à peine aujourd'hui

série de personnes de faire une profession de foi catholique. Ce point concerne les gens d'Eglise, mais aussi les maîtres et maîtresses d'écoles et les métiers du livre. Le synode demande en outre au roi d'exiger de tous les magistrats et officiers ladite profession de foi, laquelle doit se faire selon la formule de Pie IV (Titre 1, pp. 1-3), dont le texte est joint en latin, en français et en flamand. Sur ce point, comme pour d'autres, le synode demande la collaboration du pouvoir civil. C'est ainsi que les *Decreta* sont soumis préalablement à l'avis du roi, dont l'Edit du 1<sup>er</sup> juin 1587 sera joint à la publication. Il confirme, mais parfois modifie, les décisions du synode. La profession de foi est ainsi étendue à tous les emplois civils (articles 1-3), mais selon une formule abrégée en français (article 2); seuls les maîtres d'écoles latines utiliseront la formule de Pie IV. — Les références ci-dessus sont reprises à *Concilium Provinciale Cameracense in oppido Montis Hannoniae habitum anno Domini MDLXXXVI...*, Mons, Charles Michel, 1587 (apparemment l'édition princeps); exemplaire: Mons, Bibliothèque universitaire, 39K. Le volume comporte trois parties, avec une pagination différente; les *Decreta* proprement dits occupent la première partie, *Concilium...*, le *Placcart de Sa Maïeste ...* figure dans la seconde, *Constitutiones*, pp. 38-47.

une seule personne domiciliée dans la Province qui fit profession de la religion Protestante ».

Dès lors, demandent les états de Hainaut, à quoi bon un édit de tolérance chez nous puisqu'il n'y a plus de protestants? Tolérer une seconde religion, c'est en fait l'introduire, or elle ne convient pas aux Hennuyers puisqu'aucun, actuellement, n'y adhère. Le danger est réel du fait que l'« Edit accorde aux protestants plus d'avantages que n'en ont les catholiques dans les pays protestants.

En conclusion, les états prient respectueusement l'Empereur « de laisser les choses sur l'ancien pied dans son Pays et Comté de Hainaut »<sup>47</sup>.

Il est clair que l'attitude d'opposition exprimée par les états de Hainaut face à l'Edit de Tolérance n'est pas un fait isolé. C'est ce que montrent plusieurs des exposés présentés à ce colloque. On en trouverait d'autres exemples encore, ne fût-ce qu'en parcourant le vaste *Recueil des représentations...*, compilé à partir de 1787 par un des chefs de l'opposition catholique, l'ex-jésuite Feller, vaste entreprise de « déstabilisation », comme on dirait aujourd'hui. En fait, cette opposition plus ou moins orchestrée en sous-main, est commune à tous les corps traditionnels: états de provinces, conseils de villes, épiscopat, théologiens de Louvain<sup>48</sup>. La manière de présenter les arguments peut varier, mais le contenu se ramène presque toujours aux mêmes positions a priori: le protestantisme, c'est l'erreur et l'erreur n'a aucun droit; la coexistence des confessions, c'est la ruine du catholicisme et la promesse de la guerre civile; les protestants sont inaptes aux emplois publics, d'ailleurs il n'y a pas de protestants... Un seul thème nouveau peut-être par rapport aux objections du Hainaut, c'est la réfutation des avantages

<sup>47</sup> Après la révolution brabançonne et la restauration autrichienne, les états de Hainaut finirent par obtenir satisfaction. Le 9 février 1792, les Gouverneurs généraux admettent qu'en matière de tolérance le Hainaut en revienne à la situation existant à la fin du règne de Marie-Thérèse. Cfr E. HUBERT, *De Charles Quint à Joseph II...*, p. 160.

<sup>48</sup> *Recueil des Représentations, Protestations et Réclamations de tous les Ordres de Citoyens, dans les Pays-Bas autrichiens; au sujet des Infractions faites à la Constitution, les Privilèges, Coutumes et Usages de la Nation, et des provinces respectives*, 17 vol. in-8°, s.l., à l'Imprimerie des Nations, 1787-1790 (exemplaire: Bruxelles, BR). La Représentation des états de Hainaut figure au 9<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 43-46. Cfr aussi 2<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 2-9: états de la province de Luxembourg; 10<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 334-344: états de Namur; 10<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 331-334: ville d'Anvers; 7<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 7-23: Université de Louvain; 2<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 9-12: cardinal archevêque de Malines; 13-20: évêque de Namur; 25-27: évêque de Ruremonde; 6<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 145-167: évêque d'Anvers. Les textes sont encadrés d'un commentaire violemment polémique.

économiques: ils sont illusoire et, fussent-ils fondés, on ne peut sacrifier Dieu à Mammon<sup>49</sup>.

Ce qui est caractéristique du factum des états de Hainaut, c'est le recours systématique — et tendancieux — à l'histoire politique du XVI<sup>e</sup> siècle. Ils répètent en 1782 ce qu'ils ont dit en 1578. Peut-être, entre ces deux dates est-il possible de trouver des relais où les mêmes positions s'expriment face à d'autres situations qui ont paru menacer le monolithisme catholique. On peut en mentionner un: il s'agit d'une « capitulation », c'est-à-dire d'une convention proposée conjointement au pouvoir central par les états de Hainaut et la Ville de Mons, en vue de maintenir des privilèges en tête desquels l'interdiction de tout culte non catholique, l'observation des décrets du concile de Trente, l'exigence perpétuelle de catholicité pour les gouverneurs et officiers<sup>50</sup>. Le document est de 1710, donc de l'extrême fin du pouvoir espagnol entre les batailles de Malplaquet et de Denain, dans une situation extrêmement confuse. Il n'est pas possible, dans le cadre de la présente étude de définir exactement la menace qu'on a voulu déjouer. Ce qui est significatif, c'est le contenu des articles et, non moins, le fait qu'on les a réimprimés en 1787, lors de la campagne antijoséphiste.

\*  
\*\*

Il apparaît donc que les faits du XVIII<sup>e</sup> siècle ne peuvent être retirés d'une continuité historique. En 1781 comme en 1578, le pouvoir politique lutte pour faire accepter un pluralisme religieux qu'il estime nécessaire à son exercice. Continuité aussi dans la théorie. En 1576, l'année de *Pacification de Gand*, Jean Bodin, qui sera le conseiller du duc François d'Alençon, publie *Les six livres de la République*. Il y défend, dans l'intérêt de la paix publique et du pouvoir royal, l'établissement de la tolérance en faveur des confessions déjà établies. A cette constante dans le système des « politiques » répond la même constance chez les adversaires de la tolérance. Bodin est pris à partie, non seulement par les Ligueurs, mais par des controversistes de talent, comme le jésuite Possevin, qui finira par obtenir que la *République* soit mise à l'*Index*<sup>51</sup>. Or, au cours des deux siècles, la base idéologique de l'opposition à la tolérance restera rigoureusement la même.

<sup>49</sup> L'argument des avantages économiques est réfuté dans les protestations des états de Namur et de la ville d'Anvers.

<sup>50</sup> *Articles de la Capitulation proposés par les Etats du Pays et Comté d'Haynau par les Magistrats de la Ville de Mons*. La date figure à la fin: 16 janvier 1710. Ce texte comme beaucoup d'autres ci-dessus a été réimprimé chez Bocquet à Mons en 1787. Exemplaire consulté: compilation de Feller (cfr n. 48), 10<sup>e</sup> *Recueil*, pp. 46-61.

Finalement, la tolérance religieuse, inscrite à l'article 10 de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, n'a pu être imposée dans notre pays que par les armées de la Révolution, mais il n'en reste pas moins que l'affirmation du principe a une longue tradition dans l'histoire de l'absolutisme. La caractéristique du pouvoir absolu, au sens où l'entend Bodin, son premier théoricien, est d'être « absous », c'est-à-dire dispensé, affranchi, de toute loi humaine autre que la sienne. Entre le souverain et ses sujets, il n'y a aucune place pour une autre source d'autorité légale, fût-elle celle de l'Église. Dans ce sens au moins, on peut dire que l'absolutisme est égalitaire. Quelques années avant l'*Edit*, Joseph II s'en est expliqué très clairement dans une lettre à sa mère: « Tolérance, chez moi, veut seulement dire que, dans les affaires purement temporelles, sans égard à la religion, j'emploierais, je laisserais avoir des terres, des métiers, être bourgeois, ceux qui seraient capables et qui porteraient de l'avantage et de l'industrie dans les Etats »<sup>52</sup>.

Mais, l'absolutisme, par une contradiction qui lui est fatale, s'appuie sur une structure socio-politique foncièrement inégalitaire. La proclamation de la loi commune coexiste avec les privilèges. Face à l'initiative de despotes éclairés, les trois ordres réunis dans les états selon une structure hiérarchique, soutiendront fatalement ces privilèges.

Il semble ainsi que l'étude d'un cas strictement local permette de conclure sur des réflexions de portée générale. L'échec de Joseph II comparable à celui qu'a subi Guillaume d'Orange deux cents ans auparavant, est une des dernières étapes d'un conflit que le cas frappant des états de Hainaut a permis, espérons-le, d'éclairer dans la seule lumière qui lui convenait, celle de la « longue durée ».

<sup>51</sup> *Les Six Livres de la République*, Paris, Jacques Du Puys, 1576; sur la tolérance, voir le chapitre 7 du livre IV. On en retrouvera la pensée sous une forme concise et frappante dans [Jean Bodin], *Apologie de René Herpin...*, Paris, Jacques Du Puys, 1581, f. 5<sup>r</sup>-v<sup>o</sup>: « L'autre poinct est que Bodin tient que le Prince souverain voyant ses suiets bandez de part et d'autre pour le fait de la Religion, doit passer par souffrance ce qui ne se peut oster. » *Antonii POSSEVINI... Judicium...de Joannis Bodini...scriptis*, 2<sup>e</sup> éd., Lyon, Jean-Baptiste Buysson, 1593, pp. 101-106, 114. Cfr R. CРАНАУ, *Controverses religieuses à propos de la « République » de Jean Bodin dans La controverse religieuse (XVI-XIX<sup>e</sup> siècles)*, Actes du 1<sup>er</sup> colloque Jean Boisset du Centre d'Histoire de la Réforme et du Protestantisme, Montpellier, 1980, pp. 57-73, en particulier pp. 61 et 63.

<sup>52</sup> Lettre du 5 juillet 1777, citée par E. HUBERT, *De Charles Quint à Joseph II...*, pp. 99-100 [d'après VON ARNETH, *Maria-Theresia und Joseph II Ihre Correspondenz...*, 3 vol., Vienne 1867-1868, pour la lettre ci-dessus, vol. 2, p. 146, II, p. 146].

# La tolérance et la question du mariage

Hervé HASQUIN

(Université Libre de Bruxelles)

L'édit faisant du mariage un contrat civil promulgué dans les Pays-Bas autrichiens le 28 septembre 1784<sup>1</sup> est à peu de chose près la copie conforme de l'édit publié dans les Etats héréditaires allemands et la Galicie le 16 janvier 1783<sup>2</sup>.

Cet édit constitue le point d'aboutissement de discussions entreprises de longue date dans les milieux gouvernementaux de Bruxelles. Le débat tournait évidemment autour des pouvoirs respectifs des « deux Puissances » sur les empêchements dirimants au mariage; les partisans d'une « Eglise belge » et de la primauté du pouvoir temporel<sup>3</sup>, et plus tard les Joséphistes puisaient leurs arguments dans les écrits de juristes et canonistes tels Launoy, Gerbais et Van Espen pour justifier la « reprise » par le Prince de droits qui lui appartenaient et dont il s'était laissé dessaisir<sup>4</sup>. Mais l'édit de 1784 est également une

<sup>1</sup> Edition de P. VERHAEGEN, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, 3<sup>e</sup> série, t. 12, Bruxelles, 1910, pp. 380-385. Ultérieurement, ce Recueil sera cité sous le sigle O.P.B.A.

<sup>2</sup> Cfr le dossier conservé aux Archives générales du royaume (A.G.R.), Chancellerie autrichienne des Pays-Bas n° 498. E. FRIEDBERG, *Das Recht der Eheschliessung in seiner Geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1865, pp. 142-143.

<sup>3</sup> Sur la problématique des rapports entre l'Etat et l'Eglise dans les Pays-Bas autrichiens après 1760, cfr deux articles de J. ROEGERS, *Joséphisme et Eglise Belgique*, *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, t. 3, 1975, n°s 3-4, pp. 213-215 et *De Jansenistische achtergronden van P.F. de Nény's streven naar een « Belgische Kerk »*, *Bijdragen en mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden*, t. 91, 1976, n° 3, pp. 429-454.

<sup>4</sup> Nous étudierons dans une autre étude plus détaillée le problème des rivalités entre l'Etat et l'Eglise catholique en rapport avec la législation sur le mariage; sur les juristes Launoy et Gerbais, cfr G. LE BRAS, *Mariage - La doctrine du mariage chez les Théologiens et les canonistes depuis l'an mille*, Dictionnaire de théologie catholique, t. IX, Paris, 1926, col. 2263-2265; sur Van Espen, G. LECLERC, *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728) et l'autorité ecclésiastique. Contribution à l'histoire des théories gallicanes et du jansénisme*, Zürich, 1964 et M. NUTTING, *La vie et l'œuvre de Zeger-Bernard Van Espen. Un canoniste janséniste, gallican et régalien à l'Université de Louvain (1646-1728)*, Louvain, 1969.

suite logique de la tolérance promulguée en 1781. C'est ce dernier aspect de la question qui retiendra notre attention.

R. Crahay a déjà eu l'occasion de souligner les différences qui séparaient le *Tolcranz-patent* du 13 octobre 1781 destiné aux Etats héréditaires de l'édit donné à Bruxelles le 12 novembre suivant. Ainsi, dans un cas, il est précisé que les confessions protestantes dont il s'agit sont l'augsbourgeoise et l'helvétique auxquelles on adjoint les Grecs non unis à Rome; dans l'édit relatif aux Pays-Bas, on ne parle que « des deux religions connues sous le nom de protestantes », c'est-à-dire les luthériens et les réformés<sup>5</sup>. Ce qui fait l'originalité des édits de Vienne et de Bruxelles sur le mariage, c'est leur caractère tout à fait général: ils s'adressent simultanément à toutes les confessions chrétiennes. Certes, il existe entre eux quelques minimes différences de formulation, de même qu'il s'en trouvait entre les deux édits de tolérance<sup>6</sup>, mais ils traduisent des sensibilités politiques différentes et le souci de tenir compte des contextes juridiques respectifs. Cela mis à part, ces deux édits, longs de 58 articles, étaient identiques quant au fond.



Depuis 1769, la législation sur le mariage avait fait l'objet des préoccupations du gouvernement de Bruxelles. Entre 1769 et 1783, onze ordonnances avaient été publiées; plusieurs d'entre elles depuis la promulgation de l'édit de tolérance avaient abordé le problème des mariages mixtes. En fait, le décret du 15 décembre 1781 qui avait complété les dispositions du 12 novembre avait réglé, en son article 5, le sort des enfants issus des mariages mixtes entre catholiques et chrétiens dissidents, les « acatholiques »: si le père était catholique, tous les enfants devaient être élevés dans cette religion; en revanche, les garçons devaient être élevés dans la religion de leur père si ce dernier était protestant, les filles devant nécessairement suivre la religion catholique de leur mère<sup>7</sup>. C'était donc reconnaître implicitement la légalité des mariages mixtes.

Le 21 mai 1782, la question du mariage entre catholiques et protestants revint sur le tapis. Comme les protestants ne disposaient pas encore de « ministres avoués » dans les Pays-Bas, les évêques furent invités à communiquer les instructions suivantes aux curés: veiller à la proclamation des bans « sans parler de la différences des religions »,

<sup>5</sup> R. CRAHAY, *Réactions « liégeoises » à l'édit de tolérance (1781-1782)*, dans *Livres et Lumières au pays de Liège (1730-1830)*, Liège, 1980, pp. 86-87.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 87-88.

<sup>7</sup> O.P.B.A., t. XII, pp. 105-106.

assister à la célébration de ces mariages s'ils en étaient requis, mentionner le mariage dans les registres paroissiaux en se conformant à l'édit du 6 août 1778<sup>8</sup>, tels étaient leurs ordres<sup>9</sup>.

L'Eglise n'avait pas accepté l'édit de tolérance; elle supporta évidemment très mal les conséquences qui en découlaient au point de vue du mariage. Les décrets du 15 décembre 1781 et du 21 mai 1782 suscitèrent l'ire de la hiérarchie ecclésiastique. La lettre de l'archevêque de Malines du 31 août 1782 est révélatrice de cet état d'esprit. Franckenberg<sup>10</sup> rappelle que les mariages mixtes « ont toujours été regardés par l'Eglise comme illicites, contraires au bien-être des enfants et incompatibles avec le zèle et l'amour de la seule vraie religion ». Toute la misogynie de l'Eglise éclate dans ce document; l'archevêque prétend, en effet, que le péril est encore plus grand quand « la partie hérétique est la femme »; le passage vaut la peine d'être cité dans son intégralité:

« Les livres saints nous en fournissent des preuves évidentes dans les tristes exemples de Salomon, d'Achab et de tant d'autres séduits et détournés de l'obéissance et du culte du vrai Dieu par les charmes et les artifices de leurs femmes idolâtres ou prévaricatrices, qui ont ordinairement, comme le dit le Cardinal Bellarmin, un tel ascendant sur l'esprit de leurs époux, qu'il est bien plus commun qu'elles les induisent dans l'erreur, que ceux-ci ne leur fassent connaître la vérité (...) »<sup>11</sup>.

Le Cardinal s'inquiète de l'éducation des enfants dont on expose « le salut éternel (...) à des dangers manifestes dans le cas où l'un ou l'autre sexe, en vertu des conventions que l'Eglise a toujours réproovées, devrait être élevé dans l'erreur ». Cette opposition aux mariages mixtes, ajoute le prélat, est d'ailleurs partagée par les protestants; ainsi, aux Provinces-Unies, ils y font obstacle par tous les moyens au point que « les curés catholiques et les missionnaires y prêchent avec une entière liberté et publiquement contre les conjonctions illicites ». Enfin, il faut

<sup>8</sup> Cette ordonnance de Marie-Thérèse réglementait la tenue des registres de catholicité pour les baptêmes, les mariages et les sépultures.

<sup>9</sup> O.P.B.A., t. XII, p. 160... Si l'expression « sans parler de la différence des religions », reflète peut-être la volonté du législateur de ne considérer en l'homme que le citoyen, elle témoigne aussi sans doute du souci de ne pas trop heurter l'Eglise par la publicité qui serait assurée à l'hérésie.

<sup>10</sup> Sur Jean Henri Franckenberg, archevêque de Malines depuis 1759, cfr A. VERHAEGEN, *Le cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines (1726-1804)*, Bruges, 1889.

<sup>11</sup> Archives générales du royaume (A.G.R.), Bruxelles, Conseil privé autrichien, carton n° 1302. Les rois d'Israël, Salomon (de 1015 à 975) et Achab (de 918 à 897), s'étaient laissés « séduire » par leurs épouses, des « étrangères »; ils les avaient autorisées à rendre un culte à leurs dieux nationaux au mépris de la religion du peuple d'Israël.

craindre que ces mariages n'ouvrent « la porte à l'hérésie » et ne contribuent « à infecter le troupeau de Jésus-Christ par les liaisons, les amitiés et les communications fréquentes et réciproques d'une famille à l'autre ».

Mais Franckenberg, se veut immédiatement rassurant : les évêques des Pays-Bas s'efforcent de rencontrer les intentions de l'empereur ; ils se sont adressés au pape<sup>12</sup> ; ce dernier est prêt à des accommodements ; il pose toutefois des conditions, auxquelles se rallie l'épiscopat, à la présence de curés en qualité de témoins à la célébration des mariages mixtes. Elles sont au nombre de deux :

« Premièrement, qu'ils n'en publieront pas les Bans, surtout dans l'Eglise, ce qui serait coopérer directement à ces mariages illicites ; qu'ils n'y assisteront point dans le lieu saint ni revêtus des habits sacrés, et en s'abstenant de réciter sur les contractants les prières usitées et de leur donner la bénédiction nuptiale, c'est-à-dire que ces mariages seront célébrés sur le même pied que celui de Henriette de France, laquelle après une dispense préalable obtenue du pape, fut mariée avec Charles I, roi d'Angleterre en présence de Louis XIII et de toute sa cour sans recevoir la bénédiction nuptiale et à la porte de l'Eglise de Notre-Dame à Paris, or cette forme de contracter, où tout ce qui est essentiellement requis par le Concile de Trente, se trouvera observé, n'empêchera pas que ces mariages ne soient valides et les enfants légitimes ; et des particuliers ne pourront certainement point se plaindre raisonnablement lorsqu'on les mettra de niveau avec une princesse de France et un roi d'Angleterre.

Secondement, que les contractants des deux différentes religions s'obligeront sous serment et par écrit, de faire élever tous leurs enfants des deux sexes dans la religion catholique romaine »<sup>13</sup>.

Il fallut attendre plusieurs mois pour que le gouvernement réagisse à cette intervention du Cardinal de Franckenberg.

L'année suivante, le sens des ordonnances du 15 décembre 1781 et du 21 mai 1782 fut précisé. La volonté d'apaisement des appréhensions du clergé était évidente ; « il n'est pas nécessaire que ce soit dans

<sup>12</sup> Sur les démarches des évêques auprès de Pie VI, cfr A. VERHAEGEN, *op. cit.*, pp. 118-119.

<sup>13</sup> La lettre nous apprend également que dans les diocèses d'Allemagne, les prêtres catholiques assistent aux mariages mixtes passés devant les magistrats luthériens à la condition que les futurs époux se soient engagés par contrat à élever tous leurs enfants dans la religion catholique ; cette condition aurait aussi été imposée par Marie-Thérèse aux Grecs non unis à Rome au moment où le libre exercice de leur religion leur fut accordé à Trieste.

l'église que les curés prêtent leur présence à ces mariages », les proclamations de bans pouvaient se faire « devant la porte ou dans le parvis de leur église », voilà ce qu'on pouvait lire dans le décret des gouverneurs généraux du 30 avril 1783 qui par ailleurs se voulait rassurant sur un autre point : un père protestant pouvait, s'il le désirait, élever ses garçons dans la religion catholique, mais on ne pouvait l'y contraindre<sup>14</sup>. Si la formulation s'était adoucie, rien n'était cependant modifié quant au fond. Cette fermeté présageait celle dont les autorités feraient preuve par la suite ; il n'était pas question de transiger sur les principes essentiels.

Dès avant le 28 septembre 1784, le gouvernement avait donc pris une série de dispositions en vue de concrétiser les effets de l'édit de tolérance dans le domaine du mariage.

Les choses furent encore plus nettes après le 28 septembre 1784. En affirmant dans l'article 1<sup>o</sup> : « le mariage, considéré comme contrat civil, les droits et les liens civils qui en résultent, tenant leur existence, leur force et leur détermination entièrement et uniquement de la puissance civile, la connaissance et la décision des différends relatifs à ces objets et à tout ce qui en dépend, doit appartenir aux tribunaux civils exclusivement », le gouvernement clamait certes l'indépendance du pouvoir civil, mais il était en harmonie avec le préambule de l'édit de tolérance du 12 novembre 1781 selon lequel « les effets de la tolérance civile (...) sans examiner la croyance, ne considèrent dans l'homme que la qualité du citoyen »<sup>15</sup>. Le gouvernement prétendait donc se placer au-dessus des religions et ne prendre en considération que les intérêts des *citoyens* et de l'Etat, peu importants leurs opinions religieuses. A vrai dire, il faut nuancer : de même que la tolérance ne concerne que les « acatholiques », l'article 10 déclarait nul « le mariage entre une personne de la religion chrétienne et une autre qui n'est pas de cette religion » ; en d'autres termes, seuls étaient déclarés valides les mariages entre personnes relevant de confessions chrétiennes.

L'aspect le plus novateur en matière de tolérance se trouvait ailleurs. En effet, les articles 50 à 51 s'adressaient exclusivement aux couples « qui ne professent point la religion catholique » et énonçaient les causes et les modalités de divorce. Interdit depuis des siècles aux habitants des Pays-Bas, le droit au divorce faisait pour la première fois son apparition dans un texte législatif : on reconnaissait publiquement

<sup>14</sup> O.P.B.A., t. XII, p. 266.

<sup>15</sup> O.P.B.A., t. XII, p. 89.

<sup>16</sup> Luther avait été le premier des réformateurs à considérer que le mariage n'était pas un sacrement (1520) ; sa durée ne dépendait que de la volonté des parties et rien ne justifiait donc son indissolubilité ; Calvin, pour sa part, n'accep-

sa licéité pour les « acatholiques »<sup>16</sup>. Attentat contre la vie de l'autre et adultère (art. 50), abandon (art. 51) constituaient autant de motifs suffisants pour permettre à la partie lésée de demander « la dissolution absolue du mariage ». Mais l'édit prenait également en considération le divorce par consentement mutuel quand « se serait élevé (...) une haine ou inimitié capitale ou une aversion invincible » (art. 52); le divorce n'était toutefois prononcé par le juge civil qu'après que les procédures de conciliation aient été épuisées (art. 53); il fallait en outre prendre des dispositions pour l'alimentation et le sort des enfants; le non-respect de cette clause interdisait, sous peine de sanction, à « tout ministre de religion non catholique de remarier aucune personne divorcée » (art. 54)<sup>17</sup>. Les autres articles précisaient ce qui suit: un divorcé, ou une divorcée, ne pouvait se remarier avec le, ou la, complice du délit ayant entraîné la dissolution du mariage (art. 55); avant de pouvoir se remarier, la femme divorcée devra attendre « qu'il se soit écoulé le temps requis à l'effet de faire cesser toute espèce de doute ou d'erreur, à l'égard de l'enfant qu'elle pourrait avoir conçu durant le mariage précédent » (art. 56); enfin, rien n'empêchait des divorcés de se remarier ensemble à condition de suivre les formalités requises par l'édit (art. 57).

\*

\*\*

tait le divorce que pour cause d'adultère. Cfr G. LE BRAS, *op. cit.*, col. 2225-2226. L'Eglise orthodoxe avait pour doctrine l'indissolubilité du mariage mais prévoyait une exception en cas d'adultère (N.G. IONESCO, *Le divorce dans l'Eglise orthodoxe, suivi d'un exposé des divergences entre les lois civiles roumaines et les lois ecclésiastiques en matière de mariage*, Paris, 1925). A partir de 1604, l'Eglise anglicane interdit le remariage des personnes séparées. Le divorce n'existait donc pas en Angleterre. Toutefois, à partir de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, le divorce à la suite d'un Acte privé rendu par le Parlement devint possible en cas d'adultère de la femme: il s'agissait essentiellement de permettre aux nobles séparés et qui n'avaient pas encore de fils, de se remarier pour avoir un héritier mâle et légitime. Le coût de la procédure ne la rendit accessible qu'aux gens les plus fortunés (seulement 131 actes de ce type furent promulgués entre 1670 et 1799) (L. STONE, *The family, sex and marriage in England 1500-1800*, London, 1977, pp. 37-41).

<sup>17</sup> Le divorce par consentement mutuel trouvait son origine au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle dans la législation de Frédéric II et de son chancelier Samuel von Cocceji (S.B. KITCHIN, *A history of divorce*, London, 1912, pp. 162-163). La comparaison des législations sur le mariage et le divorce de Frédéric II et de Joseph II révèle bien des points communs entre les deux, la première ayant sans aucun doute inspiré en partie la seconde. C'est notamment vrai pour le droit du mariage et du divorce élaboré au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle par von Cocceji, auteur d'un *Projekt des Corporis juris Fridericiani* (1749/1751); en fait le Code de droit prussien ne fut terminé qu'en 1794, après la mort de von Cocceji (1755) et de Frédéric II (1786). Cfr *Allgemeines Landrecht für die Preussischen Staaten von 1794. Textausgabe*, mit einer Einführung von H. Hattenhauer und einer Bibliographie von G. Bernert, Frankfurt-am-Main-Berlin, 1970 (sur les causes possibles de divorce, pp. 367-368).

L'édit de 1784 va bien sûr susciter de vives réactions de la part de l'épiscopat puisque sur de nombreux points qu'il ne nous appartient pas de détailler dans cette contribution, la législation impériale, qui avait seule force de loi, prenait le contrepied du droit canonique; en d'autres termes, les empêchements dirimants au mariage édictés par Joseph II ne coïncidaient pas avec ceux de l'Eglise. Mais il est évident que l'apparition du divorce dans la législation, même si ne pouvaient y recourir que les « acatholiques », suscitait les appréhensions du clergé. Les vicaires généraux de l'évêché d'Anvers<sup>18</sup> exprimèrent ces craintes avec le plus de netteté dans un document du 1<sup>er</sup> décembre 1784 dont voici l'extrait qui mérite de retenir notre attention :

« Une autre difficulté qui nous inquiète la conscience, naît de ce que Votre Majesté a statué sur le mariage des acatholiques.

Nous sommes très persuadés que ce n'est que par principe de tolérance que Votre Majesté leur permet dans le cas fameux d'adultère, de longue absence, d'attentat et de haine, de contracter un second mariage du vivant de leur premier époux.

Cette loi que les Etats de Hollande ont puisée non dans l'esprit d'une juste tolérance, mais dans les principes de leur secte erronée, fait en même tems une preuve invincible de leur erreur. Car donnons qu'ils puissent prétexter quelque motif de dissolution en cas d'adultère<sup>19</sup>, ils ne peuvent rien produire en faveur de cette même dissolution dans les autres cas.

Cette république la plus tolérance du Monde ne laisse cependant pas de juger les catholiques sur les principes de leur erreur, quoi-qu'ils connaissent très bien les principes opposés des catholiques; ils jugent donc sur leurs principes parce que ce sont leurs principes et qu'ils sont souverains; ils négligent les principes de toute autre croyance parce qu'elles sont uniquement tolérées et que leur religion est la dominante.

<sup>18</sup> Le siège d'Anvers était provisoirement vacant en raison de la mort de Jacques Th. Jos. Wellens (1726-1784), qui en avait été pourvu en 1775 (Pl. F. LEFEVRE, *Le recrutement de l'épiscopat dans les Pays-Bas pendant le régime autrichien*, Bulletin de la Commission royale d'histoire, t. CIII, 1938, pp. 188-191, 200; cfr la notice de C. DE CLERCQ, dans la *Biographie nationale*, t. 27, 1938, col. 163-165).

<sup>19</sup> Fallait-il permettre le divorce en cas d'adultère? La question avait embarrassé les pères du Concile de Trente; nombre d'entre eux avaient hésité à répondre par la négative car ils ne désiraient pas que leur prise de position apparaisse comme une condamnation des premiers Pères de l'Eglise orientale et même de l'Eglise occidentale qui s'était longtemps montrée indulgente en la matière (A. VACANT, *L'adultère et le lien du mariage d'après le Concile de Trente*, Dictionnaire de théologie catholique, t. 1, Paris, 1903, col. 498-505; L. BRESSAN, *Il canone Tridentino sul divorzio per adulterio et l'interpretazione degli autori*, Roma, 1973. *Analecta Gregoriana*, t. 194).

Daignez, Sire, ne pas trouver mal que par un zèle pour notre Sainte Religion nous en tirions cette conséquence, que sans blesser en rien la tolérance, et sans qu'aucun acatholique puisse s'en plaindre raisonnablement, Votre Majesté pourrait conserver le même pouvoir aux principes de notre religion, qui partent de Dieu même, et qui tiennent à la Doctrine catholique, que les Etats susdits ont conservés à leurs principes erronés, les principes de l'Eglise Catholique étant en même temps ceux du souverain et de la religion dominante.

Et ce n'est pas seulement du côté de la Vérité de principes, que Votre Majesté se trouverait autorisée à prendre ces saintes représailles, mais encore pour prévenir des suites très funestes. Supposons par exemple que deux acatholiques mariés dans ce pays dissoudent (sic) leur mariage pour une des causes fameuses, qu'ils se remarient chaqu'un d'eux; qu'après ces secondes noces, encore du vivant de leurs premières compagnes, ils se convertissent et se font catholiques.

Selon les principes infaillibles de notre Religion, nous devons commencer à leur dire que les secondes noces sont nulles et d'aucune valeur, qu'ils doivent par conséquent abandonner chaqu'un son époux, que leur premier mariage était valide et indissoluble par Droit divin...<sup>20</sup>.

Quel obstacle à leur conversion, et comment un juge débrouillera-t-il deux maris, deux femmes et une multitude d'enfans; que de perplexités pour le curé, les confesseurs et évêques.

D'ailleurs, Sire, il est notoire que la facilité de la morale de Luther et Calvin en fait de mariage n'a pas peu contribué au progrès déplorable que leur hérésie a fait parmi les catholiques. Ne devrions-nous donc pas craindre que si cette facilité obtienne, quoique par les meilleures vues possibles, sa sanction du souverain, elle ne soit, en même tems qu'elle retarde la conversion de ces sectaires, l'amorce de la perversion de catholiques, qui moiennant de professer une religion acatholique se prévau-dront de ces énormes privilèges et se dégageront aux dépens de leur âme d'un bien aussi sacré; que fait le prêtre si à l'heure de la mort quelques semblables en pénitence réclament le secours de la religion qu'ils auront si honteusement abandonnée? »<sup>21</sup>.

Pour les vicaires généraux d'Anvers, le risque de contagion est donc grand: des catholiques seront tentés par l'hérésie pour bénéficier des

<sup>20</sup> Notons que Benoit XIV, le 4 novembre 1741, avait reconnu la valeur des mariages mixtes ou des mariages entre hérétiques contractés sans solennité dans les Pays-Bas et les Provinces-Unies (G. Le Bras, *op. cit.*, col. 2247).

<sup>21</sup> A.G.R., Chancellerie autrichienne des Pays-Bas, n° 498.

facilités réservées aux « acatholiques » en matière de divorce. Au passage, on aura remarqué l'argumentation spacieuse avancée pour justifier le *statu quo ante*: les lois hollandaises sont applicables à l'ensemble des citoyens, y compris les catholiques; imposons donc les principes de l'Eglise dominante à tous les ressortissants des Pays-Bas, sans exception! Bref, les vicaires généraux d'Anvers feignent d'ignorer le principe « qui peut le plus peut le moins », la loi n'interdisait pas le divorce, mais rien n'obligeait les catholiques hollandais à divorcer s'ils n'en avaient pas envie.

Le gouvernement attendra de nombreux mois avant de répondre aux critiques et questions que suscitait l'édit en général, tant de la part du clergé que des Conseils de justice. Au cours de sa délibération du 6 août 1785 consacrée à l'étude de ces requêtes, le Conseil privé de Bruxelles rappela fort opportunément les principes qui avaient présidé à l'élaboration de l'édit:

« l'objet de l'Edit (...) n'est autre que de donner au mariage, comme contrat civil, une forme légale et indépendante des Constitutions et des Cérémonies de l'Eglise, que l'Edit laisse cependant d'ailleurs aux consciences timorées la liberté de suivre dans tous les cas possibles »<sup>22</sup>.

Mais la réponse publique se fit attendre longtemps encore. Ce n'est, en effet, que le 13 mai 1786 que les autorités autrichiennes publièrent quatre ordonnances relatives aux proclamations de bans et aux empêchements dirimants qui constituaient l'aspect majeur du différend avec l'Eglise<sup>23</sup>. Le 29 mai 1786, elles daignèrent enfin s'occuper des questions en relation avec la tolérance, mais ce fut uniquement pour signifier à l'archevêque de Malines quelles étaient les règles à suivre en matière d'éducation pour les enfants nés de mariages mixtes<sup>24</sup>. Il n'était pas question que Joseph II recule d'un pouce. Pour l'Eglise des Pays-Bas, la série des décrets de mai 1786 était d'autant plus mortifiante que celui du 13 mai adressé aux évêques à propos des prescriptions relatives aux mariages leur intimait l'ordre de faire publier l'édit de 1784 « au prône dans toutes les paroisses »<sup>25</sup>. C'était, à coup sûr, assurer une publicité sans pareille à l'hérésie<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> O.P.B.A., t. XII, pp. 492-493.

<sup>24</sup> O.P.B.A., t. XII, pp. 506-507.

<sup>25</sup> O.P.B.A., t. XII, p. 493.

<sup>26</sup> L'Eglise et ceux qui lui étaient dévoués dans les rouages de l'Etat avaient freiné la diffusion de l'édit de tolérance; certaines minorités protestantes n'osèrent pas se manifester avant 1783. Cfr L.E. HALKIN, *Joseph II et l'édit de tolérance*, *Geschiedenis in het onderwijs*, t. VIII, 1963, pp. 743-750.

A partir de 1786, la nouvelle législation sur le mariage allait donner lieu à une abondante littérature. Le conflit entre le gouvernement jaloux de ses prérogatives et l'Eglise, dépouillée d'une partie des siennes, s'envenima davantage, et cela d'autant plus que vint bientôt se greffer sur un contentieux déjà lourd la question des Séminaires<sup>27</sup>. Il ne nous appartient pas de passer au crible ces écrits anti-joséphistes car ils sortent la plupart du temps des limites que nous nous sommes assignées. Ce qui nous importait, à l'occasion de cet article, c'était de souligner les prolongements qu'avait connus la promulgation de l'édit de tolérance. Dans sa remarquable synthèse déjà citée, L.E. Hallin avait déjà mis en évidence le progrès incontestable que constituait l'édit, quoi qu'il ait pu affirmer Pirenne, qui n'y avait vu que la confirmation d'une tolérance de fait extrêmement large<sup>28</sup>. Le bilan, en relation avec la question du mariage, est en tout cas positif. Les développements législatifs postérieurs à 1781 indiquent une parfaite cohérence. La démarche de l'empereur reflète sa volonté de faire respecter les droits des dissidents. Certes, la solution retenue pour les enfants issus des mariages mixtes n'est pas totalement satisfaisante, mais la légalité de ces unions est officiellement reconnue. Enfin, les protestants, à l'instar de ce qui se pratique dans les pays où leur religion est dominante, pourront désormais user du divorce, compatible, à des degrés divers, avec leurs convictions religieuses. Toutefois, soucieux de ménager l'Eglise, Joseph II n'osa pas en faire une loi générale. Celle-ci se fera attendre jusqu'en décembre 1796, moment où entra en vigueur dans les « départements belgiques » la loi française du 20 septembre 1792 qui transformait le mariage en contrat civil et établissait le divorce<sup>28</sup>.

<sup>27</sup> Par son décret du 16 octobre 1786, Joseph II créait un Séminaire général à Louvain et à Luxembourg. L'opération se soldait par la fermeture des séminaires diocésains et la transformation complète de la Faculté de théologie. Sur les réactions de l'Université de Louvain aux réformes de Joseph II, cfr la synthèse de J. ROEGIERS, *De Leuvense faculteit der Theologie in de eeuw van de verlichting (1730-1797)*, dans *Facultas S. Theologiae Lovaniensis 1432-1797*, Leuven, 1977, pp. 482-488. — Un des aperçus d'ensemble les plus récents sur la politique religieuse de Joseph II est celui de W.W. DAVIS, *Joseph II: an imperial reformer for the Austrian Netherlands*, The Hague, 1974, pp. 189-219.

<sup>28</sup> Je rappelle que la mort de Joseph II, en 1790, avait signifié l'anéantissement de son œuvre législative.

**HONGRIE**



# L'Edit de Tolérance en Hongrie : histoire et appréciation critique

Robert A. HORVÁTH  
(Université de Szeged)

## I

Promulgué en Hongrie le 25 octobre 1782, l'Edit de Tolérance de Joseph II clôt l'ère des grandes controverses religieuses et inaugure une période plus tolérante. Inspiré par l'esprit qui règne dans d'autres Etats éclairés, le royaume de Hongrie ne s'intéresse plus directement aux problèmes ecclésiastiques, quitte à maintenir son droit d'intervention réglementaire.

Les antécédents de l'édit sont compliqués à l'extrême en raison de l'occupation par les Turcs, à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, de la partie centrale d'un pays qui subit trois régimes distincts et connut des évolutions différentes: la « Hongrie royale », au nord-ouest, sous le sceptre des Habsbourg; le centre sous domination ottomane; la principauté de Transylvanie, à l'est, pratiquement autonome.

Se considérant comme un pilier du catholicisme, la dynastie des Habsbourg a infléchi la Contre-Réforme dans un sens de plus en plus violent. Il s'agissait de restaurer l'Eglise dans ses anciens privilèges et d'en faire peu à peu une Eglise d'Etat susceptible de devenir une alliée efficace dans des pays sans unité ethnique. En Transylvanie, des princes calvinistes — sous le suzeraineté nominale du Sultan — ont essayé eux aussi de faire du calvinisme une Eglise d'Etat, ce qui les a entraînés dans une suite de guerres de religion contre les Habsbourg.

Dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, ils ont arraché d'importantes concessions en faveur de leurs correligionaires, les protestants établis en « Hongrie royale »; elles furent consacrées par les traités de paix de Vienne (en 1606) obtenu par István Bocskay, de Nikolsburg (en 1622) par Gábor Bethlen, et de Linz (en 1645) par György Rákóczy I<sup>er</sup>.

L'occupant turc était, par principe, hostile au christianisme, mais

il se montrait assez tolérant à l'égard des protestants ennemis des Habsbourg. Par toutes sortes de moyens et non sans succès, les protestants tentèrent d'acheter leur liberté religieuse, tantôt auprès des pachas locaux, tantôt auprès du sultan<sup>1</sup>.

## II

Commencée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et achevée avant 1740, l'émancipation du joug ottoman amena de profonds changements en raison du renforcement du pouvoir des Habsbourg.

Deux problèmes fondamentaux dominent la vie hongroise. Le premier est l'intégration économique et politique dans la monarchie habsbourgeoise. Le second est la coexistence, depuis la Réforme, de confessions religieuses différentes, dont les particularités s'étaient accentuées au temps de la tripartition du pays. Sa gravité est mise en évidence par le seul fait qu'à la fin des guerres de libération, la population hongroise était en majorité non catholique<sup>2</sup>, ce qui explique la violence de la Contre-Réforme déclenchée par Charles III (Charles VI en Autriche) et poursuivie par sa fille Marie-Thérèse.

1. Pour ce qui est de l'économie, le mot d'ordre fut l'intégration aussi rapide que possible. On accéléra la centralisation afin de pourvoir aux besoins toujours croissants de la politique impériale des Habsbourg. La noblesse, classe dirigeante en Hongrie, accepta le régime d'union personnelle du royaume avec les autres possessions héréditaires de la monarchie habsbourgeoise. En revanche, elle a fermement maintenu ses privilèges — garantis par la constitution hongroise — et son indépendance matérielle fondée sur l'exemption fiscale: tout le fardeau des impôts incombait aux serfs. En dépit de l'exploitation accrue de ceux-ci, le mode de production féodal s'avérait de plus en plus désuet et freinait l'indispensable augmentation des ressources du Trésor.

La politique de centralisation s'est efforcée d'accroître la fiscalité par deux voies parallèles. Tantôt elle a essayé d'abaisser le maximum des redevances dues par les serfs à leurs seigneurs; tantôt elle s'est attaquée aux exemptions de la noblesse.

<sup>1</sup> Sur les faits historiques en général, voir l'ouvrage collectif *Magyarország története (Histoire de la Hongrie)*, réd. par H. BALÁZS, E. et MAKKAI, L., Vol. II, *De 1526 jusqu'à 1790*, Budapest, 1972, et KOSÁRY, D., *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon (La Culture en Hongrie au XVIII<sup>e</sup> Siècle)*, Budapest, 1980.

<sup>2</sup> *Histoire de la Hongrie*, op. cit., pp. 531 et passim.

Alors qu'elle avait réussi dans les autres possessions héréditaires des Habsbourg, cette tentative échoua de manière spectaculaire en Hongrie, en 1751. La noblesse consentit à ce que l'impôt d'Etat fut prélevé sur les serfs, mais uniquement afin de sauver sa propre exemption fiscale.

Un tel échec provoqua, de la part de l'administration habsbourgeoise, une nouvelle réaction, en quelque sorte discriminatoire et coloniale. En instaurant des douanes intérieures, sous la forme du fameux trentième, on empêcha l'importation et l'exportation des produits industriels. Par contre, l'exportation de produits agricoles, artificiellement maintenus à bas prix, fut tolérée. De la sorte s'aggrava le retard économique de la Hongrie par rapport aux autres parties de l'Empire et surtout par rapport à l'Europe occidentale. Ce fut l'obstacle majeur au développement social et culturel.

En 1764 échoua une nouvelle tentative de Marie-Thérèse en vue de contraindre la noblesse à renoncer à ses exemptions fiscales. Désormais, le souverain opte pour l'absolutisme. Sous les règnes de Marie-Thérèse, puis de Joseph II et jusqu'en 1790, les Diètes ne seront plus convoquées. Afin de sauvegarder le rendement d'une fiscalité étatique, il n'y avait d'autre expédient, en Hongrie, que de limiter l'exploitation des paysans par leurs seigneurs en vue de permettre au fisc de s'approprier une part des revenus. Dans ce but fut promulguée une longue série de mesures dites « urbariales ». La condition paysanne fut ensuite plus efficacement améliorée sous le règne de Joseph II qui abolit le servage perpétuel. Il étendit la juridiction de l'Etat aux serfs, retirant du même coup aux seigneurs une part de leur autorité.

Le régime absolutiste sortit renforcé d'une réforme de l'administration centrale de la Hongrie, qui eut pour effet d'affaiblir le pouvoir local des comitats (départements) féodaux, en principe autonomes et régis par une magistrature de nobles non rémunérés par l'Etat. Déjà instaurée en Hongrie royale par les Habsbourg au temps des Turcs, la lieutenance royale de Pozsony s'empressa d'étendre à toute la Hongrie sa juridiction. Toutefois, à partir de 1690, la Transylvanie resta gouvernée à part.

En 1784, Joseph II transféra à Buda la lieutenance royale, qui était déjà soumise à une chancellerie hongroise siégeant à Vienne. Cette dernière fut alors contrôlée par le Conseil d'Etat du souverain. Du fait de cette organisation efficace, la politique centralisatrice l'emporta rapidement sur les intérêts hongrois. Pareil conflit détériora le climat économique et politique. Déjà perturbée par la centralisation, la paix intérieure de la Hongrie le fut davantage encore par la Contre-Réforme telle que l'avait déclenchée la Maison de Habsbourg.

2. Sur le plan religieux, en effet, le reconquête de Buda (en 1686) avait bouleversé la situation. En 1687 encore, la Diète avait confirmé les droits acquis par les protestants. Mais simultanément les dignitaires de l'Eglise catholique hongroise avaient engagé la lutte. A partir de 1691 et en quelques années, le primat Kollonich réussit à faire accepter par le souverain une discrimination significative entre exercice « privé » et « public » du culte protestant. Celui-ci ne fut plus toléré que dans des endroits « articulés », c'est-à-dire reconnus publics. Les protestants eurent à payer des sommes aux magistrats catholiques. Sur le plan seigneurial, le principe *cuius regio eius religio* fut brutalement imposé. Ici, on procéda à des conversions forcées; là, on expulsa les serfs protestants. C'est ce que firent l'évêque de Veszprém, Padányi-Gulyás et le comte Károlyi.

Une annexe de la *Resolutio Carolina* de 1731 exclut les protestants de toute fonction publique, et une telle mesure, renforcée encore par Marie-Thérèse en 1742, blessa profondément la noblesse. Dans les corporations, les protestants furent privés du droit d'acquérir un atelier par voie successorale. En droit aussi, les Eglises protestantes furent empêchées de prendre recours en justice et d'entreprendre des démarches auprès des autorités publiques; les protestants ne purent désormais ester en justice qu'à titre individuel. Leurs chances étaient d'ailleurs infimes puisque la Commission Ecclésiastique de la Lieutenance se recrutait exclusivement parmi les catholiques et que les magistrats sanctionnaient systématiquement les « quérulants » c'est-à-dire les protestants invoquant la protection de la loi.

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'évêque Padányi-Gulyás, devenu primat de Hongrie, proposa à Marie-Thérèse l'anéantissement physique des protestants. Un peu moins excessif, son successeur réclamait avec insistance plus de sévérité dans la répression de leur culte, de la diffusion de leur enseignement et de leurs livres.

En Croatie, pays considéré comme « associé à la Hongrie », le protestantisme ne fut jamais toléré. Les lois relatives à son interdiction y furent maintes fois réitérées et même étendues aux parties annexées de la Slavonie, autre pays « associé à la Hongrie ».

En Transylvanie, la Diète de 1744 supprima les restrictions défavorables à l'Eglise catholique et garantit des droits équivalents aux catholiques grecs uniates et aux orthodoxes. Ces derniers, forts de l'appui des Habsbourg, réussirent même à s'émanciper de l'union des deux Eglises roumaines, vers les années 1760.

Intrigues religieuses et luttes acharnées sévirent en Transylvanie durant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, d'autant plus que les trois

nationalités associées constitutionnellement adhéraient chacune à des confessions religieuses différentes.

Hongrois et Sicules relevaient de l'Eglise catholique, romaine ou grecque uniate, ou étaient calvinistes, tandis que les Saxons immigrés étaient luthériens. Quant aux Roumains, quatrième nation, mais non reconnue comme telle, ils étaient soit catholiques grecs soit orthodoxes.

Ce climat d'intolérance, cette négation des droits les plus élémentaires en matière religieuse changèrent radicalement à partir de 1765 avec l'accession à la régence de Joseph II. Le jeune souverain comprit aussitôt que la discorde à l'intérieur de la Hongrie était l'obstacle majeur à toute évolution favorable, y compris aux réformes qu'il préparait lui-même.

### III

La politique de Joseph II — ce que l'on a appelé en bref le « Joséphisme »<sup>3</sup> — partait de la tolérance religieuse, au sens strict, pour aboutir à une conception de la tolérance civile, au sens large. Cette dernière s'identifiait, dans sa conception, à l'instauration d'une sorte de religion naturelle. Substituant à l'éthique religieuse une sorte de morale laïque à l'usage des citoyens, elle se plaçait dans une perspective d'égalité devant l'Etat. De telles idées étaient conformes aux conceptions allemandes du droit naturel représentées par Pufendorf, Thomasius et Wolff, par leur disciple autrichien, le professeur Beck, qui enseigna au Theresianum, par les professeurs Martini et Sonnenfels, de l'université de Vienne.

Dans un tel système, la formation et l'éducation des citoyens revêtent une importance primordiale. Elles impliquent qu'il faut enlever l'enseignement aux Eglises, ou du moins le contrôler et le subordonner à l'intérêt de l'Etat. La finalité de l'enseignement supérieur fut modifiée. Il n'avait plus pour but de répandre la connaissance scientifique au service de la théologie. Il s'agissait désormais de développer des sciences « réelles », utiles à la formation des fonctionnaires<sup>4</sup>.

1. La réforme scolaire devint ainsi l'armature du Joséphisme. Elle en inspira les premières démarches, organiquement liées aux mesures relatives à la tolérance civile, au sens le plus large.

<sup>3</sup> *Ib.*, p. 528.

<sup>4</sup> SASHEGYI, O., *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II., Beitrag zur Kulturgeschichte der Habsburgischen Länder*, dans *Studia Historica Academiae Scientiarum Hungaricae*, Budapest, 1958, surtout pp. 3 et *passim*.

En Hongrie, ce pas décisif que fut la réforme du système éducatif fut franchi après deux ans de préparatifs au sein de la Chancellerie hongroise où œuvraient, entre autres, des fonctionnaires éclairés, tels que Ürményi. La *Ratio educationis* promulguée en 1777 ne peut toutefois être considérée comme la réforme qui « quant aux confessions [...] » représentait la tolérance<sup>5</sup>. C'est plutôt une mesure qui vise à former le citoyen moyen en vue de la vie civile, dans l'esprit d'une égalité devant les lois de l'Etat. La préoccupation majeure de la *Ratio* fut donc d'améliorer et de laïciser l'instruction populaire et secondaire.

Dans l'université de Pest et dans les quatre académies royales, la transformation de l'enseignement supérieur s'opéra moins systématiquement, mais, pour n'être sensibles que longtemps après la mort de Joseph II, les conséquences n'en furent pas moins importantes.

L'étroite interdépendance entre la *Ratio educationis* et l'Edit de Tolérance est rendue manifeste par le comportement des protestants. Au début, n'ayant confiance qu'en leur propre réseau scolaire et vivant dans un climat de persécution, ils ont repoussé ou saboté la *Ratio*. Ils se montrèrent plus coopératifs au lendemain de l'Edit de 1781. Puis ils revinrent à l'opposition lorsque, dans la seconde moitié des années 1780, le climat politique se dégrada à la suite d'autres réformes imposées à la hâte par le souverain.

Une conception de la tolérance aussi large que celle qui animait Joseph II est néanmoins fort en avance par rapport à son temps, eu égard aux conditions qui étaient celles de la Hongrie. L'idée avait été formulée plus d'un siècle auparavant par Locke et les quelques précurseurs qui l'avaient adoptée à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, plutôt en matière religieuse. Seul, György Bessenyei semble avoir fait exception<sup>6</sup>.

2. L'Edit de Tolérance, destiné à la Hongrie et promulgué presque en même temps que dans les autres territoires héréditaires de l'Empereur, proclame le libre exercice des religions protestantes et grecque orthodoxe. Il ne maintient que peu de restrictions. Dès son entrée en vigueur, il fut permis de construire des oratoires, des écoles, etc. dans des endroits non explicitement reconnus (non « articulés »), du moment qu'il y avait cent familles disposées à prendre en charge les frais, sans toutefois porter atteinte aux ressources taxées par l'Etat. La juridiction des évêques catholiques sur les protestants fut abolie de même que la

<sup>5</sup> KOSÁRY, D., *Les Réformes Scolaires de l'Absolutisme Eclairé en Hongrie entre 1765 et 1790*, dans *Stud. Hist. Acad. Scient. Hung.*, Budapest, 1980, p. 8.

<sup>6</sup> BESSENYEI, Gy., *Tolerantia*, manuscrit hongrois, datant de 1778 et publié par NÉMEDI, L., Nyiregyháza, 1978.

réglementation imposant unilatéralement la religion catholique aux enfants issus de mariages mixtes. Les offices publics furent à nouveau accessibles aux protestants. Même les juifs virent leur situation fortement améliorée.

Tandis que la réaction immédiate des bénéficiaires fut l'enthousiasme et la reconnaissance, l'Église catholique organisa une opposition acharnée, tant chez les prélats que dans le bas clergé. Elle réussit même à mobiliser les magnats, qui étaient presque tous catholiques; grâce à leur intervention, 19 comitats et plusieurs villes libres royales ont demandé que l'Edit soit révoqué. La Croatie, « pays associé à la Hongrie », l'a repoussé en bloc.

Malgré tout, le souverain est resté inflexible. Il a fait enquêter et il a pris des sanctions à l'encontre des opposants. S'il s'agissait de fonctionnaires publics, il les a aussitôt remplacés par des non-catholiques. On évalue à plus de mille le nombre de paroisses protestantes créées entre 1781 et 1784; à la fin du règne de Joseph II, le total avait encore doublé<sup>7</sup>.

La réglementation de la censure, qui devint une attribution de l'Etat à partir de 1781, a complété les effets de l'Edit de Tolérance en ce sens que la diffusion des livres critiques à l'égard des catholiques et celle de la littérature religieuse protestante ont libéralisé le climat intellectuel, qu'il fût religieux ou laïc.

#### IV

Les réformes suivantes imposées par Joseph II en Hongrie ont eu des effets de plus en plus néfastes et qui furent ressentis comme tels même dans les milieux protestants. Ce fut le cas de l'introduction de l'allemand comme langue officielle, des préparatifs d'un système fiscal atteignant la noblesse, du recensement de la population et d'un relevé cadastral.

Parallèlement, Joseph II poursuivit en Hongrie la politique économique « coloniale » de sa mère en renforçant les restrictions à l'encontre du commerce et de l'industrie et en s'efforçant d'alléger les charges des paysans. Les seigneurs ont vu avec une sorte de panique cette diminution de leurs ressources matérielles, l'impossibilité de résister à la fois contre la germanisation, la centralisation, l'incorporation de la patrie hongroise parmi les autres provinces héréditaires de Habsbourg.

<sup>7</sup> KOSÁRY, *op. cit.*, p. 391, avec référence à SCHWARTNER, M., *Statistik des Königreichs Ungarn*, Pest, 1798, pp. 124 et *passim*.

Leur dilemme historique était crucial et impossible à résoudre. Il leur fallut choisir entre un mode de vie « à la hongroise » et le progrès. Tout compromis allait être néfaste et fragile<sup>8</sup>.

La réorganisation administrative, l'abolition des privilèges du pays et une opposition intérieure de plus en plus vive ont tout perturbé, surtout à partir de l'automne 1787, lorsque les préparatifs de la campagne contre les Turcs ont surchargé l'économie.

L'échec de cette guerre et la maladie de Joseph II, aggravée sur les champs de bataille, ont amené celui-ci à renoncer à l'absolutisme et à rétablir la constitution. Au début de 1790, le roi moribond révoqua toutes ses réformes, sauf l'Édit de Tolérance, mais y compris l'abolition du servage à perpétuité.

Léopold II, frère cadet et successeur de Joseph II, n'était guère d'accord avec les réformes fondamentales introduites par son aîné. En principe, il poursuivit donc la politique des Habsbourg, contraire aux intérêts de la Hongrie, en ne concédant que ce qui était inévitable en matière de politique absolutiste et en se montrant plus intransigeant à l'égard des Lumières. Ce fut aussi le cas sous le règne de François I<sup>er</sup> et durant les guerres napoléoniennes.

En définitive, de toutes les réformes de Joseph II, il ne subsista que l'Édit de Tolérance, lequel fut ratifié par Léopold II en tant que loi portant le n° 26 de l'année 1791. Cette mesure fit partie intégrante du compromis entre le souverain et la noblesse hongroise. En revanche, les réformes du régime féodal et la suppression du servage furent reportées aux calendes grecques.

Le compromis assura définitivement un climat de tolérance qui avait été instauré par l'Édit de Joseph II. Les querelles religieuses ont vite perdu tout intérêt. Ainsi la tolérance civile, qui allait devenir une des aspirations essentielles de la Révolution française, fut introduite par Joseph II avec une relative facilité et sans effusion de sang<sup>9</sup>.

Par contre, après le décès de Joseph II, l'échec de la réforme de la féodalité allait peser sans cesse plus lourdement sur l'avenir du pays. Le problème fondamental serait désormais celui du développement économique et, parallèlement, l'essor d'une culture spécifiquement hongroise.

<sup>8</sup> GAÁL, J., *Berzeviczy Gergely élete és művei (La Vie et les Œuvres de Gergely Berzeviczy)*, Budapest, 1902, Vol. I, pp. 200 et *passim*.

<sup>9</sup> Cette évaluation critique est celle de Gyula SZEGFÜ dans *Magyar történet (Histoire Hongroise)*, 7<sup>e</sup> éd., par HÓMAN, B. et SZEGFÜ, Gy., Vol. V par SZEGFÜ, Budapest, 1936, pp. 45 et *passim*.

## V

Je dois encore insister sur une conséquence d'ordre scientifique. En dépit de son importance, elle a échappé à l'historiographie traditionnelle et elle ne m'est apparue qu'à la suite de recherches personnelles. Il s'agit de la diffusion d'idées originales en matière économique et de la genèse de nouvelles sciences sociales. Le rôle majeur dans ces domaines fut joué par les partisans de Joseph II et, en particulier, les représentants de l'université de Pest et des académies royales qui enseignaient l'économie politique selon la tradition des caméralistes, la science financière, la statistique descriptive, les nouvelles branches de la jurisprudence, le droit administratif et fiscal, tels qu'ils avaient été mis au programme de la *Ratio educationis* inaugurée par Joseph II en 1777. Cette nouvelle orientation scientifique se fonde sur des données de fait et l'importance de la statistique devient prépondérante. Sur cette base, dès le règne de Joseph II, le pasteur luthérien Sámuel Tessedik s'efforça de créer un enseignement de l'économie au service d'une politique visant à renforcer une paysannerie autonome, sur le modèle prussien.

En même temps Tessedik, qui se fondait explicitement sur les bases statistiques et démographiques de l'école mercantiliste, telle qu'elle dominait alors à Vienne et dans les autres universités allemandes, invoquait déjà les performances des révolutions industrielle et agricole qui se déroulaient en régime capitaliste. En ce domaine aussi il fit œuvre de pionnier<sup>10</sup>.

Dans la décennie qui suivit 1790, les problèmes de la croissance économique furent l'objet de vifs débats à la Diète. Alors, aussi, paraissent des ouvrages de statistique et d'économie politique, qui sont non seulement les premiers mais aussi d'excellente qualité.

C'est d'abord, en hongrois, une statistique descriptive mais déjà quantifiée qui passe en revue les principaux Etats de l'Europe et est l'œuvre de László Németh<sup>11</sup>. Márton Schwartner établit en allemand, et chiffres à l'appui, une excellente statistique de la Hongrie<sup>12</sup>, tandis

<sup>10</sup> HORVÁTH, R., *Tessedik als Sozialwissenschaftler*, dans *Acta Universitatis Szegediensis, Juridica et Politica*, t. XVI, fasc. 6, Szeged, 1969.

<sup>11</sup> Du même auteur, *La Quantification et les Débuts de la Science Statistique et Sociologique*, dans *Population*, 1978, 1, pp. 85 et *passim*.

<sup>12</sup> SCHWARTNER, *op. cit.*, 2<sup>e</sup> éd., Buda, 1809-1811, en 2 vol. — Sur son activité statistique voir HORVÁTH, R., *A magyar leíró statisztikai irány fejlődése (Le Développement de la Statistique Descriptive en Hongrie)*, dans *A Népeiségtudományi Kutató Csoport Közleményei*, 13. sz. (*Publications de l'Institut de Recherche Démographique*, No. 13), Budapest, 1966, pp. 37 et *passim*.

que Gergely Berzeviczy décrit en latin l'économie de la Hongrie<sup>13</sup>. Ces deux derniers auteurs se sont déjà inspirés d'Adam Smith. Schwartner a en outre le mérite de tirer parti du recensement ordonné par Joseph II et, pour la deuxième édition, de la *conscriptio* organisée sous François I<sup>er</sup> en 1804-1805.

Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Berzeviczy entreprit la synthèse des problèmes que posaient la paysannerie et l'économie féodale hongroises. Il y ajouta une critique percutante de son mode de production et de sa fiscalité archaïque, un peu comme l'avait fait Boisguilbert, en France, à la fin du règne de Louis XIV<sup>14</sup>. Dans le même ouvrage, Berzeviczy brossait un tableau complet de la condition des paysans hongrois, une sorte de macro-sociologie qui devrait faire l'objet d'une étude scientifique. Poursuivant son œuvre savante, Berzeviczy a élaboré, à la fin de la deuxième décennie du XIX<sup>e</sup> siècle, un traité d'économie politique dans la ligne d'Adam Smith, mais avec des données numériques et un aperçu des finances publiques. Cet ouvrage fut interdit par la censure.

Au début des années 1810, János Fejes fit paraître un traité de démographie, où se retrouvent les influences de Süssmilch et de Schlözer<sup>15</sup>, mais qui semble ignorer les théories de Malthus. Celles-ci ne sont mentionnées que par Schwartner et, seul, Berzeviczy en fait une critique en profondeur.

En dépit des directives de la *Ratio educationis*, l'Université et les académies furent plus lentes à faire une place aux nouvelles sciences sociales. L'enseignement de la statistique pâtit d'une grande confusion et il n'y fut porté remède qu'après 1790. L'économie politique et la

<sup>13</sup> HORVÁTH, R., *A közgazdasági elemzés Berzeviczy Gergely műveiben (L'Analyse Economique dans les Œuvres de Gergely Berzeviczy)*, dans *Acta Univ. Szegediensis, Jur. et Pol.*, t. XVIII, fasc. 1, Szeged, 1971, et, du même auteur, *A statisztikai módszer és elemzés kérdései Berzeviczy Gergely műveiben (Les Questions de la Méthode et de la Théorie Statistiques dans les Œuvres de Gergely Berzeviczy)*, Budapest, 1972, avec références à BERZEVICZY, G., *De Commercio et Industria Hungariae*, Leutschoviae, 1797, et *Ungarns Industrie und Commerz*, Weimar, 1802, traduit du latin par RUMY, K. Gy.

<sup>14</sup> BERZEVICZY, G., *De Conditione et Indole Rusticorum in Hungaria*, sans page de titre, s.l. et a., mais reconnu par l'auteur, datant le plus probablement des années 1804-1809.

<sup>15</sup> HORVÁTH, *Le Développement...*, pp. 87 et *passim*; du même auteur, *A magyar statisztikai felsőoktatás külföldi forrásai és kapcsolatai (Les Sources et les Relations Etrangères de l'Enseignement Supérieur hongrois de Statistique)*, dans le vol. *A magyar statisztikai felsőoktatás kétszáz éve (Le Bicentenaire de l'Enseignement Supérieur hongrois de Statistique)*, KSH (Office Central de Statistique), Budapest, 1979, pp. 77 et *passim*.

science des finances publiques restèrent fidèles à la tradition des caméralistes dans ce qu'elle avait de moins évolué.

Après le Congrès de Vienne (1815) et sous le régime conservateur imposé par la Sainte-Alliance, l'enseignement se bloqua à un niveau de plus en plus dépassé.

En somme, le premier essor des sciences sociales en Hongrie doit être attribué au Joséphisme. Il produisit des œuvres et des idées scientifiques remarquables et d'une qualité qui rejoignit rapidement celle des autres pays d'Europe. Dans la suite, ce mouvement perdit ses assises politiques et sociales en raison du compromis intervenu entre la noblesse et la dynastie des Habsbourg à partir de Léopold II. En outre, sous le régime de la Sainte-Alliance, les activités scientifiques hongroises eurent tendance à s'isoler, en marge du développement européen.

Il fallut attendre la décennie qui suivit 1820 et l'initiative d'István Széchenyi — le plus grand des réformateurs qui illustrèrent le XIX<sup>e</sup> siècle hongrois — pour que fût fondée l'Académie Hongroise des Sciences. Son activité littéraire, économique et sociale lança une nouvelle vague, celle qui allait jouer le rôle décisif dans la préparation d'une ère de réformes, dans l'abolition de la féodalité et dans la révolution bourgeoise de 1848.



# La vie intellectuelle en Hongrie à l'époque de Joseph II

Eva MARTONYI  
(Université de Szeged)

Pour compléter la contribution précédente, je voudrais ajouter quelques réflexions concernant la vie littéraire en Hongrie et les problèmes spéciaux du pays en rapport avec la tolérance et en particulier avec la censure, étant convaincue que ces deux aspects ne sont pas indépendants.

Dans l'histoire littéraire de la Hongrie<sup>1</sup>, l'année 1772 se trouve traditionnellement désignée comme le départ d'une nouvelle époque, celle des Lumières, qui va jusqu'à 1825, début de l'ère des réformes. La première date est d'importance littéraire: la parution de plusieurs ouvrages de l'écrivain György Bessenyei (1746-1811), tandis que la deuxième est d'ordre politique, car elle désigne la réouverture des Diètes hongroises, suspendues depuis 1811. Les recherches les plus récentes<sup>2</sup> ont tendance à mettre en doute la valeur de cette périodisation, insistant surtout sur le risque d'une éventuelle fausse interprétation d'un événement purement littéraire et sur le jugement de valeur que ce fait comporte concernant l'activité de l'écrivain. En fait, les œuvres en question ne marquent pas seulement le début d'une nouvelle époque, mais aussi la clôture, le résumé d'une période antécédente. Ce qui est nouveau, c'est surtout une nouvelle manière de contempler le monde, car Bessenyei, par son activité et par son exemple, a surtout encouragé une nouvelle tendance, laquelle, sans l'avoir vraiment suivi ou imité, a abouti au mouvement du Romantisme qui se trouvera en plein épanouissement à l'époque suivante et qui aura une couleur politique et nationale.

<sup>1</sup> *A magyar irodalom története (L'Histoire de la littérature hongroise)* éd. coll. en 8 volumes, Budapest, 1976-80.

<sup>2</sup> BIRÓ, Ferenc, *A fiatal Bessenyei és irótársai (Le jeune B. et ses amis écrivains)*, Budapest, 1976, 352 p.; *Id., A felvilágosodás kori magyar irodalom értelmezéséhez (Sur l'interprétation de la littérature hongroise à l'époque des Lumières)*, dans *ITK*, 1979, N° 3, pp. 316-328.

Bessenyei, faisant partie de la garde du corps de la reine Marie-Thérèse, homme cultivé et sensible à des nouveautés intellectuelles, a rédigé, en 1778, un volume intitulé *Tolerantia*, découvert et publié il y a quelques années seulement<sup>3</sup>. C'est un recueil de divers écrits de l'auteur, copié et relié à son usage personnel, où l'on trouve des lettres adressées, mais pas toujours envoyées à des hommes importants, de courts essais, des traductions et des poèmes. Dans l'avant-propos qui est un résumé de ses idées, il insiste sur l'importance de la tolérance. Ses arguments sont pris plutôt dans les idées de la loi naturelle que dans un déisme ou dans un anticléricalisme purs: « la foi forcée ou simulée ne mène pas au salut; la religion seule ne rend pas l'homme bon; il est bien triste que quelques religieux puissent être accusés d'infamies, comme l'a fait par exemple Voltaire, et pour cause; les activités non religieuses corrompent l'Eglise, il faut en priver les ecclésiastiques et ils travailleront à la gloire de Dieu; le Bien et le Mal viennent également de Dieu » etc.<sup>4</sup>. Ces idées ressemblent beaucoup à celles qui ont servi de base pour l'Edit de Tolérance de Joseph II, comme l'ont montré des recherches récentes, qui contredisent une vision plus ancienne, plutôt simplifiante, qui voyait avant tout l'influence des Lumières comme déterminant la pensée de Joseph II<sup>5</sup>.

Dans les deux poèmes qui figurent dans ce recueil l'auteur hongrois parle au nom du peuple de Montezuma, victime d'une conversion par la force, au nom d'un Dieu étranger, et il ajoute: « aujourd'hui, à Vienne, on est séduit par l'argent et par les bonnes positions pour quitter sa religion et prendre celle qui est uniquement acceptée »<sup>6</sup>. Un autre fragment est la traduction d'un texte français, de contenu religieux et Bessenyei saisit l'occasion pour y ajouter quelques réflexions sur les méfaits de l'intolérance. La publication de ce texte fut interdite par la reine elle-même, ainsi que le recueil entier, qui fut gardé comme manuscrit dans une bibliothèque privée.

L'existence de ces écrits — dont nous n'avons mentionné que quelques-uns — prouve que le problème de la tolérance était vivement ressenti par les intellectuels hongrois, surtout à l'intérieur de ce groupe progressiste qui se trouvait à la cour de Vienne. Elle prouve également les limites de cette activité intellectuelle, non seulement imposées par la position personnelle des auteurs, mais aussi et surtout par une censure

<sup>3</sup> BESSENYEI, György, *Tolerantia*, 1778, éd. par Lajos Némedi, Nyiregyháza, 1978, 134 p.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, pp. 1-9.

<sup>5</sup> Cfr KOSÁRY, Domokos, *Művelődés a XVIII. századi Magyarországon (La Culture en Hongrie au XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Budapest, 1980.

<sup>6</sup> BESSENYEI, *op. cit.*, pp. 41-55.

en vigueur et dont le fonctionnement en Hongrie montre quelques différences par rapport aux autres pays de l'Empire.

Pour comprendre ce système, il faut remonter dans le temps<sup>7</sup>, car c'est vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle que la mise en place d'une censure régulière d'Etat devint possible, étant donné que, dans la Hongrie tripartite, les protestants possédaient des libertés considérables et qu'en même temps, la position juridique des Jésuites était plutôt ambiguë. C'est seulement après la suspension de la Constitution hongroise, qui suivit le complot de Wesselényi (1670) et pendant le renforcement de la Contre-Réforme que les Jésuites de Nagyszombat prirent en main la censure en Hongrie, en 1673. Un peu plus tard, par la *Carolina Resolutio* de 1731, la Lieutenance devient responsable de la censure, mais toujours sous l'influence des idées de la Contre-Réforme. Un véritable changement survient donc avec la réforme de la censure introduite par Joseph II. La tâche principale de celle-ci n'est plus de sauvegarder la religion catholique et d'anéantir moralement et physiquement les « hérétiques », mais plutôt d'utiliser tous les citoyens dans l'intérêt du bien commun et d'assurer à tous la liberté de pensée. De plus, cette réforme de Joseph II, instaurée suivant le principe de l'absolutisme étatique, voulait unifier la réglementation concernant la censure dans tous les pays de l'Empire, ce qui créa, en Hongrie, une situation particulière, car les instructions envoyées de Vienne n'étaient pas toujours respectées: les censeurs hongrois ont agi tantôt avec plus, tantôt avec moins de rigueur que les membres de la commission royale. Or, une conséquence incontestable de cette situation a été qu'en Hongrie la littérature religieuse a beaucoup perdu de son importance — par rapport au XVII<sup>e</sup> siècle où les disputes entre catholiques et protestants étaient en pleine effervescence et constituaient une partie considérable de la production littéraire — et que la littérature non religieuse a pris un grand essor en mettant l'accent sur des problèmes d'une autre nature.

La vie intellectuelle, en général, devient très active vers la fin du règne de Marie-Thérèse, grâce au transfert de l'université de Nagyszombat à Buda, en 1777 et à Pest, en 1784. L'imprimerie de l'université est aussi transférée en partie à Pest. La parution des premiers journaux, pendant les années 1780, les premières tentatives de la fondation des sociétés savantes sont les signes d'une effervescence intellectuelle. Assez curieusement, les premiers journaux ne connaissent qu'un succès limité,

<sup>7</sup> SASHEGYI, Oszkár, *Az állami könyvcenzúra kezdetei Magyarországon (Les Débuts de la censure d'Etat des livres en Hongrie)*, dans *Magyar Könyvszemle*, 1968, n° 1, pp. 1-12; Id., *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II.*, Budapest, 1958, 240 p.

leurs difficultés sont dues en partie seulement à des insuffisances matérielles ou au fonctionnement de la censure, mais, davantage, à un manque d'intérêt de la part du public. Le contenu de ces journaux est assez varié, leur but principal étant de faire connaître en Hongrie les nouveautés intellectuelles de l'Occident et d'enrichir la culture hongroise. Ces tentatives n'allaient pas sans le renouvellement de la langue nationale, un véritable travail de création qui a pris tout son élan à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il ne s'agit donc pas, à cette époque-là, d'un véritable bouleversement intellectuel et encore moins de la propagation des idées révolutionnaires par la presse. Cela est valable aussi pour les premiers almanachs, rédigés en 1797 et 1799, qui donnent des informations générales sur les littératures étrangères<sup>8</sup>.

En ce qui concerne la littérature française, Voltaire, par exemple, est connu et traduit relativement tôt en Hongrie. Le comte István Fekete envoie ses poèmes à Voltaire et reçoit une réponse très favorable. Il traduit la *Pucelle d'Orléans* et le *Poème sur la loi naturelle* et, en outre, il devient tellement imprégné des idées révolutionnaires qu'il participe au complot des Jacobins hongrois, en 1794-95 et échappe tout juste à l'exécution<sup>9</sup>. D'après des recherches récentes<sup>10</sup>, Voltaire figure dans un recueil de pièces de théâtre d'une école des Jésuites, en latin, ce qui est assez inattendu. On a réussi à identifier le texte de deux pièces, celui de *La mort de César* et de *Rome sauvé ou Catilina*, mais ni l'auteur, ni le traducteur ne sont mentionnés dans le manuscrit.

L'exemple de Voltaire montre bien que la réception de la littérature française — et aussi bien celle des autres littératures européennes, dont les problèmes dépassent le cadre de la présente communication — n'allait pas sans ambiguïtés et une mise au point serait nécessaire, malgré un nombre relativement grand de travaux entrepris sur ce point<sup>11</sup>. L. Ferenczi constate que Voltaire pouvait être un appui idéologique potentiel aux aspirations de Marie-Thérèse et de Joseph II, indépendamment de leurs convictions personnelles, mais en même temps, son œuvre a soutenu le sentiment national hongrois et sa pensée, par

<sup>8</sup> FRIED, István, *Stilustörekvések a XVIII. század végén — Kis János almanachjai (Essais de style à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle — Les almanachs de J.K.)*, dans *ITK*, 1979, n° 5-6, pp. 577-588.

<sup>9</sup> MORVAY, Győző, *Galánthai gróf Fekete János (Le comte J.F. de G.)*, Budapest, 1903, et TRONCHON, Henri, *Les œuvres posthumes de Jean Fekete de Galántha*, dans *Revue d'Etudes Hongroises*, 1934.

<sup>10</sup> TÉRI, Edit, *Voltaire egykoru magyarországi iskolai szinpadon (V. sur la scène des écoles contemporaines en H.)*, dans *ITK*, 1979, n° 5-6, pp. 571-577.

<sup>11</sup> ECKHARDT, Sándor, *A francia forradalom eszméi Magyarországon (Les idées de la Révolution française en Hongrie)*, Budapest, 1924, 222 p.; *Les Lumières en Hongrie*, éd. sous la dir. de Béla Köpeczi, Budapest, 1977, 355 p.

la mise en valeur des sentiments individuels, a contribué à affaiblir l'impact de l'Etat sur l'individu<sup>12</sup>.

En tout cas, la littérature française a été parfois favorisée par nos écrivains, au détriment de la littérature allemande, surtout après les tentatives de Joseph II pour l'unification linguistique de l'Empire, ce qui a provoqué une forte résistance de la part des Hongrois.

Pour terminer, il semble utile de dire quelques mots sur les bases sociales de cette effervescence intellectuelle. Pendant longtemps, on a eu tendance à détacher ces quelques intellectuels, d'origine noble ou bourgeoise, de la grande masse de la noblesse moyenne, qui était considérée comme totalement inculte. Ici aussi, les recherches récentes, l'analyse des catalogues des bibliothèques privées et publiques, de celles des écoles, p. ex., ont démontré que cela n'était vrai qu'en partie<sup>13</sup>. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle il existait de nombreux cabinets de lecture et le rôle des librairies était également considérable. On connaît par exemple le catalogue de 1792 d'un des libraires, Ignatz Anton Strohmayer, à Pest, qui était une figure assez mystérieuse de l'époque, franc-maçon et en même temps fournisseur de livres interdits et agent provocateur. Evidemment, les livres interdits ne figurent pas dans les catalogues, leur existence ne peut être prouvée qu'indirectement et il est très difficile de démontrer leur diffusion.

En guise de conclusion, nous pouvons constater qu'il y avait en Hongrie, à cette époque-là, une littérature assez indépendante, originale et non ecclésiastique. La vie littéraire prend des formes nouvelles, les auteurs ne vivent plus dans un isolement total et ils prennent de plus en plus connaissance des autres littératures européennes. Ils essaient, en même temps, de sauvegarder leur propre langue et leur culture des influences étrangères. Grâce aux journaux et à l'activité accrue des intellectuels, les villes deviennent les centres culturels. Mais la vraie nouveauté est due principalement à l'Edit de tolérance de Joseph II, à savoir la disparition de toute polémique religieuse. Vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, la littérature hongroise est presque entièrement sécularisée, si bien que même certaines idées d'ordre métaphysique, sensibles

<sup>12</sup> FERENCZI, László, *Voltaire a XVIII. századi Magyarországon (V. en H. au XVIII<sup>e</sup> siècle)*, pp. 183-200, dans « *Sorsotok előre nézzétek* » — *a Francia felvilágosodás és a magyar kultúra (« Ouvrez plutôt les yeux » — Les Lumières en France et la culture hongroise)*, éd. sous la dir. de Béla Küpeczi et László Sziklai, Budapest, 1975, 447 p.

<sup>13</sup> FÜLÖP, Géza, *A magyar olvasóközönység a felvilágosodás idején és a reformkorban (Les lecteurs en Hongrie à l'époque des Lumières et pendant l'ère des Réformes)*, Budapest, 1978, 290 p.

encore chez les premiers représentants de nos Lumières, disparaissent et c'est la vie de l'homme dans ce monde qui prend la place des considérations philosophiques.

**ITALIE**



# Il dibattito sulla tolleranza nella chiesa italiana della seconda metà del Settecento

Daniele MENOZZI  
(Università di Bologna)

1. Già prima della promulgazione della Patente di Giuseppe II, a partire dalla fine degli anni '60, si possono registrare nella cultura italiana del Settecento voci favorevoli alla tolleranza<sup>1</sup>. Le manifestano, in primo luogo, esponenti del moto dei 'lumi', come il milanese G. Gorani, il piemontese D.F. Vasco o il trentino C.A. Pilati<sup>2</sup>; ma se ne trova traccia anche in ambito cattolico. L'abate napoletano A. Genovesi, ad esempio, nota che la pura religione di Gesù — contrariamente al modo in cui la si era praticata « nei secoli di barbarie » — non richiede « persecuzioni e tribunali di sangue », esclude ogni « spirito distruttore, persecutore, vendicativo »<sup>3</sup>. E l'ecclesiastico veneto A. Fabbro sostiene nelle sue lezioni all'Università di Padova che non é lecito punire gli eretici, dal momento che sono « homines qui errant, sed bono non malo animo errant, non odio sed affectu Dei honorare se Deum atque amare credentes »<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Per ragioni di spazio limiteremo le note ai dati bibliografici essenziali. In generale sulla situazione italiana si può vedere A. RUFFINI, *La libertà religiosa*, Torino 1901, 477-532 e A.C. JEMOLO, *Stato e chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, a cura di F. MARGIOTTA BROGLIO, Napoli 1972, 291-307.

<sup>2</sup> I testi del Gorani, di D.F. Vasco e del Pilati si possono consultare in *Illuministi italiani. III. Riformatori lombardi piemontesi e toscani*, a cura di F. VENTURI, Milano-Napoli 1958, rispettivamente alle pp. 499, 843-844 e 585-591. Sull'aperta posizione del Pilati si veda F. VENTURI, *Settecento riformatore*, II, Torino 1976, 237-325.

<sup>3</sup> A. GENOVESI, *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, Napoli 1767, qui cit. dall'edizione di Venezia 1777, 272 e IDEM, *Della diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto*, Napoli 1766, qui cit. dall'edizione a cura di F. ARATA, Milano 1973, 108 n. 181 A.

<sup>4</sup> B. BRUGI, *Una cattedra di diritto pubblico ecclesiastico dello studio di Padova nella seconda metà del secolo XVIII*, in *Archivio veneto* IX (1905), 286-287; e A.C. JEMOLO, *Stato e chiesa...*, 387-388.

Verso la fine degli anni '70, autori cattolici variamente riconducibili al movimento di *Aufklärung* cristiana riprendono e sviluppano queste posizioni, dapprima emerse su un terreno più propriamente giurisdizionalistico. Il dotto abate romagnolo G.C. Amaduzzi, in un discorso recitato all'Arcadia romana, afferma che la « sociale virtù » della tolleranza é il frutto della « dolce alleanza » tra la filosofia e una religione che, riformandosi, ritorna « pura e illibata » come nella chiesa primitiva<sup>5</sup>. Mentre l'ex-gesuita G.B. Roberti, nelle sue *Annotazioni sopra l'umanità del secolo decimottavo* ricorda che la tolleranza costituisce una delle concrete specificazioni di una carità autenticamente evangelica<sup>6</sup>.

E' vero che, in questo stesso periodo, gran parte dell'apologetica anti-illuministica condanna la tolleranza come uno dei più nefasti portati politico-culturali della *philosophie*. Non tutta la chiesa italiana, però, si allinea a queste concezioni. Lo stesso successo della traduzione italiana delle *Lettere interessanti del pontefice Clemente XIV* — dove il poligrafo francese L.A. Caraccioli metteva al riparo dell'autorità di papa Ganganelli la concessione della libertà di coscienza<sup>7</sup> — mostra che consistenti settori del mondo cattolico tendevano a ritenere ormai superabile uno dei pilastri dell'età della Controriforma.

2. Quando, tra l'ottobre e il novembre 1781, i giornali italiani diffondono la notizia della pubblicazione della Patente, il clima culturale non é dunque pregiudizialmente ostile alla tolleranza. Anzi, il fatto stesso che un sovrano cattolico abbia adottato questa misura, sembra determinare significativi spostamenti all'interno del campo ecclesiastico. Un campione della polemica anti-filosofica, come il cappuccino Bonifacio da Luri, elogia, ad esempio, l'editto di Giuseppe II, dal momento che gli sembra destinato ad impedire « anche i più leggeri trasporti » del fanatismo religioso<sup>8</sup>. La posizione complessivamente moderata del francescano — che mette sullo stesso piano l'intolleranza religiosa cui si é in passato abbandonata la chiesa con il contemporaneo « fanatismo della filosofia » e « fanatismo della libertà » — mostra che la pubblicazione della Patente tende a sollecitare, anche negli ambienti cattolici meno corrivi al dialogo coi ' lumi ', un certo sostegno alla tolleranza.

<sup>5</sup> G.C. AMADUZZI, *La filosofia alleata della religione*, Livorno 1778, 27-29, 37, 48.

<sup>6</sup> G.B. ROBERTI, *Annotazioni sopra la umanità del secolo decimottavo*, Torino 1781, qui cit. dall'edizione di Bologna 1785, CXXXI-CIXL.

<sup>7</sup> L.A. CARACCIOLI, *Lettere interessanti del pontefice Clemente XIV Ganganelli*, I, Losanna 1776, 68-69 e IV, Losanna 1777, 23-40 e 57-60.

<sup>8</sup> BONIFACIO DA LURI, *Il fanatismo esposto in tutta la sua estensione*, Venezia 1782, XXXII, LVIII, CCL-CCLII.

Sarà l'intervento di Roma a ritardare la diffusione nella chiesa italiana di una valutazione positiva dell'editto imperiale. Il provvedimento di Giuseppe II provoca infatti in curia un vivo allarme. Il nunzio a Vienna, mons. Garampi, invia alla segreteria di stato dispacci inquietanti, in cui dichiara che l'imperatore é ormai « sedotto dalle nuove massime di persone che vantano bello spirito »<sup>9</sup>. Una generale preoccupazione si estende a tutte le congregazioni romane. Non lo palesa soltanto l'appunto di un anonimo collaboratore del segretario di stato — intitolato *Riflessioni sulla stravaganza del presente editto* — in cui una serie di dotte citazioni, da s. Agostino al concilio di Trento, viene utilizzata per provare l'antitesi tra la dottrina sempre professata dalla chiesa e la tolleranza<sup>10</sup>. Tale preoccupazione si evince soprattutto dalle « consulte » che, alla fine del 1781, Pio VI chiede ai cardinali di curia sui punti più scottanti della politica giuseppina e in particolare sulla questione della Patente<sup>11</sup>.

I cardinali concordano nel ritenere che il libero accesso degli acattolici alle cariche pubbliche priva la chiesa di uno degli strumenti coercitivi più importanti per indurli alla conversione<sup>12</sup>. Il prefetto di Propaganda Fide, Antonelli, scrive al papa: « quest'editto a me sembra il peggiore di quanti se ne sono mai pubblicati da S.M. Cesarea, e quello che porta la più mortal ferita in mezzo al seno della chiesa cattolica ». Ma é il cardinal Albani a dilungarsi maggiormente sulle contromisure da adottare: pur incline ad avviare « qualche maneggio » presso i principi tedeschi, al fine di indurre l'imperatore a ritirare il decreto, suscitandogli difficoltà politiche in Germania, egli ritiene soprattutto opportuno mobilitare l'opinione pubblica cattolica contro la Patente, incoraggiando con premi la stampa di lavori che difendano i « sani principi ».

Il suggerimento dell'Albani sembra trovare immediata attuazione pratica. La stamperia vescovile di Assisi — dai cui torchi uscivano frequentemente le opere dei teologi curialisti — pubblica infatti la traduzione italiana della protesta che l'Università di Lovanio aveva inviato a Giuseppe II, invitandolo a non introdurre la Patente nei Paesi bassi austriaci, o quanto meno a esentare l'Università dall'osservarla<sup>13</sup>. Sul piano più generale l'opuscolo esprimeva un orienta-

<sup>9</sup> ARCHIVIO SEGRETO VATICANO [d'ora in avanti ASV], *Nunziatura di Germania* 752, 1781, n. 16. Si veda anche E. WINTER, *Der Josefismus*, Berlin 1962, 194-196.

<sup>10</sup> ASV, *Nunziatura di Germania* 752, 1781, n. 16.

<sup>11</sup> ASV, *Nunziatura di Germania* 752, 1781, n. 27.

<sup>12</sup> ASV, *Nunziatura di Germania* 753, 1781.

<sup>13</sup> *Memoria dell'Università di Lovanio a Sua Maestà Giuseppe II*, Assisi 1783. Una traduzione manoscritta della *Memoria* venne inviata dal Garampi alla segreteria di stato: ASV, *Nunziatura di Germania* 752, 1781, n. 16.

mento intransigente: vi si ricordava infatti che la fine dei privilegi civili per i cattolici metteva a repentaglio la sopravvivenza stessa della fede. Tuttavia, almeno inizialmente, l'opposizione romana alla Patente non punta allo scontro diretto con l'imperatore. La battaglia pubblicistica e la mobilitazione dell'opinione pubblica cattolica sembrano piuttosto orientate a strappare a Giuseppe II qualche concessione. Lo evidenzia assai bene la discussione relativa alla lettera pastorale con cui il vescovo di Königrätz, L. von Hay, promulgava l'editto nella sua diocesi.

3. Il pubblico italiano era subito venuto a conoscenza di questo documento: alcuni giornali — come la toscana « Gazzetta universale » o la lombarda « Gazzetta di Mantova » — ne avevano infatti pubblicato la traduzione<sup>14</sup>. In realtà tale versione era tutt'altro che fedele: più breve e sintetica del testo latino, ne accentuava i toni irenici e illuministici, che erano sì presenti nell'originale, ma in maniera assai blanda e sorvegliata. Proprio per il carattere fortemente innovativo che la lettera pastorale così assumeva, le prime reazioni italiane sono, in complesso, assai prudenti.

Solo il teatino veneto A. Contin — che dalle colonne del « Giornale letterario » conduce una continua polemica a favore delle tesi giurisdizionalistiche — manifesta una incondizionata adesione<sup>15</sup>. Evidente é invece la preoccupazione degli ambienti filo-giansenisti. Il Foggini scrive da Roma a Scipione de' Ricci per esternargli le sue perplessità<sup>16</sup>; l'arcivescovo di Taranto, Capecelatro, inserisce in una sua lunghissima pastorale sul battesimo notazioni critiche contro quella di von Hay<sup>17</sup>; alla redazione degli « Annali ecclesiastici » — il periodico fiorentino che esprime gli orientamenti del gruppo ricciano — arrivano lettere di lettori che, pur avanzando l'ipotesi di una « maliziosa » alterazione della traduzione, dichiarano il loro netto dissenso nei confronti del documento episcopale<sup>18</sup>. Perfino circoli illuministici, dopo un iniziale entusiasmo, prendono le distanze: la « Gazzetta universale » — giornale vicino al governo di Pietro Leopoldo — pubblica, in più puntate, la versione italiana della pastorale di G. Auersperg, vescovo di Gurk,

<sup>14</sup> « Gazzetta universale » 1782, 76, 83-84, 92-93, 101, 110 e « Gazzetta di Mantova » 1782, nn. 5, 6, 7.

<sup>15</sup> « Giornale letterario » 1782, 262 e 312. Nel 1783, pp. 152-154, il Contin aspramente critica la *Memoria* dell'Università di Lovanio.

<sup>16</sup> E. DAMMIG, *Il movimento giansenistico a Roma nella seconda metà del secolo XVIII*, Città del Vaticano 1945, 106.

<sup>17</sup> G. CAPECELATRO, *Lettera pastorale o sia istruzione canonica sul battesimo cristiano*, Napoli 1785, qui cit. dall'edizione di Napoli 1817, 318-337.

<sup>18</sup> « Annali ecclesiastici » 1782, 50.

informando i lettori che essa, e non quella di von Hay, riflette i convincimenti dell'imperatore<sup>19</sup>.

Nonostante questa cauta accoglienza, il Garampi insisteva da Vienna sulla necessità di far apparire un'adeguata confutazione della « famigerata pastorale », in cui, a suo avviso, il vescovo si era espresso col « linguaggio di un pubblicista protestante assai più che di un pastore cattolico »<sup>20</sup>. All'inizio del 1783 usciva finalmente un libro anonimo, dal titolo *Sul sistema della tolleranza*, che costituiva una risposta critica alle tesi contenute nella circolare di von Hay<sup>21</sup>. Ne era autore E. Iturriaga, un ex-gesuita latino-americano deportato in Italia al tempo della soppressione della Compagnia e già noto per alcune sue opere di tendenza ultramontana. La polemica sviluppata contro la lettera pastorale — ovviamente nella sua versione infedele! — è puntuale: ogni frase viene sottoposta ad una contestazione analitica. In questa sede, tuttavia, interessa soltanto considerare la concezione generale che la ispira. Infatti la soddisfazione del Garampi per l'opuscolo, il fatto che uscisse nella solita stamperia di Assisi, la convinzione dell'autore di manifestare ben più che un parere personale e l'immediata traduzione tedesca mostrano che l'operetta esprimeva le posizioni maturate a Roma sulla questione della tolleranza.

Ora, la tesi centrale del libro, secondo cui non vi può essere che contraddizione tra cattolicesimo e tolleranza, viene stemperata da limitazioni che tendono a rendere accettabile, a certe condizioni, la Patente di Giuseppe II. Si afferma infatti che la tolleranza civile è legittima, anche da un punto di vista rigorosamente cattolico, nell'*ipotesi* che essa faciliti la conversione degli eretici. Tuttavia, in questo caso, lo stato, ponendo termine alle « pene temporali » che, in via di principio, dovrebbe sempre infliggere agli eterodossi, è tenuto a dotare la chiesa di tutti i privilegi di cui essa abbisogna per ottenere il loro ravvedimento. In particolare, un potere che voglia rimanere cattolico tutelerà i diversi « poteri subalterni » esistenti nella società civile — la famiglia cattolica, la parrocchia, la diocesi, ecc. — in modo che i loro capi possano « far valere la forza della propria autorità » nei confronti di sottoposti desiderosi di abbandonare la loro appartenenza confessionale.

In tal modo l'opposizione romana all'editto imperiale si mostrava assai duttile. Pur ritenendo che la tutela della fede implicasse comunque

<sup>19</sup> « Gazzetta universale » 1782, 230, 247-248, 253-254, 261-263, 269-271.

<sup>20</sup> ASV, *Nunziatura di Vienna* 1782, 181, ff. 7, 13, 38, 86-87, 92-98.

<sup>21</sup> [E.M. ITURRIAGA], *Sul sistema della tolleranza. Lettera di mons. vescovo di... indirizzata a monsignor Leopoldo Ab Hay, vescovo di Königsgrätz*, Assisi 1783.

il ricorso a mezzi coercitivi — ed in effetti si prospettava soltanto il passaggio della loro utilizzazione dallo stato alle diverse articolazioni del potere ecclesiastico —, il volumetto lasciava intravedere un certo possibilismo. L'opinione pubblica cattolica non veniva mobilitata da Roma per chiedere il ritiro della Patente, ma per rivendicare alla chiesa, in cambio dell'accettazione di questa, il diritto ad esercitare un'autorità coattiva nella società civile. Lo sviluppo del dibattito, tuttavia, doveva irrigidire la posizione di Roma.

4. Il libro dell'Iturriaga ebbe infatti vasta eco e suscitò immediate risposte polemiche. Sulle pagine del « Giornale letterario », il Contin notava che l'imperatore aveva promulgato la tolleranza in vista di garantire ai sudditi la tranquillità pubblica<sup>22</sup>. Poiché la chiesa, in tutte le sue articolazioni, « non sa né debbe sapere qual sia l'ordine pubblico », non può pretendere, come condizione per l'approvazione della Patente, quanto domandato dall'ex-gesuita, vale a dire l'esercizio di una vera e propria forza coattiva. In materia civile l'autorità compete soltanto allo stato, mentre la chiesa non può che sottomettersi alle sue decisioni.

Ma è soprattutto un confratello spagnolo dell'Iturriaga — anch'egli arrivato in Italia dopo la soppressione della Compagnia — a criticare l'opuscolo di quest'ultimo. Sotto lo pseudonimo di I. Vanspeugspeg, l'ex-gesuita J. Casanova fa uscire a Venezia, nel 1784, un agile *Esame critico* delle sue tesi<sup>23</sup>. Anche in questo caso non conviene seguire la puntigliosa replica alle contestazioni rivolte alla pastorale di von Hay; è invece interessante ricordare le valutazioni più generali contenute nel volumetto. Secondo Casanova, l'intolleranza era nata nella chiesa dopo la perfetta epoca primitiva, al fine di ricondurre gli eretici « alla cattolica credenza coll'esterior forza di penali costituzioni ». Tale progetto si rivelava, al presente, del tutto fallimentare. Per la conversione degli acattolici era dunque da un lato più utile e dall'altro lato « più conforme agl'insegnamenti ed esempi del divin redentore e alla pratica degli uomini apostolici » ricorrere a « gli allettamenti, le dimostrazioni, gli effetti, [...] gli incantesimi di una piena e perfetta carità ». L'operetta sosteneva insomma che la tolleranza si rivelava come il più efficace strumento missionario: la carità verso gli eretici mostrava loro l'indiscutibile verità di quanto la chiesa asseriva.

<sup>22</sup> « Giornale letterario » 1783, 181-187.

<sup>23</sup> [J. CASANOVA], *Esame critico del libro intitolato « Lettera di mons. vescovo di ... indirizzata a mons. Leopoldo Ab Hay vescovo di Königsgrätz » sul sistema della tolleranza, Venezia 1784.*

La risposta dell'Iturriaga non si faceva attendere: usciva infatti ben presto a Roma un suo *Giudizio apologetico* del primo opuscolo<sup>24</sup>. Qui riconosceva, finalmente, che la polemica contro von Hay era, in larga parte, frutto della erronea traduzione della pastorale. E, pur accludendo una corretta versione italiana, notava che occorreva riprendere la battaglia contro il testo diffuso in Italia, poiché proprio questo, e non l'originale, si era voluto difendere. In realtà la rinnovata polemica contro von Hay e i suoi apologeti celava un mutamento di posizione.

L'ex-gesuita sosteneva ora che asserire la necessità di passare dall'intolleranza alla carità, come aveva fatto Casanova, significava allinearsi alle concezioni degli «empi filosofi», cioè ammettere che «amendue le potestà s'arrogano da tiranniche un diritto che non hanno nel volere con la violenza della pena» riportare gli eretici alla professione della sola religione vera. Invece che sia lecito e doveroso «perseguitare infino a morte» gli eterodossi, è una «sentenza fondata nella Sacra Scrittura, inculcata dai padri e autorizzata nella chiesa con più esempi». In complesso, in questa seconda operetta, si lasciava in ombra l'*ipotesi* di una accettazione condizionata della Patente, per ribadire con forza la *tesi* della necessaria compattezza religiosa della società cristiana. Una compattezza da raggiungere attraverso l'uso dei mezzi coercitivi che lo stato doveva mettere a disposizione della chiesa. Che questa concezione prevalesse ormai a Roma è dimostrato dal fatto che Pio VI in persona l'approvava, facendo pervenire all'Iturriaga, nel dicembre 1785, una lettera gratulatoria per l'opuscolo ora esaminato<sup>25</sup>.

Perché questo irrigidimento? Indubbiamente concorsero a determinarlo fattori diversi e complessi, tra l'altro la fine di ogni speranza di composizione con la politica ecclesiastica di Giuseppe II. E' tuttavia interessante richiamare l'attenzione su un aspetto specifico, che certamente ebbe un certo ruolo. A sostegno della Patente non erano infatti scesi in campo solo gli ambienti giurisdizionalisti, di cui abbiamo visto un esempio negli interventi del Contin, o correnti influenzate dal movimento di *Aufklärung* cattolica — che possiamo riconoscere nelle tesi del Casanova —. Anche i settori filo-giansenisti della chiesa italiana si erano mossi, e con grande dispiego di mezzi, a favore della Patente. La battaglia pubblicistica sulla tolleranza civile diventava così un momento importante per il controllo dell'opinione pubblica cattolica che si contendevano due schieramenti ecclesiali ben organizzati. I ' mezzi

<sup>24</sup> E.M. ITURRIAGA, *Sul sistema della tolleranza. Giudizio apologetico o sia risposta all' «Esame critico» dato in luce dal sig. abate Isacco Vanspeugspg*, Roma 1785.

<sup>25</sup> C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, IV, Bruxelles-Paris, 1893, 691.

termini', come fra poco vedremo, non erano più possibili. Intanto conviene chiarire la posizione degli ambienti giansenisti a proposito dell'editto imperiale.

5. Chiamati in causa, come si ricorderà, da lettori perplessi sulla pastorale di von Hay, i redattori degli « Annali ecclesiastici » intervengono dapprima con un lunghissimo articolo, pubblicato in tre successivi numeri del giornale<sup>26</sup>. Per quanto riguarda la circolare del vescovo, pur assicurando che il traduttore ha « depravato » il testo, si nota che egli aveva spinto la tolleranza fino al paolino « idipsum sapere in alterutrum ». Invece « non si può la vera pace fomentare con quei che non amano la verità », anche se « la carità porta nelle sue viscere ancora questi e ve gli tollera secondo lo spirito di Gesù Cristo ». E' dunque questa « tolleranza cristiana » che é alla base della Patente e che occorre precisare nei suoi contenuti.

In primo luogo il periodico chiarisce che essa va tenuta accuratamente distinta dal « tollerantismo, cioè dai gregari di Voltaire », indifferenti verso ogni religione, e dal « fanatismo di quei tra i cristiani che o per uno zelo non secondo la scienza o per una tenebrosa malizia », si mostrano intolleranti. A questo punto vi é nell'articolo una ampia digressione, per indicare, come esempio tipico di questa intolleranza, l'atteggiamento tenuto dalla curia romana verso la chiesa di Utrecht. Ma dopo questa frecciata polemica — che serve a chiarire le caratteristiche della « tolleranza teologica » — si ritorna all'argomento centrale, quello della tolleranza civile. Si stabilisce così che il « principe cattolico » non ha alcun diritto di imporre i suoi convincimenti religiosi ai sudditi. La sfera dello spirituale appartiene infatti esclusivamente alla chiesa, alla quale Gesù Cristo ha affidato come mezzo di apostolato non la violenza, ma la predicazione « accompagnata da una vita esemplarissima ». Inoltre un cittadino che non turba l'ordine pubblico « non può senza ingiustizia essere spogliato dei beni temporali ai quali ha diritto come suddito del governo civile ». E questa considerazione vale per ogni cittadino, quali che siano le sue opinioni in materia religiosa, anche l'ateismo.

Il periodico filo-giansenista sembrava così fondare la legittimità della tolleranza su una secolarizzazione dello stato, chiamato ad adempiere a funzioni meramente politiche e civili, senza intromissioni nell'ambito ecclesiale. La redazione tuttavia si era spinta troppo avanti. Giungevano infatti nuove lettere di lettori « commossi » e turbati nel vedere gli « Annali ecclesiastici », sempre così attenti alle dottrine di

<sup>26</sup> « Annali ecclesiastici », 1782, 49-51, 57-59, 61-64.

s. Agostino, non tenerle in alcun conto nella questione della tolleranza<sup>27</sup>. Subito i redattori replicavano con due successivi articoli, in cui, attraverso una storicizzazione dei testi agostiniani, si cercava di provare come la loro posizione coincidesse perfettamente con quella del santo<sup>28</sup>. In realtà, la sottile disquisizione storico-dottrinale non appare molto convincente e sembra piuttosto celare un brusco mutamento di rotta.

Il giornale ora sosteneva che « la tolleranza cristiana non riguarda gli errori nascenti [...] ma le sette già formate ». Inoltre aggiungeva un altro limite a questa prima restrizione alle precedenti posizioni: ricordava infatti che in uno stato cattolico non vi può mai essere perfetta parità giuridica delle varie confessioni. Il « principe cattolico », pur dovendo rinunciare all'uso degli strumenti coercitivi verso gli eretici, è comunque sempre tenuto a concedere alla chiesa quei privilegi che facciano del cattolicesimo la religione dominante. Forse spaventati da asserzioni che potevano portarli verso uno stato secolarizzato, gli « Annali ecclesiastici » ripiegavano così su un faticoso compromesso, in cui il sostegno della tolleranza civile si coniugava con la difesa di aspetti tipici di un regime di cristianità.

E' vero che nell'ambiente giansenista toscano non manca qualche nuova oscillazione verso un allargamento dei limiti fissati alla tolleranza nell'editto imperiale<sup>29</sup>. In particolare, gli *Opuscoli interessanti la religione* — anch'essi editi a cura del gruppo ricciano — traducono la pastorale del vescovo di Lubiana, K. von Herberstein, in cui si può leggere una frase — « ogni uomo ha un diritto innato di adottare quella religione che dopo un esame imparziale e maturo crede esser la vera » — che sembra aprire la chiesa al riconoscimento della piena libertà religiosa<sup>30</sup>. Tuttavia questa apertura resta, in sostanza, senza echi. I circoli giansenisti preferiscono puntare sullo sforzo propagandistico della linea emersa nel dialogo tra gli « Annali ecclesiastici » e i lettori piuttosto che impegnarsi in un approfondimento delle potenzialità che la Patente apriva al mondo cattolico. Lo si coglie chiaramente con la pubblicazione

<sup>27</sup> « Annali ecclesiastici », 1782, 149.

<sup>28</sup> « Annali ecclesiastici », 1782, 150-151 e 153-155. E si veda a p. 187 l'apprezzamento, non privo di ironia, dei lettori per la svolta compiuta dalla redazione.

<sup>29</sup> Si veda la recensione, in « Annali ecclesiastici », 1784, 65-66, all'*Exercitatio politico-theologica* del teologo viennese G.N. Bartholotti, su cui si può consultare C.H. O'BRIEN, *Ideas of Religious Toleration at the Time of Joseph II*, Philadelphia 1969, 46-49.

<sup>30</sup> K. VON HERBERSTEIN, *Lettera pastorale in occasione delle riforme imperiali sopra diversi punti di disciplina*, in « Raccolta di opuscoli interessanti la religione », VI, Pistoia 1784, 278-289. La serrata contestazione di Pio VI a tale lettera, e soprattutto alla frase citata nel testo, in F. MAASS, *Der Josephinismus II. Entfaltung und Krise des Josephinismus 1770-1790*, Wien 1953, 472-512.

del celebre volumetto *De tolerantia ecclesiastica et civili*, uscito a firma del Trauttmansdorff, ma in realtà opera del Tamburini e dello Zola, suoi professori all'ateneo pavese<sup>31</sup>.

Qui si riprendono e si sviluppano le argomentazioni apparse, da ultimo, sugli « Annali ecclesiastici ». L'eretico « pacifico » — che, cioè, non turba l'ordine pubblico — non deve essere sottoposto a pene civili. In effetti il « principe », anche cattolico, può solo « punire quelle azioni che pregiudicano alla civile tranquillità ». Tuttavia il principe cattolico non consentirà agli eterodossi la libertà di « disseminare l'errore », né estenderà la tolleranza agli atei, dal momento che questi, in quanto tali, sono perturbatori di ogni ordinata convivenza civile. Baderà, inoltre, che « i ministri della religione siano assieme dotti e pii, e nutriscano la plebe colle parole e coll'esempio; che le scuole fioriscano, che si facciano catechismi e che si annunci una pura dottrina ». Questi sono infatti i mezzi che Cristo ha affidato alla chiesa per la conversione degli eretici e che ottengono realmente il loro ravvedimento.

In tal modo la difesa della tolleranza civile degli ambienti gianse-  
nisti — partita da un primo tentativo di secolarizzazione dello stato,  
liberandolo da ogni funzione ecclesiale — approdava qui alla proposizio-  
ne di un rinnovato sistema di cristianità: il potere politico doveva  
essere tanto 'cristiano' da darsi carico di riportare la chiesa a quella  
disciplina primitiva di cui costituiva parte integrante un atteggiamento  
caritatevole verso l'errante in una ferma condanna dell'errore. E tra  
il 1783 et il 1785 — vale a dire tra l'uscita della edizione latina del  
volume del Trauttmansdorff a Pavia e la pubblicazione della sua tradu-  
zione italiana a Modena — gli « Annali ecclesiastici » fanno da cassa di  
risonanza alle tesi sviluppate dall'opera. Con recensioni, interventi,  
segnalazioni la redazione si incarica di difenderne, ma soprattutto di  
propagandarne presso l'opinione pubblica italiana, le argomentazioni  
centrali in un contesto complessivo di aperto favore verso la Patente  
e verso le altre misure di politica ecclesiastica via via adottate da  
Giuseppe II<sup>32</sup>.

6. Alla metà degli anni '80, dunque, la questione della tolleranza  
civile appare come un momento del più generale scontro in cui sono da  
tempo coinvolti giansenisti e curialisti. I primi la sostengono in quanto  
punto qualificante di quella 'cristianità riformatrice' che, ai loro occhi,

<sup>31</sup> T. TRAUTTMANSDORFF, *De tolerantia ecclesiastica et civili*, Ticini 1783, che qui citiamo dalla traduzione italiana *Trattato sopra la tolleranza ecclesiastica e civile*, Modena 1785.

<sup>32</sup> « Annali ecclesiastici », 1783, 165-166; 1784, 25, 81; 1786, 93-95, 111, 135-136, 140.

realizza un imperatore desideroso di riportare la chiesa al modello evangelico; i secondi l'attaccano in nome della difesa del tradizionale regime di cristianità in cui lo stato, in cambio della legittimazione religiosa del potere, garantisce coercitivamente l'influenza sociale della chiesa e la difende da ogni innovazione. Anche perché lo scontro si è ormai spostato su questo piano più ampio e complessivo, Roma si allontana dall'iniziale possibilismo pratico. E' in gioco tutto un modello politico-ecclesiale in cui, su ogni punto, la contrapposizione deve essere netta e inequivocabile. Allo sforzo dei circoli giansenisti di diffondere presso l'opinione pubblica una valutazione positiva della Patente, i 'teologi romani' non possono che rispondere irrigidendo e intensificando la loro polemica. E in questo gioco complesso gli ambienti più intransigenti della curia cominciano a schierare nuovi pezzi.

Abbandonate infatti le « Effemeridi letterarie » — il periodico che, pur non avendo lesinato elogi all'Iturriaga, non si era sempre allineato alle posizioni più dure<sup>33</sup> —, il circolo curialista romano può ben presto disporre di un suo organo, il « Giornale ecclesiastico di Roma ». Qui i redattori, soprattutto il teologo G. Marchetti, non lasciano passare occasione per stigmatizzare tutte le opere favorevoli alla tolleranza civile<sup>34</sup>. Ne emerge con chiarezza una valutazione centrale: i governanti cattolici sono tenuti a comminare punizioni agli eretici, non solo per stretto obbligo di coscienza, ma nel loro stesso interesse. In effetti eresia e sovversione politica sono strettamente associate, mentre, al contrario, « il cattolico animato dalla sua religione è comunemente il più obbediente suddito, il servo più fedele ».

Il direttore del giornale, poi, L. Cuccagni, intraprende una personale guerra pubblicistica contro il libro firmato dal Trauttmansdorff. Tra il 1785 et il 1786 dà alle stampe ben tre opuscoli — l'ultimo dei quali in risposta ad una replica del Tamburini — contro il *De tolerantia*<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> « Effemeridi letterarie », 1785, 361-362.

<sup>34</sup> « Giornale ecclesiastico di Roma », 1786, 53-54, 57-59, 61-63, 65-67, 95-96, 97-98; 1787, 57-58. Si veda anche la recensione dell'Alvisini — 1786, 147-148 — al secondo volume dell'Iturriaga.

<sup>35</sup> L. CUCCAGNI, *De mutuis ecclesiae et imperii officiiis erga religionem et publicam tranquillitatem. Tractatus ubi expendantur et refutantur principia quibus nittitur opus « De tolerantia ecclesiastica et civili »*, Romae 1785; [L. CUCCAGNI], *Laminii theologi argivi ad Thaddeum S.R. imperii comitem de Traumansdorf contra librum « De tolerantia ecclesiastica et civili » epistolae tres*, Perusiae 1785; L. CUCCAGNI, *Lettere pacifiche al sig. ab. don Pietro Tamburini*, Roma 1786. Quest'ultimo lavoro è scritto in risposta a [P. TAMBURINI], *Riflessioni del teologo piacentino sul libro dell'abate Cuccagni « De mutuis ecclesiae et imperii officiiis »*, Piacenza 1786. Su tutta questa polemica si può vedere A. MINCIOTTI, *La polemica di Luigi Cuccagni con Pietro Tamburini*, Città di Castello 1962.

E il « Giornale ecclesiastico » s'incarica ovviamente di diffonderne, con ampie recensioni elogiative, le concezioni centrali<sup>36</sup>. In realtà tutta questa produzione curialista non arreca novità sostanziali al dibattito. Al riparo di un'erudizione spesso fastidiosa — perché unicamente finalizzata al sostegno di una tesi predeterminata —, il Cuccagni ribadisce la prospettiva ormai affermatasi a Roma. E' vero che talora il suo orientamento sembra farsi meno rozzo e intransigente di quello del Marchetti: osserva infatti che, in casi eccezionali, la chiesa può giungere ad accordare una « tolleranza della tolleranza civile ». Ma la valutazione di fondo rimane quella già indicata: la chiesa ha sempre combattuto e sempre combatterà, anche momentaneamente accondiscendendo ad un regime che pratica la tolleranza, affinché nella società sia professata la sola religione cattolica. In primo luogo perché é la sola vera; ma anche perché qualsiasi religione « quae non sit unice illa vera religio nobis divinitus data, ex natura sua civilem societatem potius turbat quam perficit ». Era, insomma, la mancanza di una effettiva autonomia della sfera politica a rendere necessaria l'unità religiosa della società: la chiesa chiedeva l'intolleranza a vantaggio dello stesso consorzio civile.

7. Al termine degli anni '80, si ha così l'impressione che le contrapposte posizioni siano ormai ben definite, mentre il dibattito va stancamente ripetendo argomenti cristallizzati<sup>37</sup>. Così il teologo domenicano T. Pani, nella sua ponderosa opera relativa alla *Punizione degli eretici*, riprende le tesi curialiste e dedica numerose pagine a criticare il *De tolerantia*<sup>38</sup>. Per converso, l'ecclesiastico lombardo M. Daverio, nell'appassionata difesa della politica giuseppina e leopoldina che indirizza ai parroci col titolo di *Confronto storico dei nuovi con gli antichi regolamenti rapporto alla polizia della chiesa nello stato*, ribadisce, con esplicite citazioni, le posizioni espresse dal Tamburini e dallo Zola<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> « Giornale ecclesiastico di Roma », 1786, 119-120, 122-124, 127-128, 131-133; 17-20. Si possono confrontare queste recensioni con quelle apparse sulle « Effemeridi letterarie », 1786, 1-3 e 18-20.

<sup>37</sup> Perfino ambienti giansenisti avvertono la stanchezza di una sterile polemica: *Carteggi di giansenisti liguri*, a cura di E. CODIGNOLA, II, Firenze, 1941, 26.

<sup>38</sup> [V.T. PANI], *Della punizione degli eretici e del tribunale della santa Inquisizione. Lettere apologetiche II*, s.l. 1789, 230-242. La polemica contro il *De tolerantia* viene puntualmente ripresa nella recensione del Marchetti sul « Giornale ecclesiastico di Roma », 1789, 247-249.

<sup>39</sup> [M. DAVERIO], *Confronto storico dei nuovi con gli antichi regolamenti rapporto alla polizia della chiesa nello stato per trattenimento dei parrochi di campagna*, Firenze, 1788, 214-218.

Eppure, nonostante questa apparente sclerosi intellettuale, qualcosa si muove nel mondo cattolico italiano. Il sacerdote piemontese G.M. Isotta pubblica a Vercelli nel 1788 un volume in cui riprende la discussione sulla pastorale di von Hay<sup>40</sup>. La sua evidente adesione complessiva agli orientamenti ultramontani non gli impedisce di sostenere, con palese fastidio del « Giornale ecclesiastico di Roma » — che in una recensione elogiativa non può far a meno di inserire una notazione polemica proprio su questo punto<sup>41</sup> —, l'autonomia del potere politico nella concessione della tolleranza civile ai governati: « Cesare, che vede a dentro i suoi stati, saprà divisare e decidere sulle necessità dei medesimi; né l'occhio nostro [di ecclesiastici] dee avanzarsi nei gabinetti ». E questa sua posizione non é isolata. Anche il teologo Alessandro Stagni, nell'ampio volume intitolato *Influenza della cattolica religione sul bene del principato e della società*, pur condividendo le concezioni curialiste, se ne distacca in relazione al problema della tolleranza civile: sia pure con qualche cautela verbale, afferma che spetta all'autorità politica, in piena indipendenza, determinare l'opportunità o meno di una sua introduzione nello stato<sup>42</sup>.

Persino settori della gerarchia si allontanano dalle più intransigenti posizioni romane. L'episcopato lombardo — che non aveva certo accolto entusiasticamente la Patente —, interrogato nel 1790 dal nuovo imperatore Leopoldo sui bisogni delle chiese, non chiede che sia ritirato l'editto di Giuseppe II, limitandosi ad auspicare una sepoltura separata per cattolici e acattolici<sup>43</sup>. Orientamento particolarmente significativo, dal momento che il clero mantovano — cui il vescovo von Pergen aveva girato la domanda imperiale, ritenendosi personalmente del tutto soddisfatto della situazione ecclesiale — aveva manifestato un aperto disagio per gli effetti della tolleranza civile sugli ebrei locali<sup>44</sup>. E anche G.D. Stratico, vescovo di Lesina, in Dalmazia, ben noto per la sua opposizione alle riforme introdotte da Scipione de' Ricci, sostiene, a partire dagli inizi degli anni '90, in diversi scritti, pubblici e privati,

<sup>40</sup> [G.M. ISOTTA], *Della messa nella lingua volgare e della tolleranza cristiana*, Vercelli, 1788, 45-99.

<sup>41</sup> « Giornale ecclesiastico di Roma », 1787, 190-191.

<sup>42</sup> A. STAGNI, *Dell'influenza della cattolica religione sul bene del principato e della società*, Venezia, 1793, 415-430. Sulle diverse posizioni presenti nella repubblica veneta: M. BERENGO, *La società veneta alla fine del Settecento*, Firenze, 1956, 172-181.

<sup>43</sup> ARCHIVIO STORICO DIOCESANO DI MANTOVA (d'ora in avanti ASDMN), *Serie Miscellanea*, b. 14, « Risoluzioni imperiali alle domande proposte dai vescovi di Lombardia ».

<sup>44</sup> ASDMN, *Capitolo cattedrale*, Miscellanea, b. A, « Raccolta di tutti gli atti che hanno preceduto la rimostranza del clero umiliata col mezzo del R. Governo da S.E. Rev. ma al Sovrano Regnante ».

che « la tolleranza é la fondamentale massima del Vangelo »<sup>45</sup>. Questo irriducibile avversario delle deliberazioni prese dal sinodo di Pistoia conveniva ormai con una delle dichiarazioni più significative di quell'assemblea<sup>46</sup>.

Si può allora concludere che, alla vigilia dell'arrivo delle truppe napoleoniche — che avrebbero imposto la libertà religiosa —, nella chiesa italiana, sul terreno stesso di un'indubbia fedeltà a Roma, si apriva spazio per una valutazione positiva della tolleranza. La diffusione di un orientamento ad essa favorevole, che si era già delineato subito dopo la promulgazione della Patente, era stato ritardato, ma non completamente bloccato, dalla battaglia pubblicistica condotta via via in maniera più rigida e intransigente dai curialisti. Si spiega così il successo che il tema della libertà religiosa incontrerà in vasti settori del mondo cattolico nel triennio giacobino. Solo il progetto di un' integrale riconquista cristiana della società, cui saranno chiamati i fedeli nell'età della Restaurazione, potrà far dimenticare — momentaneamente — i fermenti e le aperture maturati negli ultimi decenni del Settecento.

<sup>45</sup> B. BRUNELLO, *Vita ed opere di Giandomenico Stratico* in *Annuario Dalmatico* IV (1887), 242 e 271. Si veda anche « *Giornale enciclopedico di Venezia* », 1788/S, 10-11.

<sup>46</sup> *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia*, Firenze, 1788, 80-81.

## RESUME

LE DEBAT SUR LA TOLERANCE DANS L'EGLISE ITALIENNE  
DE LA SECONDE MOITIE DU XVIII<sup>e</sup> SIECLE

1. Dès avant la promulgation de la Patente de Joseph II, à partir de la fin des années 1760, on peut percevoir dans la culture italienne des voix favorables à la tolérance. Elles émanent de représentants des Lumières: Gorani, Vasco, Pilati, mais aussi du milieu catholique: l'abbé napolitain Genovesi affirme que la persécution est contraire à la pure religion de Jésus, son confrère vénitien Fabbro enseigne à Padoue qu'il n'est pas licite de poursuivre les hérétiques de bonne foi.

Vers la fin des années 1770, des auteurs catholiques se rattachant au mouvement de l'*Aufklärung* chrétienne adoptent ces positions et les font passer du plan juridictionnel au plan théologique: G.C. Amaduzzi, G.B. Roberti.

A vrai dire, à la même époque, une grande partie de l'apologétique hostile aux Lumières condamne la tolérance comme un des fruits les plus funestes de la « philosophie ». Mais cette position n'est pas celle de toute l'Eglise italienne, comme le montre le succès remporté par la traduction italienne des *Lettres intéressantes du pape Clément XIV*, dans lesquelles le polygraphe français Caraccioli faisait cautionner par ce pape la politique de la liberté de conscience.

2. Quand, en octobre-novembre 1781, les journaux italiens annoncent la publication de la Patente, le climat culturel n'est donc pas a priori hostile à la tolérance. Le fait que cette mesure émane d'un souverain catholique lui vaut l'accord de certains représentants du camp ecclésiastique, même hostiles à l'esprit des Lumières, comme le capucin Bonifacio da Luri.

Toutefois la curie s'émeut, alarmée en particulier par le nonce à Vienne, Garampi. L'opposition se manifeste, non seulement dans les *Riflessioni sulla stravaganza del presente editto*, œuvre d'un collaborateur anonyme de la secrétairerie d'Etat, mais surtout dans les « consultes » que Pie VI, à la fin de 1781, demande aux cardinaux de la curie sur les points les plus brûlants de la politique joséphiste et en particulier la Patente de tolérance. Les cardinaux sont d'accord pour affirmer que le libre accès des acatholiques aux carrières publiques prive l'Eglise d'un puissant instrument de coercition en vue de les amener à se convertir. Le cardinal Albani s'étend longuement sur les contre-mesures à adopter. Il préconise en particulier de mobiliser l'opinion publique en encourageant les publications défendant les « sains principes ».

Cet avis est immédiatement mis en pratique. L'imprimerie diocésaine d'Assise publie une brochure qui contient la traduction italienne de la protestation de l'université de Louvain et qui considère que la suppression des privilèges civils pour les catholiques met en péril la survie même de la foi.

Pourtant l'opposition romaine ne va pas jusqu'à un affrontement direct avec l'Empereur; elle semble plutôt chercher à lui arracher des concessions. C'est ce que montre le débat relatif à la lettre pastorale de l'évêque de Königgrätz, G.L. von Hay.

3. Une traduction de ce document a paru dans la *Gazzetta universale* et dans la *Gazzetta di Mantova*, traduction abrégée et peu fidèle qui renforçait les accents iréniques et « philosophiques », beaucoup plus discrets dans l'original latin. De ce fait, les premières réactions italiennes sont très réservées.

Seul, le théatin vénitien A. Contin, qui mène dans le *Giornale letterario* une polémique permanente en faveur des thèses juridictionnalistes, manifeste une adhésion totale.

En revanche, les milieux philo-jansénistes sont embarrassés. Foggini écrit de Rome à Scipione de'Ricci pour exprimer sa perplexité; l'archevêque de Tarente, Capececiattolo, insère dans une longue pastorale des réflexions critiques contre celle de von Hay; la rédaction des *Annali ecclesiastici*, porte-parole à Florence du groupe de Ricci, reçoit des lettres de lecteurs qui, tout en soupçonnant une traduction tendancieuse, expriment leur désaccord. Enfin, les cercles des Lumières, après un enthousiasme initial, prennent leurs distances. La *Gazzetta universale*, proche du gouvernement de l'archiduc Léopold, publie la version italienne de la lettre pastorale de G. Auersperg, évêque de Gurk, qui, plus que celle de von Hay, refléterait la conviction véritable de l'Empereur.

De Vienne Garampi insiste sur la nécessité de réfuter la pastorale « mal famée » de von Hay. C'est ce que fait, au début de 1783, un opuscule anonyme intitulé *Sul sistema della tolleranza*, dont l'auteur est un ex-jésuite latino-américain, E. Iturriaga. Cette réplique, qui se réfère à la traduction infidèle, en critique le texte point par point. Divers indices montrent que ce libelle représente l'opinion de Rome.

En fait, la thèse centrale, qui est l'incompatibilité entre catholicisme et tolérance, se trouve atténuée par des considérations d'opportunité qui, dans certaines conditions, peuvent justifier l'acceptation de la Patente. La tolérance civile peut être légitime dans l'*hypothèse* où elle favoriserait la conversion des hérétiques. Toutefois l'Etat, qui met fin aux « peines temporelles » à infliger aux hétérodoxes, doit fournir à l'Eglise, ainsi qu'à tous les « pouvoirs subalternes » (famille, paroisse, diocèse, etc.), les moyens adéquats pour amener les dissidents à résipiscence. Autrement dit des moyens de coercition devraient passer de l'Etat aux différentes instances de pouvoir ecclésiastique.

4. Le livre d'Iturriaga suscite des polémiques. Dans le *Giornale letterario*, Contin remarque que le but de l'Empereur, en promulguant la tolérance, est de garantir à ses sujets la tranquillité publique. Or celle-ci est du ressort exclusif de l'Etat.

La principale réplique vient d'un confrère espagnol d'Iturriaga, l'ex-jésuite J. Casanova, qui, sous le pseudonyme de I. Vanspeugspeg, publie à Venise en 1784 un *Esame critico* de ses thèses. Plus que la réfutation point par point, il faut noter la teneur générale: l'intolérance est née des circonstances dans l'Eglise ancienne. Le projet de ramener par la force les hérétiques à la foi catholique a depuis fait faillite. Aujourd'hui, la charité se révèle un argument beaucoup plus convaincant.

Aussitôt Iturriaga répond par un *Giudizio apologetico*, où il reconnaît que la polémique contre von Hay résulte en grande partie d'une traduction erronée, mais c'est cette traduction qui a été répandue et c'est elle qu'il faut combattre. Il nie qu'on doive passer de l'intolérance à la charité: c'est là une concession aux « philosophes impies ». Il maintient le droit et le devoir de « poursuivre jusqu'à la mort » les hétérodoxes. Ici Iturriaga laisse dans l'ombre l'*hypothèse* d'une acceptation conditionnelle de la Patente pour confirmer avec force la thèse de l'homogénéité religieuse de la société chrétienne, avec l'attribution à l'Etat catholique de moyens coercitifs à cette fin.

En décembre 1785, Pie VI félicite Iturriaga pour cet opuscule.

Ce durcissement s'explique certainement parce que l'Eglise a abandonné l'espoir de tout compromis avec la politique ecclésiastique de Joseph II. Il faut ajouter d'autres raisons: la Patente n'a pas seulement l'appui des juridictionnalistes (Contin) ou des courants influencés par l'*Aufklärung* catholique (Casanova); s'y sont ralliés également les milieux projansénistes de l'Eglise italienne. Il y a donc désormais, au sein de l'opinion catholique, deux camps bien définis, entre lesquels un moyen terme n'est plus possible.

Il convient ici d'éclaircir la position en la matière des milieux jansénistes.

5. Les *Annali ecclesiastici*, recevant des lettres de lecteurs embarrassés à propos de la pastorale de von Hay, ont d'abord fait valoir que la traduction en avait déformé le contenu, mais ont néanmoins considéré comme excessif le concept de tolérance qui s'y exprimait.

L'article désire tout d'abord se situer entre, d'une part, le tolérantisme des disciples de Voltaire, indifférents envers toute religion, et, d'autre part, le fanatisme des chrétiens intolérants, comme par exemple, celui de la curie romaine envers l'Eglise d'Utrecht. Après cette clarification des concepts, l'article en vient à l'argument central de la tolérance civile: le « prince catholique » n'a aucun droit d'imposer à ses sujets ses propres convictions religieuses, celles-ci relevant exclusivement de l'Eglise, à laquelle Jésus-Christ a donné comme moyen d'apostolat, non la violence, mais la prédication confirmée par une vie exemplaire. En outre, un citoyen qui ne perturbe pas l'ordre public ne peut sans injustice être dépouillé des biens temporels auxquels il a droit en tant que sujet du gouvernement civil. Ce principe vaut pour tout citoyen, quelles que soient ses opinions religieuses, y compris l'athéisme.

Le périodique projanséniste semble ainsi proposer une sécularisation de l'Etat catholique. Mais c'était s'avancer trop loin. De nouvelles lettres de lecteurs s'étonnent que les *Annali*, toujours si attentives à la doctrine de saint Augustin, n'en tiennent aucun compte sur la question de la tolérance. Les rédacteurs répondent alors en deux articles successifs, où ils expliquent les textes augustinien dans leur contexte historique, voulant ainsi montrer qu'ils ne s'écartent pas du fond de sa pensée. La distinction subtile est peu convaincante et semble plutôt dissimuler un changement d'orientation.

Au principe de la tolérance, le journal apporte plusieurs restrictions: il doit se limiter aux religions établies; en outre, le « prince catholique », tout en renonçant à user de coercition contre les hérétiques, est néanmoins tenu d'assurer à l'Eglise les privilèges qui font du catholicisme la religion dominante.

D'autre part, dans le milieu janséniste toscan, on remarque un autre courant qui tend à élargir les limites fixées à la tolérance dans l'Edit impérial. En particulier, les *Opuscoli interessanti la religione*, publiés également sous les auspices du groupe Ricci, donnent la traduction de la pastorale de l'évêque de Ljubljana, K. von Herberstein, où l'on peut lire la phrase: « Tout homme a un droit inné à adopter la religion qu'après un examen impartial et réfléchi, il croit être la vraie ». Toutefois, cette ouverture reste pratiquement sans écho. Plutôt que d'approfondir ces perspectives nouvelles, les *Annali* préfèrent, dans leur propagande, tabler sur le dialogue qui se développe avec leurs lecteurs.

Cela apparaît nettement lors de la publication du fameux opuscule *De Tolerantia ecclesiastica et civili*, paru à Pavie en 1783 sous la signature de T. Trauttmansdorff, mais en fait œuvre de ses professeurs de Pavie, Tamburini et Zola.

Ici sont repris certains des arguments développés à date récente dans les *Annali*: l'hérétique « pacifique » ne peut être soumis à des peines civiles; le

prince, même catholique, ne peut punir que des actions qui nuisent à la tranquillité civile. Néanmoins le prince catholique n'accordera pas aux hétérodoxes la liberté de « répandre l'erreur » ; il n'étendra pas non plus la tolérance aux athées, dans la mesure où ceux-ci sont, comme tels, perturbateurs de la paix publique. Il veillera en outre à ce que les ministres de la religion soient instruits et pieux, qu'ils apportent au peuple la parole et l'exemple, que les écoles soient florissantes, qu'on fasse le catéchisme et qu'on prêche une doctrine pure. Tels sont les moyens que le Christ a confiés à l'Eglise pour la conversion des hérétiques et qui, effectivement, amènent ceux-ci à résipiscence.

Ainsi, la défense de la tolérance civile dans les milieux jansénistes aboutit à proposer un renouveau de la chrétienté. Entre 1783 et 1785, date où le volume de Trauttmansdorff est publié en italien à Modène, les *Annali ecclesiastici* se font l'écho de ses thèses tendant à accueillir favorablement la Patente et les autres mesures de politique ecclésiastique adoptées peu à peu par Joseph II.

6. Au milieu des années 1780, la question de la tolérance civile apparaît donc comme le thème d'un débat général où s'affrontent jansénistes et curialistes. Les premiers y voient une politique chrétienne réformatrice par laquelle l'Empereur réalise son dessein de ramener l'Eglise au modèle évangélique. Les seconds l'attachent au nom de la défense du système traditionnel, dans lequel l'Etat, en échange de la légitimation religieuse de son pouvoir, garanti par la coercition l'influence sociale de l'Eglise et défend celle-ci contre toute innovation.

Une fois le débat placé sur ce plan fondamental, Rome va renoncer à sa modération initiale et adopter une attitude intransigeante.

Délaissant les *Effemeridi letterarie*, qui, tout en soutenant Iturriaga, ne s'étaient pas toujours alignées sur les positions les plus dures, le milieu curialiste romain a pu bientôt disposer de son organe propre, le *Giornale ecclesiastico di Roma*, dont les rédacteurs, au premier plan le théologien G. Marchetti, vont sans relâche stigmatiser tous les ouvrages favorables à la tolérance civile. Un principe central s'en dégage : les gouvernants catholiques sont tenus de menacer de sanctions les hérétiques, non seulement par stricte obligation de conscience, mais dans leur propre intérêt, l'hérésie étant étroitement associée à la subversion politique. Le directeur du journal, l'abbé L. Cuccagni, publie en 1785 et 1786 trois opuscules dirigés contre le *De tolerantia*. Le *Giornale ecclesiastico* fait une large publicité aux ouvrages défendant les conceptions de la curie. En dépit de quelques concessions occasionnelles, ces polémiques se répètent sans fin, en particulier pour affirmer l'intérêt qu'a le pouvoir civil lui-même à soutenir l'intolérance de l'Eglise.

7. A la fin des années 1780, on a ainsi l'impression que le débat s'est figé, par exemple chez le dominicain T. Pani, du côté curialiste et, à l'opposé, chez l'ecclésiastique lombard M. Daverio, défenseur passionné de la politique de Joseph II et de Léopold.

Néanmoins, sous cette sclérose apparente, on décèle un certain mouvement dans le monde catholique italien. Le prêtre piémontais G.M. Isotta publie à Verceil en 1788 un livre où il rouvre la discussion à propos de la pastorale de von Hay. En dépit de son adhésion de base aux positions ultramontaines, il soutient le point de vue de l'autonomie du pouvoir politique dans son droit d'accorder la tolérance civile aux gouvernés. Même position, avec quelques réserves verbales, chez le théologien A. Stagni.

Bien plus, certains représentants de la hiérarchie se désolidarisent des positions romaines les plus intransigeantes. L'épiscopat lombard qui avait accueilli la

Patente sans enthousiasme, interrogé en 1790 par le nouvel Empereur, Léopold, sur les besoins de l'Eglise, ne demande pas le retrait de l'Edit. Il se borne à souhaiter une sépulture séparée pour catholiques et acatholiques, position d'autant plus significative que le clergé de Mantoue, à qui l'évêque von Pergen, personnellement tout à fait satisfait de la situation de l'Eglise, avait transmis la demande impériale, avait manifesté ouvertement son malaise à propos des effets de la tolérance civile sur les juifs de la région. De même G.D. Stratico, évêque de Lesina (Hvar) en Dalmatie, bien connu pour son opposition aux réformes introduites par Ricci, soutient à diverses reprises, dans les années 1790, que « la tolérance est la maxime fondamentale de l'Evangile ». Ainsi, cet irréductible adversaire des déclarations du synode de Pistoia, est désormais en accord avec une des résolutions les plus significatives de cette assemblée.

On peut dès lors conclure qu'à la veille de l'arrivée des troupes napoléoniennes — qui sont censées avoir imposé la liberté religieuse —, il y avait place, dans l'Eglise italienne, même sur la base d'une incontestable fidélité à Rome, pour une valorisation positive de la tolérance.

La diffusion de cette opinion favorable, déjà exprimée lors de la promulgation de l'Edit, avait été retardée, mais non enrayée, du fait du combat polémique mené par la curie. Ainsi s'explique le succès que va rencontrer le thème de la liberté religieuse dans de vastes secteurs du monde catholique italien durant les trois années du pouvoir jacobin. Seul, le projet d'une « reconquête catholique intégrale » de la société à l'époque de la Restauration pourra occulter — momentanément — les tendances qui avaient mûri dans les dernières décennies du XVIII<sup>e</sup> siècle.



**FRANCE**



# Jansenists and civil toleration in France, 1775-1778: Le Paige, Guidi and Robert de Saint-Vincent

Charles H. O'BRIEN  
(Western Illinois University)

Jansenists generally reacted favorably to Joseph II's policy of religious toleration<sup>1</sup>. Their approval, however, should not be taken for granted, for they encountered serious difficulties in the idea of tolerance. They wrestled successfully with them through several crises in France from 1749 to 1780. When the Emperor issued the Edict of Toleration in October, 1781, the Jansenists were prepared, not only to accept it but also argue effectively for it<sup>2</sup>.

The last stage of that preparation was the controversy provoked by Turgot's efforts in 1775 to create a civil status for Huguenots. In March, he recommended to Louis XVI to omit references to persecution of heretics from his coronation oath. In May, Turgot supported the remonstrance of the *Cour des Aides* in favor of a civil status for Protestants. The serious likelihood of a reform precipitated a flurry of discussion.

Parisian Jansenists were involved from the beginning of this crisis. On March 24, 1775, Abbé Clément du Tremblai wrote to Adrien Le Paige that a judge in the Parlement of Paris had asked for « une indication de *Traité*s, solides et exactes, sur les principes de tolérance en fait de religion »<sup>3</sup>. The request is urgent, Clément observed, because the Protestants' cause « commence à occuper les esprits ». Clément

<sup>1</sup> Charles H. O'BRIEN, *Jansenists and Enlightenment. The Attitude of « Nouvelles Ecclésiastiques » toward Josephinist Religious Toleration*, in *Theologische Zeitschrift*, 33, 1977, 393-407.

<sup>2</sup> For the first Jansenist steps toward a modern conception of tolerance, see Charles H. O'BRIEN, *Jansenists on Civil Toleration in Mid-eighteenth Century France*, in *Theologische Zeitschrift*, 37, 1981, 71-93.

<sup>3</sup> Paris, Bibliothèque de Port-Royal, Collection Le Paige 579 (shortly: BPR, LP).

thought that the king's ministers would soon seek a solution. He implied that Jansenists should prepare to react.

Chief advisor to the Prince de Conti, Le Paige was the most influential jurist in the inner circle that determined Jansenist policy. Later the Bishop of Versailles in the Constitutional Church, Abbé Clément had close personal connections to the Parlement of Paris. The unnamed magistrate, who wished to indirectly consult Le Paige, was most likely Robert de Saint-Vincent, a fervent Jansenist, an outstanding exponent of the *thèse parlementaire* against royal absolutism and eventually an effective advocate for civil toleration.

Le Paige replied to Clément two days later<sup>4</sup>. Declining to recommend any treatises on tolerance, he said that he had none in his vast private library. Moreover, he doubted that universal maxims of tolerance could be established for all places and all times. Tolerance depends greatly on the nature, degree and ascendancy of the evil; it should be applied according to the diversity of circumstances.

For reliable guidelines, Le Paige referred Clément to *Nouvelles Ecclésiastiques*, seven years earlier, where Le Paige had examined critically the Sorbonne's censure of Marmontel's philosophical novel, *Bélisaire*<sup>5</sup>. Le Paige concentrates his remarks on the last article of the censure, « intolérance civile »<sup>6</sup>. He approves a shorter, revised article which the government imposed on the Faculty of Theology. The revision has saved Religion from the scandal of appearing to desire the death of heretics and infidels and denying them further opportunity for conversion.

After summarizing moderate Gallican doctrine on the authority of church and state concerning religious non-conformists, Le Paige expressed his own, Jansenist perspective. Princes, he pointed out, have sometimes abused their authority by pursuing erring persons beyond just limits. They have also suppressed the Truth (the Augustinian doctrine of grace), falsely persuaded that they were extinguishing heresy. Finally, they have tried to force persons to subscribe to decrees (*Unigenitus*) that are vague and very dangerous. Without naming these princes, Le Paige clearly implied that Louis XIV persecuted Protestants excessively, suppressed Port-Royal unjustly and solicited *Unigenitus* from Clement XI unwisely. Le Paige concedes, that princes

<sup>4</sup> March 26, 1775, *ibid.*

<sup>5</sup> *Nouvelles Ecclésiastiques*, April 18, 1768.

<sup>6</sup> Le Paige is identified as author by Madame de Montagny at Paris to Dupac de Bellegarde at Utrecht, March 20, 1768, in Rijksarchief Utrecht, Collection Port-Royal et Unigenitus, 2396.

often had to deal with enemies of the church who were violent (Donatists, Albigensians and sometimes the Huguenots) or subversive (Lollards and Hussites). Excessive zeal or suppression of the truth, however, violates the spirit of Religion.

These opinions of 1768 were amplified by Le Paige in his letter to Clément and illustrated with historical examples. In the French past, he demonstrates the flexibility of the maxims of tolerance by tentatively approving Francis I's rigorous measures against a young, growing heresy, as well as Charles IX's conciliatory policy toward heresy that has forced his hand. Apparently satisfied, Clément wrote to Le Paige that these observations were « un fond capable de guider parfaitement des recherches ultimes »<sup>7</sup>.

\*  
\*\*

Through Clément, Le Paige's maxims very likely guided Louis Guidi (1710-1780), the chief Jansenist spokesman in the public debate over Turgot's reforms. August 1, 1775, Guidi published a tract, *Dialogue entre un évêque et un curé sur le mariage des Protestans*, (in-12, 119 p.). A native of Lyons Guidi was a priest of the Oratory and professor of the humanities until his Jansenist convictions attracted official displeasure. Under the protection of Jansenist magistrates of the Parlement of Paris, he joined the team that published *Nouvelles Ecclésiastiques*.

This intrepid defender of Christian Truth had touched a decade previously upon the issue of tolerance; he favored civil toleration of peaceful Huguenots<sup>8</sup> but opposed full religious liberty or « tolérantisme »<sup>9</sup>. In a famous controversy with D'Alembert, 1765, Guidi blamed Christian intolerance on Jesuit love of power; in contrast, Jansenists follow the path of charity and persuasion rather than force. He eschewed « fer et feu », or injury to persons, but he alluded ambiguously to censorship. He specifically exempted the Philosophes from tolerance: « jamais des empoisonneurs publics ne seront tolérés en France »<sup>10</sup>.

In his *Dialogue entre un évêque de l'assemblée et un curé de Paris*, 1775, Guidi acknowledges the circumstances that prompted him to write. The ministry is said to be seriously considering a project to give legality

<sup>7</sup> The letter is undated but must be shortly after Le Paige's letter of March 26, 1775 (BPR-LP 579).

<sup>8</sup> Louis GUIDI, *Lettre à l'auteur de l'écrit intitulé La Légimité et la nécessité de la loi du silence*, s.l., 1759, p. 52.

<sup>9</sup> Louis GUIDI, *Lettre à un ami*, s.l., 1765, p. 17.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 42.

to Protestant marriages. The ministry has also asked the Assembly of the Clergy to put the problem on its agenda.

Guidi's « bishop » in the *Dialogue* speaks generally for the majority in the assembly who at least privately did not wish to revive the full rigor of the penal laws but also did not approve any loss of the Catholic Church's monopoly of religion in France. Guidi has his bishop favor keeping the status quo. Speaking his own mind through the curé, Guidi complains that the status quo alienates Protestants from the church but does not check their growing strength. It also makes hypocrites of those Protestants who outwardly comply with the law. It is as if the bishops are indifferent to the implications of the principle, « outside the church, there is no salvation ». The status quo puts thousands of Protestants in danger of eternal damnation.

A typical Jansenist, Guidi blames the persecution of Huguenots on the Jesuits. Père La Chaise persuaded Louis XIV to revoke the Edict of Nantes and to use force against the Protestants. Guidi complains through the curé that Louis should have let the preachers of Port-Royal, Arnauld and Nicole, rather than the soldiers « conquer » the Protestants (p. 11). The Society of Jesus, « that blind sect », complains Guidi, changed « the gospel of peace into a law of blood and carnage » (p. 13).

How are Protestants to be won back to the church? Many of them concede that doctrinal differences between the Roman Catholic and their church are not fundamental. The chief obstacle to reconciliation is the Protestants' well-founded prejudice against the Catholic clergy, the instigators of persecution. This aversion can only be cured by the clergy winning their hearts with beneficence (p. 19). The curé proposes that, when the bishops meet in a few days<sup>11</sup> they should ask the king to reestablish the Protestants « in all the privileges compatible with Religion » (p. 21). Through heresy, Guidi adds, they have lost the title of Catholic but not that of Christian or citizen (p. 22). He contends, furthermore, that justice, common sense and humanity demanded civil status for Protestants (p. 27). Guidi describes in detail the evils growing out of forcing Catholic marriage and baptism upon Protestants (pp. 30-43). Natural justice requires a civil marriage for Protestants, separate from the Catholic sacrament; the law of nature also assures Protestant parents the right to care for the religious instruction of their children.

Continuing on the natural plane, Guidi proposes a psychological technique for disarming prejudice, which reflects contemporary en-

<sup>11</sup> The Assembly of the Clergy convened, July 3, 1775; it acted on the issue of civil toleration, September 19.

lightened Catholic interest in pastoral theology. Assuming that divine grace works with human nature, Guidi contends that heretics must first be brought to a calm and tranquil state of mind. When their consciences are at ease and their spirits free from the grip of passion, they will listen to a reasonable refutation of their errors. The truth may then penetrate their understanding and enter into their hearts (p. 44).

Guidi shifts from the rather shaky ground of psychological theory to the indubitable rights of human nature. Persons are precious, he argues, they should not suffer in their social relations because of erroneous religious opinions. Guidi recognizes that error as such, in contrast to murder and theft, is not a crime against society. His critique of the *Philosophes*, however, identifies errors, such as atheism, which undermine public morality and should be censored. Protestants, however, preach and practice the social virtues at least as well as Catholics.

That is occasionally an irenic note in the tract. The curé admits to Protestants that « our ancestors » have both made mistakes: Protestants broke the unity of the church; Catholics broke the social bond (p. 54). The destruction of social unity is a violation of natural right; reparation is due to Protestants in the form of a civil status in France. The Catholic Church is in the state, not the state in the church. Guidi takes a long and realistic step toward recognizing modern religious pluralism: a man can belong to one without belonging to the other.

Guidi anticipates the objections subsequently raised by the Assembly of the Clergy. He has his bishop object that the holiness of religion excludes a cult different from the Catholic. The curé replies, he has not asked for free exercise of religion or the building of temples. He grants that the members of the hierarchy should not be expected to violate their consciences; the king in his council should determine the proper limits of Protestant cult (p. 65; also p. 91).

By distinguishing the bishops' moral duty from the king's, Guidi seems to fall into ambiguity. He regards Protestant cult as a mixture of good and evil, contrary to the bishops' simple condemnation of it as « false cult ». He justifies religious worship by Protestants. They are obliged by the law of nature to worship God. « A people without religion is a monster », Guidi exclaims (p. 69). Protestants are further bound by baptism to adore God, believe in Christ, and witness to the faith. Guidi seems to assume, however, that Protestants cannot discharge these duties in a manner pleasing to God. Protestant prayer, Guidi observes, lacks « l'esprit de vie », or the power of the Holy Spirit (p. 74). Nonetheless, in an objective sense Protestant cult is

essentially good, despite certain formal defects. It is addressed to the true God.

Without falling into religious relativism Guidi has adopted a far more benign view of Protestant religion than was possible for heirs of the Counter-Reformation. He seems to have profitted from the progress of intellectual culture in the Enlightenment. As a Jansenist, he already had that respect for truth, verifiable by reason, which motivated the remarkable historical studies of Tillemont, Claude Fleury, and the Benedictine Congregation of St-Maur. Hence he was inclined to observe eighteenth-century French Protestantism as it really was. In contrast, the bishops and their polemicists saw it through seventeenth-century theological lens.

Guidi believed that Protestants were no serious threat to true religion in France. The chief danger was the atheistic materialism insinuated or professed publicly by some Philosophes. It seemed ironic to Guidi that the French state still officially ignored this reality. He observed that Protestants may go to the cabaret or comedy but not to church to pray for the king (p. 75). Therefore, Guidi argued, the government should tolerate Protestant cult out of respect for erring consciences and for the good of society.

Christian charity also calls for toleration. Guidi develops an argument from Holy Scripture and the practices of the early church, which puts a typical Jansenist stress on inwardness and personal integrity. Ordinances that extort from heretics homage which their hearts deny are contrary to the Gospel (p. 81).

Another difficulty which Guidi anticipated was the apparent paradox in tolerating Protestants while persecuting Jesuits. The curé insists that the two cases differ; the Jesuits are far more dangerous to church and state than Protestants. For evidence, the curé refers the reader to Clement XIV's bull of suppression and to other public documents of the society's expulsion from France, Spain and Portugal (p. 94). In contrast to Protestants, who are long since peaceful if unfortunate, the Jesuits are collectively violent and dangerous<sup>12</sup>.

The third difficulty in tolerating Protestants is that they might prove to be harmful competitors to the church. Guidi feels that this danger is greater while Protestants are persecuted for they then seem to bear witness to the truth (p. 104). If tolerated, Protestants will lose

<sup>12</sup> Guidi accepts as true the charges that the Society of Jesus was responsible for the death of Henry IV, the attempted assassinations of Louis XV and Joseph I of Portugal, and the poisoning of Clement XIV.

strength rather than gain it. Their dogmas are either shared by Catholics or long since pulverized by Bossuet, Arnauld and other theologians. Protestant morality can only arouse emulation among Catholics (p. 105). Good Catholics will not be shaken. The bad ones who might be « seduced » would be no loss; they would serve the church by leaving it (p. 106). An increase in Protestant polemic would stimulate Catholics, whose faith is otherwise undermined by languor and inaction (p. 110). Guidi asserts, as Gabriel-Nicolas Maultrot did in an earlier Jansenist tract on tolerance<sup>13</sup>, that a free exchange of ideas would benefit religion. Unlike Philosophes whose confidence rested upon belief in the untainted goodness of human nature, the perfectibility of human reason and the intelligibility of the universe, Guidi and other « liberal » Jansenists trusted ultimately in the unfailing support of the Holy Spirit that is given to those who truly serve God (p. 112). Since we are sure to win, he argues, why hesitate to fight? Why else is the church called « militant »?

To Guidi Protestants are no more a political than a spiritual threat. He points out that an edict of tolerance would reserve the key positions and favors of the state to Catholics. He contends that Protestants have no hope of achieving numerical superiority. In brief, he concludes, Protestantism in France is like a spent comet. Its followers are prodigal sons, perhaps ready to return home if the bishops open the door (p. 108).

\*  
\*\*

The contemporary significance of Guidi's tract can be judged by its impact on the Assembly of the Clergy in 1775. Although he published it ostensibly to persuade the bishops to petition the king for toleration of Protestants, he surely knew that they intended to do precisely the opposite. But he might not have guessed how seriously they would study his tract and how vigorously they would react against it. The Assembly's condemnation of his tract ensured that it would be widely read and that it would generate controversy.

The Assembly of the Clergy had begun its deliberations in July, 1775, under the impression that a reform granting civil status was imminent. Through the summer months Turgot and other enlightened ministers continued to speak in its favor. Hence, the bishops drew up a remonstrance, approved September 19, that was much longer and more urgent than any which previous assemblies had approved<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> G.-N. MAULTROT, *Questions sur la tolérance chrétienne*, s.l., 1758, p. 90.

<sup>14</sup> *Procès-Verbaux de l'Assemblée du Clergé*, Paris, 1778, VIII, 711-714.

Guidi's tract must have come to the attention of Loménie de Brienne, Archbishop of Toulouse, shortly after its publication during August, 1775. As head of the Assembly's *Commission pour la Religion et la Justice*, the archbishop conferred with Miromesnil, le Garde des Sceaux, who claimed that he had already taken measures to prevent its distribution. His efforts were probably halfhearted and apparently ineffective. For, on November 9, a prelate in the Assembly denounced the tract, contending that it could deceive « esprits simples et peu instruits » (p. 2230). The Assembly requested Loménie de Brienne and his commission to meet Miromesnil again. They were to look for more effective means of stopping distribution of the tract, whose maxims and consequences were equally dangerous. Miromesnil evaded the Assembly's demand, on the ground presumably that any serious attempt to stop distribution would have added to the tract's notoriety<sup>15</sup>. Furthermore, the government was inclined to respect the attitude of Parlement, where there was support for the tract<sup>16</sup>.

The Assembly's reaction to Guidi's book is symptomatic of a grave weakness of the Church of France, the self-serving corporate blindness and complacency of its leadership. The bishops called Guidi's writing dangerous rather than erroneous or heretical. They may have recognized that his theological principles were within the pale of orthodoxy. But, they could not bring themselves to acknowledge that his analysis of the situation of Protestants was basically correct and his recommendations sound, morally compelling and opportune for the church as well as the state. The Assembly gave Guidi's book greater attention than Holbach's *Le Système de la Nature*.

Since the bishops received little effective support from the government to stop Guidi's book from reaching the public, they probably took steps to have it refuted. Early in 1776, C.-L. Richard (1711-1794), a Dominican, published a tract, *Les Protestants déboutés de leurs prétentions*, attacking Guidi's principal arguments. A prolific polemicist, Richard represented a conventional orthodox point of view, which he frequently brought to bear upon the deism of the Philosophes<sup>17</sup>.

Richard denies Guidi's chief contention that intolerance impedes the

<sup>15</sup> Cfr Loménie de Brienne's report to the Assembly, December 1, 1775, *ibid.*, p. 2239.

<sup>16</sup> Pierre Duplain to Société Typographique de Neuchâtel, April 30, 1778, cited in Robert DARTON, *The World of the Underground Booksellers in the Old Regime*, in *Vom Ancien Regime zur Französischen Revolution*, ed. by E. Hinrichs et al., Göttingen, 1978, pp. 453-454.

<sup>17</sup> See M.-M. GORCE, « Richard », *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XIII, 2664-2666.

conversion of Protestants whereas tolerance would encourage it. Protestants brought the evil effects of the Revocation of the Edict of Nantes (1685) upon themselves, due to wilful refusal to return to the church. They continue to live in culpable, vincible ignorance of their duty. Therefore, it is right and fitting to compel them to obey.

Like other orthodox defenders of intolerance, Richard ascertains the wilfulness of heretics, not by induction from their behavior or by inference from psychological principles based on verifiable evidence, but by simplistic theological reasoning. Divine grace, he assumes works mechanically like atmospheric pressure to « convert » men. The process can fail only through their wilful refusal to cooperate with God. Since membership in the Roman Catholic Church is necessary for salvation, any person's refusal or failure to be a member *must* be his own fault. Heresy is not simply a misfortune calling for compassion, it is a crime deserving punishment. In contrast, the Jansenist doctrine of efficacious grace removed from individuals this ultimate responsibility for their own « conversion » and entrusted it to God's mysterious wisdom. Hence, Jansenists felt that it made little sense to punish Protestants or others whom God did not choose to « convert ».

The contemporary significance of Guidi's work is reflected, not only in the unusual strength of the hierarchy's opposition and the lengthy controversy with Richard. It is found also in the appropriation of Guidi's ideas and very words by another author. In 1779, Gacon de Louancy published a tract in two parts, *Lettres de deux curés des Chevènes sur la validité des mariages des Protestants et sur leur existence légale en France*<sup>18</sup>. The author's name is probably an anagram, composed mainly of « Louis Guidi » reversed and partly of Poan de Saint-Simon (1728-1814), who was most likely responsible for its publication. The anagram accurately reflects the tract's authorship. For, the first and largest part, 1777, is essentially a reprint of Guidi's first and second tracts on tolerance, stitched together and amplified with additional illustration.

The second part, composed perhaps mostly in the spring but completed in December of 1778, is much less dependent on Guidi. The work of a jurist, it supports Guidi's concept of civil toleration with an erudite survey of French constitutional law concerning Protestants. The editor/author shows he is a Jansenist by his faithful expansion of the Jansenist themes of Guidi's tracts, as well as by his own additions in the same spirit. He discovers, for example, an ironic paradox in the French hierarchy's treatment of Protestants and Jansenists: Protestants are

<sup>18</sup> London [Holland], 1779, 231 + 120 pp., in-8°.

forced to receive sacraments which they do not want; Jansenists are denied sacraments that they desire (2: 48). He concludes the tract with a call to Louis XVI for a Protestant civil status and marriage, written perhaps in December 1778, when the government requested Parlement to prepare an opinion on this issue.

Jansenist magistrates like Robert de Saint-Vincent, who had undoubtedly encouraged the writing of Guidi's tracts, were among the most active partisans of tolerance, or at least the civil status. Robert de Saint-Vincent published his support, November 7, 1787, in a famous speech to the Parlement of Paris<sup>19</sup>. During the crisis, 1775-1778, he led an unsuccessful attempt to produce a resolution in favor of the civil rights of Protestants. A long letter, December 20, 1778, to Dupac de Bellegarde reveals better than any published work the mentality of a late Jansenist<sup>20</sup>. The occasion for the letter was Parlement's refusal to comply with the government's request for a judicial opinion. The magistrates deferred to the king's judgment.

Robert de Saint-Vincent writes in a state of extreme agitation, distressed by the weakness of both Parlement and Crown in the face of two scandalous evils of French law. It forces Huguenots to profane the sacraments of the church; it deprives them of the natural rights of marriage and property. His agitation is due to contemplating these evils while attending mass on Sunday. Their horror compounded under the impact of the Sacred upon his consciousness. This letter, therefore, is a highly personal, as well as candid, statement.

In favor of Parlement Robert de Saint-Vincent can say that most magistrates strongly rejected violence and constraint against Protestants. Even the fanatical minority did not dare approve the Revocation in detail nor its attendant cruelties. The majority also refused to accept the Jansenist view that the Revocation was solely inspired by the Jesuits. Most judges preferred the status quo, a tacit but precarious and arbitrary tolerance that brings the law into contempt, dishonors true religion, provokes Protestants and embarrasses France's foreign policy.

The Jansenist magistrate asks Dupac to help the cause. First, Dupac should persuade a prelate of the Church of Utrecht to issue a pastoral instruction on the political and religious utility of the reform. It would serve to undermine the intolerant remonstrance of the Assembly of the Clergy.

<sup>19</sup> BPR, LP 97. ROBERT DE SAINT-VINCENT, *Réclamation du Parlement en faveur des Protestans de France*, s.l., s.d., in-8°.

<sup>20</sup> Rijksarchief Utrecht, Collection Port-Royal, 2511.

Secondly, Dupac should have pro-government papers in England point to Parlement's failure to act, as further evidence of French religious intolerance which should shame the American allies. Louis XVI, who avidly reads English papers, will learn how inconvenient the Protestant question is for France's foreign policy as well as for his reputation.

Within three years Robert de Saint-Vincent would receive far more significant support than a schismatic Dutch prelate could offer. Joseph II's policy of religious toleration agreed on every essential point with the conception held by Le Paige, Guidi and Robert de Saint-Vincent. Therefore, their journal, *Nouvelles Ecclésiastiques*, supported the Emperor. Because French circumstances differed from Austrian, his reforms had to be carefully interpreted before they could be applied. The danger that tolerance might encourage religious indifference seemed much greater in France than in central Europe. After an extensive debate among themselves, French Jansenists severely criticized a Josephinist pastoral letter on tolerance, Bishop von Hay's, which appeared to undermine the doctrine, « outside the church there is no salvation ». A few years later, when the question of civil rights came up again in France, the Jansenists were in a much stronger position; they could point to the success of the Emperor's reform.

## RESUME

## LES JANSENISTES ET LA TOLERANCE CIVILE EN FRANCE, 1775-1778: LE PAIGE, GUIDI ET ROBERT DE SAINT-VINCENT

En général, les jansénistes ont réagi favorablement à la politique de tolérance de Joseph II. Toutefois, cette approbation n'allait pas de soi. L'idée de tolérance avait présenté pour eux de sérieuses difficultés qu'ils avaient surmontées aux cours de différentes crises qui s'étaient produites en France entre 1749 et 1780. Lors de la promulgation de l'Edit, en octobre 1781, les jansénistes étaient préparés, non seulement à l'accepter, mais à le soutenir de leurs arguments.

La dernière phase de cette préparation fut la controverse suscitée par les efforts entrepris en 1775 par Turgot pour doter les huguenots d'un statut civil. En mars, il recommanda à Louis XVI de ne pas faire mention des poursuites contre les hérétiques dans son serment d'avènement. En mai, il soutint la remontrance de la Cour des Aides en faveur d'un statut civil pour les protestants. La perspective d'une réforme mit en branle les débats.

Dès le début, les jansénistes parisiens sont impliqués dans cette crise. Le 24 mars 1775, l'abbé Clément du Tremblai écrit à Adrien Le Paige qu'un juge au parlement de Paris demande qu'on lui signale des traités solides et exacts en matière de tolérance religieuse. Le Paige, principal conseiller du prince de Conti, est le juriste le plus éminent du milieu janséniste. L'abbé Clément, futur évêque constitutionnel de Versailles, est en relations étroites avec le parlement. Le magistrat non nommé est, très vraisemblablement, Robert de Saint-Vincent, janséniste fervent et ardent défenseur de la « thèse parlementaire » contre l'absolutisme.

Deux jours plus tard, Le Paige répond qu'il n'a pas dans sa vaste bibliothèque de traité sur la tolérance, mais que la tolérance est, de toute manière, un problème à régler selon les cas particuliers. Il renvoie Clément à un article qu'il a consacré en 1768, dans les *Nouvelles ecclésiastiques*, à un examen critique de la censure de la Sorbonne contre le *Bélisaire* de Marmontel. A propos du dernier article de cette censure, qui concerne l'« intolérance civile », il a approuvé une version révisée, imposée à la faculté de théologie par le parlement et qui épargnait à la religion le scandale de paraître souhaiter la mort des hérétiques et des infidèles.

Après avoir résumé la doctrine gallicane modérée en la matière, Le Paige exprimait son propre point de vue janséniste: les princes ont parfois outrepassé leur pouvoir en poursuivant abusivement des personnes dans l'erreur; ils ont aussi opprimé la vérité, comme pour la doctrine augustinienne de la grâce, croyant ainsi éliminer l'hérésie; ils ont forcé des personnes à accepter des décrets imprécis et dangereux, allusion claire à la bulle *Unigenitus*. Sans nommer ces princes, Le Paige évoquait les persécutions de Louis XIV, excessives envers les protestants et injustes envers les jansénistes. Même si les princes ont dû faire face parfois à des ennemis de l'Eglise, violents ou subversifs, l'excès de zèle et l'oppression de la vérité sont contraires à l'esprit de la religion.

Ces opinions qu'il a exprimées en 1768, Le Paige les développe dans sa lettre et les illustre par des exemples historiques français allant dans des sens opposés, voulant montrer que le principe de la tolérance réclame une application souple.

Par l'intermédiaire de Clément, les maximes de Le Paige ont probablement inspiré Louis Guidi (1710-1780), le principal porte-parole des jansénistes dans le débat public sur les réformes de Turgot. L'oratorien Guidi, éliminé de l'enseignement pour ses convictions jansénistes et attaché à la rédaction des *Nouvelles ecclésiastiques*, publie le 1<sup>er</sup> août 1775 une brochure, *Dialogues entre un évêque et un curé sur le mariage des Protestans*. Déjà en 1765, dans une controverse avec d'Alembert, Guidi s'est prononcé en faveur de la tolérance civile des huguenots pacifiques, mais contre une liberté religieuse totale ou « tolérantisme ». Il rejetait la responsabilité de l'intolérance sur l'appétit de pouvoir des jésuites, à qui il opposait l'attitude janséniste, qui est de préférer aux méthodes de la force, celles de la charité et de la persuasion. Il réprouvait l'emploi du fer et du feu, mais restait ambigu sur la question de la censure et excluait explicitement les Philosophes du bénéfice de la tolérance.

Dans son *Dialogue* de 1775, Guidi mentionne les circonstances qui l'ont incité à écrire: le ministère envisagerait de légaliser le mariage des protestants et il a demandé à l'Assemblée du clergé d'inscrire ce problème à son ordre du jour.

Dans le *Dialogue*, l'« évêque » exprime l'opinion de la majorité de l'Assemblée, laquelle, en privé, ne souhaite pas rendre leur rigueur aux lois pénales, mais n'approuve non plus aucune diminution du monopole religieux catholique en France. L'évêque de Guidi est pour le statu quo. Le « curé », qui est le porte-parole de l'auteur, estime que le statu quo écarte les protestants de l'Eglise, mais ne les empêche pas de s'accroître, transformant en hypocrites les protestants qui font semblant de se conformer à la loi et les mettant ainsi en danger de damnation.

En bon janséniste, Guidi attribue aux jésuites la responsabilité de la persécution des huguenots. C'est le P. La Chaise qui a persuadé Louis XIV de révoquer l'Edit de Nantes et d'employer la force. Par la bouche du curé, Guidi estime que Louis XIV aurait dû, pour reconquérir les protestants, employer Arnauld et Nicole, plutôt que l'armée. La « secte aveugle » des jésuites a transformé « l'Evangile de paix en une loi de sang et de carnage ».

Comment ramener à l'Eglise les protestants? Beaucoup de ceux-ci admettent que ce qui les sépare du catholicisme, ce ne sont pas des différences doctrinales, mais bien leur opposition au clergé catholique, responsable de la persécution. Le seul remède est de les regagner par la bienfaisance. L'Assemblée des évêques, qui va se réunir, devrait demander au roi de rétablir les protestants dans tous les privilèges compatibles avec la religion. Du fait de l'hérésie, les protestants ont perdu le titre de catholiques, non celui de chrétiens ou de citoyens.

En outre, le bon sens et l'humanité demandent qu'ils aient un statut civil et un mariage civil, distinct du sacrement catholique; le droit naturel veut qu'ils aient le droit d'élever religieusement leurs enfants.

Toujours sur le plan de la nature, Guidi propose de commencer par rassurer les hérétiques, approche psychologique qui reflète l'intérêt des catholiques éclairés de son temps pour la théologie pastorale. Une fois apaisés, ils seront accessibles à une réfutation raisonnable de leurs erreurs.

De ce terrain psychologique, à nos yeux plutôt incertain, Guidi passe aux droits indubitables de la nature humaine: les personnes sont précieuses et ne devraient pas pâtir, dans leurs relations sociales, du fait de leurs erreurs religieuses. Celles-ci, comme telles, ne constituent pas un crime contre la société. Toutefois, quand il critique les Philosophes, Guidi estime que des erreurs comme l'athéisme minent la moralité publique et devraient être censurées. Les protestants,

eux, prêchent et pratiquent des vertus sociales, au moins aussi bien que les catholiques.

On trouve dans la brochure certains traits iréniques: le curé admet que « nos ancêtres » — catholiques et protestants — ont commis des fautes, les protestants en rompant l'unité de l'Eglise, les catholiques en rompant le lien social, ce qui est une violation du droit naturel qu'il faut réparer sous la forme d'un statut civil pour les protestants. L'Eglise catholique est dans l'Etat, non l'Etat dans l'Eglise et l'on peut appartenir à l'un sans appartenir à l'autre. Ceci constitue un pas décisif vers la reconnaissance du pluralisme religieux.

Guidi va au devant des objections: à l'évêque qui soutient que la sainteté de la religion exclut un culte différent du culte catholique, le curé répond qu'il n'a pas demandé l'exercice sans restriction de la religion ou la construction de temples. Il accorde que les membres de la hiérarchie ne doivent pas être amenés à décider contre leur conscience: c'est au roi en son conseil à déterminer les limites du culte protestant.

Contrairement à l'opinion des évêques, le culte protestant n'est pas pour Guidi un « faux » culte, mais un mélange de bon et de mauvais. Les protestants sont tenus par la loi de la nature d'honorer Dieu, par leur baptême de l'adorer, de croire en le Christ et de témoigner de leur foi. Bien que ce culte ne soit pas de nature à plaire à Dieu, il est néanmoins bon dans son essence, s'adressant au vrai Dieu. Sans aller jusqu'au relativisme religieux, Guidi s'écarte ici de l'héritage de la Contre-Réforme et semble touché par le progrès intellectuel de la culture des Lumières.

En bon janséniste, il possède d'avance ce respect de la vérité, vérifiable par la raison, qui a suscité les travaux historiques de Tillemont, de Claude Fleury et des Mauristes, ce qui l'amène à considérer le protestantisme français du XVIII<sup>e</sup> siècle tel qu'il est réellement, et non à travers une image héritée du XVII<sup>e</sup> siècle, qui reste celle des évêques et de leurs polémistes. Pour lui, les protestants ne constituent pas en France une menace sérieuse pour la vraie religion. Le vrai danger vient du matérialisme athée professé publiquement par certains Philosophes et paradoxalement ignoré par l'Etat. Guidi observe que les protestants peuvent aller au cabaret ou au théâtre, mais non à l'église pour prier pour le roi. Il faut donc tolérer leur culte à la fois par respect pour des consciences dans l'erreur et dans l'intérêt de la société.

En faveur de la tolérance, il faut invoquer aussi l'argument de la charité, comme le montrent l'Ecriture et la pratique de l'Eglise ancienne.

Autre difficulté prévue: comment tolérer les protestants tout en poursuivant les jésuites? Aux yeux du curé, le cas est différent: les jésuites sont beaucoup plus dangereux pour l'Eglise et l'Etat. Il se réfère à la bulle de Clément XIV et à d'autres documents publics concernant l'expulsion de la Compagnie de France, d'Espagne et du Portugal. Les protestants, dans le malheur, sont pacifiques, les jésuites sont, en bloc, violents et dangereux.

Troisième difficulté: les protestants peuvent se révéler, pour l'Eglise, des rivaux dangereux. Aux yeux de Guidi, ils sont plus dangereux quand ils sont persécutés, parce qu'ils semblent alors porter témoignage de la vérité. La tolérance leur fera perdre de la force plutôt qu'elle ne leur en donnera. Leurs dogmes sont, ou bien communs avec les catholiques, ou bien depuis longtemps réfutés par Bossuet, Arnauld et d'autres théologiens. Leur moralité ne peut susciter chez les catholiques que l'émulation. Les bons catholiques ne seront pas ébranlés dans leurs convictions et, si les mauvais se laissent « séduire », ce ne sera pas une perte, mais plutôt un avantage pour l'Eglise.

Un regain de la controverse protestante ne peut apporter aux catholiques qu'une stimulation dont ils ont grand besoin pour sortir de leur inertie. Comme l'a dit, avant Guidi, un autre janséniste partisan de la tolérance, Maultrot, un libre échange des idées sera profitable pour la religion. A la différence des Philosophes qui mettent leur confiance dans la bonté de la nature humaine, la perfectibilité de la raison et l'intelligibilité de l'univers, Guidi, comme d'autres jansénistes « libéraux », place la sienne dans le soutien de l'Esprit Saint, accordé à tous ceux qui servent sincèrement Dieu.

Pour Guidi, les protestants ne menacent pas plus l'ordre politique que l'ordre spirituel. Un édit de tolérance réserverait les postes clés et les faveurs de l'Etat aux catholiques. Les protestants n'ont aucune chance de devenir la majorité. En France, conclut la brochure, le protestantisme est comme une comète éteinte. Ses fidèles sont des enfants prodiges, peut-être disposés à rentrer au foyer si les évêques leur ouvrent la porte.



L'impact de la brochure de Guidi peut se mesurer à l'écho qu'elle a trouvé dans l'Assemblée du clergé de 1775. En demandant ouvertement aux évêques de solliciter du roi la tolérance envers les protestants, l'auteur savait bien que leur intention était de faire le contraire. Ce qu'il ne prévoyait pas, c'est combien la brochure allait retentir leur attention et avec quelle vigueur ils allaient réagir. En la condamnant, ils lui assuraient une large diffusion et une résonance dans la controverse.

L'Assemblée commence ses débats en juillet 1775, tandis que Turgot et d'autres ministres éclairés continuent à soutenir le projet. Les évêques rédigent une remontrance, approuvée le 19 septembre, particulièrement longue et insistante.

Peu après sa publication en août, la brochure doit avoir attiré l'attention de Loménie de Brienne, archevêque de Toulouse. En tant que président de la « Commission pour la Religion et la Justice », celui-ci en confère avec le garde des sceaux Miromesnil, qui affirme avoir pris des mesures pour empêcher la diffusion du *Dialogue*, mesures qui semblent avoir manqué d'énergie et d'efficacité. Le 9 novembre, un prélat dénonce la brochure devant l'Assemblée du Clergé, qui charge Loménie de Brienne de faire, en vue de mesures plus efficaces, une nouvelle démarche auprès de Miromesnil. Celui-ci se dérobe à la pression. En outre, le gouvernement est enclin à tenir compte de la position du parlement, où la brochure a des partisans.

La réaction de l'Assemblée révèle une grande faiblesse de l'Eglise de France, l'aveuglement corporatiste et le conformisme de ses chefs. Les évêques qualifient l'ouvrage de Guidi de dangereux, plutôt que d'erroné ou d'hérétique. Sans doute ont-ils constaté que les principes théologiques qui y sont exprimés ne sont pas contraires à l'orthodoxie. Mais ils ne peuvent se résoudre à en reconnaître le bien-fondé, tant pour l'Eglise que pour l'Etat. L'Assemblée accorde plus d'attention au livre de Guidi qu'au *Système de la nature* d'Holbach.

Faute d'un soutien réel du gouvernement pour étouffer la brochure de Guidi, les évêques ont sans doute entrepris de la faire réfuter. Au début de 1776, le dominicain C.L. Richard (1711-1794), publie une brochure attaquant les principaux arguments de Guidi: *Les protestants déboutés de leurs prétentions*. Polémiste abondant, Richard reprend un point de vue orthodoxe conventionnel, qu'il a utilisé souvent contre le déisme des Philosophes. Il repose l'argument essentiel de Guidi, à savoir que c'est l'intolérance qui empêche la conversion des protestants, alors que la tolérance l'encouragerait. La responsabilité de la révocation de l'Edit

de Nantes (1685) est rejetée sur les protestants eux-mêmes, qui refusaient de rentrer dans l'Eglise. Vu leur obstination, il est légitime de les obliger à obéir.

Comme d'autres défenseurs de l'intolérance, Richard affirme l'obstination des hérétiques, non d'après des faits, mais d'après un raisonnement théologique simpliste: la grâce divine agit mécaniquement, comme la pression atmosphérique, pour « convertir » l'homme. Si elle échoue, ce ne peut être le résultat que de son refus obstiné de coopérer avec Dieu. Tout refus d'entrer dans l'Eglise romaine, moyen nécessaire de salut, est donc imputable à une faute de l'intéressé. L'hérésie est, par conséquent, un crime qui doit être puni. A l'opposé, la doctrine janséniste de la grâce efficace enlevait aux individus leur responsabilité dernière pour leur propre « conversion », qui dépendait de la sagesse mystérieuse de Dieu. Selon cette position janséniste, comment justifier de punir ceux que Dieu n'a pas choisis en vue de les « convertir »?

Les idées de Guidi sont reprises dans une brochure en deux parties, les *Lettres de deux curés des Chevènes...*, parue en 1779 sous le nom de Gacon de Louancy. Ce nom est probablement un anagramme composite de Louis Guidi et de Poan de Saint-Simon (1728-1814). La première partie reproduit, pour l'essentiel, les deux brochures de Guidi sur la tolérance, remaniées et amplifiées. La seconde, écrite en 1778, est l'œuvre d'un juriste, lui aussi janséniste qui appuie les thèses de Guidi par un relevé érudit des lois constitutionnelles françaises concernant les protestants. L'ouvrage se termine par un appel à Louis XVI en faveur d'un statut civil et du mariage des protestants. Peut-être cela a-t-il été écrit à la fin de 1778, au moment où le gouvernement demande au parlement un avis sur la question.

Les magistrats jansénistes comme Robert de Saint-Vincent comptent parmi les plus actifs partisans de la tolérance, ou du moins du statut civil. Saint-Vincent soutient le projet dans son rapport devant le parlement du 7 novembre 1787. Pendant la crise de 1775-1777, il a déjà tenté en vain de susciter une résolution dans ce sens.

Une lettre de cette époque à Dupac de Bellegarde révèle, mieux que tout ouvrage public, la mentalité du jansénisme tardif. L'occasion de cette lettre est le refus de fournir l'avis juridique demandé par le gouvernement. Saint-Vincent est sous le coup d'une vive émotion, devant la faiblesse du parlement et de la couronne face à deux abus scandaleux du droit français: forcer les huguenots à profaner les sacrements de l'Eglise et les priver de leur droit naturel au mariage et à la propriété.

Selon lui, le parlement compte une forte majorité de magistrats qui rejettent énergiquement l'emploi de la violence et de la contrainte envers les protestants. Même la minorité de fanatiques n'approuve pas toutes les rigueurs de la Révocation. D'autre part, la majorité repousse aussi le point de vue janséniste selon lequel la Révocation a été inspirée seulement par les jésuites. La plupart des juges préférèrent le statu quo, c'est-à-dire une tolérance précaire et arbitraire.

Saint-Vincent demande à Dupac de soutenir sa cause. Tout d'abord, il devrait persuader un prélat de l'Eglise d'Utrecht de publier une instruction pastorale sur l'utilité politique et religieuse de la réforme, ceci pour saper la remontrance intolérante de l'Assemblée du clergé. En second lieu, Dupac devrait inciter des journaux anglais favorables au gouvernement à dénoncer l'inertie du parlement: ce serait une preuve de plus de l'intolérance des Français, ce qui ferait honte aux alliés américains. Louis XVI, qui lit avidement les journaux anglais, apprendra ainsi quel tort fait la question protestante à la politique étrangère de la France aussi bien qu'à sa réputation.

Dans les trois années qui suivent, Robert de Saint-Vincent va recevoir un soutien beaucoup plus puissant que celui d'un prélat hollandais schismatique. La politique de tolérance religieuse de Joseph II s'accorde sur tous les points essentiels avec les conceptions de Le Paige, de Guidi et de Saint-Vincent. C'est pourquoi leur journal, les *Nouvelles ecclésiastiques*, soutient l'Empereur. Les circonstances étant différentes en France et en Autriche, les réformes impériales devront, pour être appliquées, être d'abord soigneusement interprétées. Le risque que la tolérance puisse encourager l'indifférence religieuse paraît beaucoup plus grand en France qu'en Europe centrale. Après un long débat interne, les jansénistes français critiquent sévèrement une lettre pastorale josphiste sur la tolérance civile, celle de l'évêque von Hay, qui semble saper le principe « hors de l'Eglise point de salut ». Quelques années plus tard, quand se pose de nouveau en France la question des droits civils, les jansénistes se trouvent dans une position beaucoup plus forte: ils peuvent tirer argument de la réforme réussie de l'Empereur.



# Les lettres patentes de 1784 sur les juifs d'Alsace: tolérance ou despotisme éclairé?

Georges WEILL

(Archives des Hauts-de-Seine, Nanterre)

C'est un grand honneur pour moi de pouvoir exposer au *Colloque International sur la Tolérance Civile*, organisé par l'Université de Mons, le point de vue juif sur la politique de tolérance de Joseph II. Permettez-moi d'abord de remercier M. le Professeur Roland Crahay qui a bien voulu accepter ce sujet, à première vue un peu éloigné des préoccupations immédiates du colloque. En effet, si la politique de Louis XVI à l'égard des juifs d'Alsace représente un cas très particulier de la législation française à l'égard d'une minorité religieuse, l'élaboration des lettres patentes, leur contenu, les réactions qu'elles ont suscitées sont exactement contemporains des édits de tolérance de Joseph II; c'est pourquoi, il a paru intéressant de les mettre en parallèle, en essayant de montrer leurs ressemblances, mais aussi l'aspect fondamentalement opposé de leurs motivations idéologiques et de leurs conséquences directes et lointaines.

Le caractère même de cette comparaison implique que la présente étude ne s'appuie pas sur des sources nouvelles, ni sur des documents d'archives inédits. Elle se présente plutôt comme un essai de synthèse, fondé sur l'état de la recherche, dont nous essaierons de dégager les tendances actuelles. Après une brève introduction rappelant le contexte historique des édits de tolérance autrichiens, on tentera de replacer le problème de la tolérance à l'égard des juifs dans le cadre de la pensée politique du XVIII<sup>e</sup> siècle. La deuxième partie sera consacrée à la question des juifs d'Alsace. Dans la troisième partie, il a paru utile de comparer les conceptions autrichienne et française de la tolérance, à la lumière de leurs conséquences politiques. En conclusion, j'essaierai de montrer pourquoi l'historiographie juive dissocie la tolérance de la notion d'émancipation, qui paraît plus conforme à la conception actuelle des droits de l'homme.

### Introduction

Le 13 octobre 1781, Joseph II reconnaît les droits des luthériens, calvinistes et grecs orthodoxes: ce célèbre édit de Tolérance est en fait le premier d'une série de textes par lesquels l'Empereur tente de se concilier les minorités de l'immense empire des Habsbourg. Cependant, alors que les communautés hussites, les catholiques grecs et les autres confessions, fort nombreuses, de l'Autriche, échappent à cette nouvelle législation de tolérance, les juifs vont recevoir un nouveau statut, par l'intermédiaire de près d'une dizaine de textes échelonnés de 1781 à 1789 et intéressant successivement la Bohême, Vienne et la Basse-Autriche, la Moravie, la Hongrie, Trieste, les territoires italiens et la Galicie. Ces textes concernent environ 350.000 à 400.000 personnes, et même, après l'annexion de la Galicie occidentale, près de 600.000 personnes<sup>1</sup>.

Cette nouvelle législation vise à reconnaître aux communautés juives certains droits, dont le plus important est évidemment celui de pratiquer leur religion; elle a pour but d'abolir certaines discriminations humiliantes, comme le port d'insignes spéciaux ou le péage corporel, de permettre aux juifs d'exercer certains métiers jusqu'alors interdits (culture de la terre, artisanat, manufactures) et de les faire accéder à l'instruction publique. « *L'empereur veut*, énonce le préambule de l'édit de 1781, *que tous ses sujets, sans distinction de nation ou de religion, dès lors qu'ils ont été acceptés ou tolérés dans ses Etats, prennent part au patrimoine commun et jouissent d'une égale liberté* ».

Nous reviendrons sur le contenu des édits, sur leur portée réelle et leurs intentions avouées ou secrètes; par comparaison, les réformes françaises, c'est-à-dire les lettres patentes de 1784 en faveur des juifs

<sup>1</sup> Parmi les études récentes sur la politique de Joseph II à l'égard des juifs, on retiendra surtout la synthèse de Raphaël MALHER, *A History of modern Jewry (1780-1815)*, Londres, 1971, (dont les chapitres 8 à 10 sont consacrés à l'Autriche habsbourgeoise et à la Pologne) ainsi que le récent article de Joseph KARNIEL, *Die Toleranzpolitik Kaiser Josephs II*, dans *Deutsche Aufklärung und Judenemigration. Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte, Beiheft 3*, Tel-Aviv, 1980, pp. 155-182. — La chronologie de la législation impériale n'est pas facile à reconstituer et varie suivant les auteurs, en raison de la diversité des textes; on s'accorde cependant à faire débiter la politique de Joseph II de son mandement du 13 mars 1781 aux chancelleries autrichienne et hongroise, annonçant les futures réformes. Viennent ensuite des *Toleranzpatente* concernant les juifs de Bohême (18 octobre 1781), de Vienne et d'Autriche (2 janvier 1782), de Moravie (13 février 1782), de Hongrie (1783), de Trieste et Lombardie (1784) et de Galicie (7 mai 1789); à ces édits doivent s'ajouter plusieurs lois réglementant des points particuliers. Aucun édit ne concerne spécialement les Pays-Bas autrichiens qui relèvent de l'Edit général du 13 octobre 1781 et où résidaient très peu de juifs.

tolérés dans la province d'Alsace, sont beaucoup moins ambitieuses, concernent un espace géographique beaucoup plus réduit et interviennent dans un contexte politique différent. La plupart des historiens ont reconnu la similitude de ces textes, mais ce n'est que très récemment qu'ont été mises en lumière les prémisses idéologiques et philosophiques d'un changement d'attitude des Etats occidentaux à l'égard des juifs.

## I. Les juifs dans la notion de tolérance au XVIII<sup>e</sup> siècle

### 1. *Du mercantilisme à la tolérance religieuse*

La théorie du libéralisme religieux est déjà nettement définie dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle; les défenseurs de la tolérance sont le plus souvent des penseurs protestants, mais aussi des catholiques anglo-saxons, minoritaires dans leur propre pays. Pour certains de ces théoriciens, la notion de tolérance englobe également les juifs (Althusius, Pufendorf, Thomasius, Locke et bien entendu Spinoza), soit en raison de la séparation nécessaire de l'Eglise et de l'Etat, soit pour des motifs économiques: la grande liberté de commerce accordée en Hollande aux juifs espagnols et portugais impressionne les partisans du mercantilisme; elle est à l'origine du rappel des juifs par Cromwell, des libertés accordées aux juifs de Bordeaux, de Livourne et de Venise et de toute la politique ultérieure de Frédéric II de Prusse<sup>2</sup>.

Malheureusement, ce libéralisme n'est le plus souvent qu'une tolérance à but économique, dont les motifs sont fort éloignés de tout idéalisme. Locke, qui résuma de façon classique la doctrine de la tolérance, est le premier à évoquer pour tout habitant d'un pays, quelle que soit sa religion, la notion de citoyen jouissant de tous les droits civils et religieux. Bien entendu, la notion de Locke est très en avance sur son temps; l'idée de tolérance à l'égard des juifs ne se posait alors qu'en terme d'utilité et non de divergence religieuse.

Sir Josiah Child, à la même époque, propose de les accepter libéralement en Angleterre en raison de leur aptitude au commerce, ce qui implique pour eux le droit de vivre selon leurs lois, mais sans intégration sociale ou politique. En 1714, John Toland publie une véritable

<sup>2</sup> Sur l'idée de tolérance du XVI<sup>e</sup> au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, on renverra à l'ouvrage désormais classique de Henri KAMEN, *L'éveil de la Tolérance*, Paris, 1967. L'attitude juive concernant l'évolution de la tolérance à l'époque moderne a été étudiée par Jacob Katz dans plusieurs ouvrages parmi lesquels: *Exclusiveness and Tolerance*, Oxford, 1961, rééd. New-York, 1962, 4<sup>e</sup> éd. 1975; *Out of the Ghetto*, Cambridge, 1973, rééd. New-York, 1978.

apologie des juifs et réclame un nouveau projet de loi, permettant leur naturalisation au même titre que pour les immigrants protestants; en fait, le pamphlet de Toland est assez ambigu, car il ne parle ni des juifs déjà établis dans le pays, ni des restrictions imposées aux catholiques, et ne prévoit pas le processus de l'assimilation à la société environnante.

Cependant, Toland est le premier théoricien à nier les qualités spéciales prêtées aux juifs par les mercantilistes; il estime que seules des conditions historiques leur ont imposé des activités mercantiles: une fois citoyens, ils seront capables de s'adonner à d'autres occupations.

Malgré l'échec politique des idées de Toland, avec le rejet du projet whig de naturalisation des juifs en 1753, ce principe de l'intégration des juifs, incluant la tolérance religieuse et civile, servira de base aux revendications des publicistes, à partir des années 1760<sup>3</sup>.

En Europe Centrale, en particulier en Allemagne, en Prusse et en Autriche, la polémique qui s'engage part d'une situation politique très différente: les juifs y sont nombreux, soumis à des règlements médiévaux d'exception, et uniquement tolérés comme résidents sur la base de lois territoriales. Une première approche est tentée sous l'angle littéraire: présenter les juifs comme ayant des qualités morales identiques aux chrétiens; bien que controversée par ses détracteurs, cette image s'illustre par la renommée de Moïse Mendelssohn, exaltée dans l'ouvrage de Lessing, *Nathan der Weise*<sup>4</sup>. o

A partir des années 1770, la condition sociale et économique des principautés germaniques se modifie; la politique de Frédéric II, dont le libéralisme apparent masque le despotisme étatique, sert de référence et permet de modifier le sens des revendications<sup>5</sup>. En 1779, paraît un article de Ludwig Wehrklin réclamant la naturalisation des juifs, c'est-à-dire l'octroi des droits civils<sup>6</sup>; l'ouvrage de Christian Wilhelm Dohm,

<sup>3</sup> Voir Jacob KATZ, *The term « Jewish emancipation »: its origin and historical impact*, dans *Studies in 19th. Century Jewish intellectual History*, Cambridge, 1964, rééd. dans KATZ (J.), *Emancipation and Assimilation, Studies in modern Jewish History*, Farnborough, 1972, pp. 21-45.

<sup>4</sup> Franklin KOPITZSCH, *Gotthold Ephraim Lessing und seine Zeitgenossen im Spannungsfeld von Toleranz und Intoleranz*, dans *Deutsche Aufklärung und Judenemancipation*, ouvr. cité, pp. 28-90. — Paul H. MEYER, *Le rayonnement de Moïse Mendelssohn hors d'Allemagne*, dans *Dix-Huitième siècle*, n° 13, 1981 (N° spécial *Juifs et Judaïsme*), pp. 63-78.

<sup>5</sup> Sur la portée réelle des réformes mercantilistes de Frédéric II, voir Selma STERN, *The Jews in the economic Policy of Frederick the Great*, dans *Jewish Social Studies*, avril 1949.

<sup>6</sup> « *Ueber das Projekt, die Juden in Deutschland zu naturalisieren* », cité par J. KATZ, *The term « Jewish Emancipation »*, art. cité.

intitulé *Über die Bürgerliche Verbesserung der Juden*, paraît à Dessau en 1781, l'année même des premiers édits de tolérance de Joseph II: il prône l'entière liberté religieuse et l'amélioration de la situation sociale et économique des juifs.

Mais le titre français choisi par le traducteur, le mathématicien Jean Bernoulli, est significatif: *De la Réforme politique des Juifs*, (Dessau 1782). L'ouvrage de Dohm, réédité et complété en 1782 en deux volumes, aura un grand retentissement en Allemagne, où il influence la pensée politique jusque dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>. Mirabeau, qui rencontre Dohm à Berlin en 1786, s'inspire de ses théories dans son ouvrage *Sur Moïse Mendelssohn*, paru à Londres en 1787.

## 2. La tolérance à l'égard des juifs dans la polémique entre catholiques et protestants

La tolérance à l'égard des protestants fait l'objet d'une controverse passionnée en France, à partir du milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle; cette polémique, entretenue par les plus grands noms du siècle, n'évoque que de façon incidente le problème juif. Cependant, celui-ci n'est jamais entièrement absent de cet immense débat, marqué par des affaires célèbres qui enflammèrent l'opinion.

La littérature protestante a déjà tenté plusieurs approches de la question juive, avec Basnage et Pierre Bayle. A partir de 1750, les théoriciens protestants réclament les mêmes droits que les juifs portugais, alsaciens et messins, c'est-à-dire le droit au mariage légitime et à la sépulture. Les deux principaux polémistes, le pasteur Court et le chevalier Beaumont, mettent en parallèle le sort des protestants et des juifs, stigmatisent les rapt d'enfants, vantent la prospérité des pays protestants où les juifs sont tolérés et expliquent que l'intolérance engendre la décadence; le pasteur Court établit l'équation des Lumières: Tolérance-Commerce-Richesse-Bonheur.

Ces arguments sont repris et amplifiés par d'autres écrits protestants jusque dans les années 1780, mais il s'y mêle alors une certaine impatience, peut-être de la jalousie envers une minorité que l'on s' imagine, à tort ou à raison, favorisée; cette attitude ne va d'ailleurs jamais jusqu'à la malveillance. L'acceptation des juifs procède, chez les publicistes, d'une réflexion sérieuse, motivée bien sûr par un plaidoyer *pro domo*, mais qui révèle un changement certain de mentalité.

<sup>7</sup> Voir Horst MÖLLER, *Aufklärung, Judenemigration und Staat; Ursprung und Wirkung von Dohms Schrift...*, dans *Deutsche Aufklärung...*, ouv. cité, pp. 119-153.

Par contre, l'attitude des écrits catholiques qui traitent de la tolérance des protestants est beaucoup plus diversifiée: même très favorable aux juifs, elle reste ambiguë et méfiante. Les courants qui s'entrecroisent (millénaristes ou rationalistes) prônent la tolérance soit pour des raisons religieuses, soit parce que les juifs, humiliés et dispersés, ne représenteront jamais un danger, alors que les protestants en représentent un sur le plan de la foi<sup>8</sup>.

En fait, cette double controverse n'aborde pas les vrais problèmes: les juifs, dont on estime mal la situation réelle en Europe, ne sont qu'un enjeu littéraire, un argument passionnel, une caution morale. Mais elle permet de comprendre comment l'idée de tolérance pénètre peu à peu dans les esprits avant de se manifester dans le texte des lois; en outre, elle a pu jouer un certain rôle dans le fait que les juifs eux-mêmes se manifestent en participant aux polémiques: pendant un demi-siècle, les juifs portugais de Bordeaux et du Sud-Ouest, forts de privilèges commerciaux et d'une respectabilité acquise de haute lutte, revendiqueront le droit à la tolérance religieuse et à la liberté du culte privé; après avoir pris part à de nombreuses polémiques, notamment avec Voltaire, ils renoncèrent à réclamer les droits civils, craignant qu'une modification de la législation ne viennent altérer leurs privilèges péniblement acquis. A partir de 1760 environ, le théâtre des luttes idéologiques et politiques se déplace vers l'Est de la France, où vivent des communautés juives beaucoup plus nombreuses et dont la condition sociale est fort différente<sup>9</sup>.

## II. Les édits de tolérance et la question des juifs d'Alsace

### 1. *Les revendications des notables*

Le problème de la réforme du statut des juifs ne paraissait pas se poser, au début du règne de Louis XVI, en des termes d'une actualité

<sup>8</sup> L'intérêt des écrits protestants a été mis en lumière par les travaux récents de Mlle Myriam YARDENI, en particulier: *Les Juifs dans la polémique sur la tolérance des Protestants en France à la veille de la Révolution* dans *Revue des Etudes Juives*, t. CXXXII, 1973, pp. 80-93; *La vision des Juifs et du Judaïsme dans l'œuvre de Pierre Bayle*, dans *les Juifs dans l'histoire de France*, Leyde, 1980, pp. 86-95.

<sup>9</sup> L'ouvrage de référence pour cette période reste A. HERTZBERG, *The French Enlightenment and the Jews*, New-York-Londres, 1968; à compléter par une courte, mais excellente synthèse de la situation légale des communautés juives: S. SCHWARTZFUCHS, *Les nations juives de France*, dans *Diæ-Huitième Siècle*, n° cité, pp. 127-137.

brûlante; les juifs de Metz, dont la communauté est de création purement française, bénéficient de la protection royale et leur existence, coûteusement monnayée, n'est pas réellement mise en cause.

Par contre, les juifs d'Alsace se sentent plus menacés: les attaques auxquelles ils sont soumis sont très vives; les contraintes qui leur sont imposées sont fortes et quelquefois arbitraires; leur condition sociale est médiocre, en raison des charges financières qui pèsent sur eux. A partir de 1778, en outre, une machination financière contre eux est découverte dans le Sud de l'Alsace et provoque une énorme scandale, l'affaire des « fausses quittances ».

Le gouvernement royal, en partie composé d'hommes acquis aux réformes humanitaires, se rendit compte que la situation en Alsace risquait de devenir conflictuelle et qu'il fallait améliorer le sort des populations juives; dans un premier temps, il chercha à s'informer de la situation réelle et de prendre l'avis de ses représentants en province; puis une commission fut chargée de présenter au Conseil du Roi un projet de lettres patentes.

De leur côté, les notables juifs alsaciens tentèrent d'influencer les décisions du gouvernement; sur les conseils de Moïse Mendelssohn, ils confièrent à Christian-Wilhelm Dohm une étude de la question juive qui se concrétisa par l'ouvrage, déjà cité, du célèbre juriste.

En même temps, ils firent connaître leurs revendications par un *Mémoire* réclamant à la fois leur existence légale et les moyens de vivre de façon décente, de façon à former une nation apte à jouer un rôle utile sous l'autorité du roi. Parmi les réformes qu'ils demandaient: l'abolition du péage corporel, jugé infamant; la reconnaissance du libre commerce en Alsace, à l'instar des privilèges accordés aux juifs de Bordeaux; la fin des procès d'exception; le droit de s'établir librement dans toute la province et d'acquérir des biens-fonds; l'interdiction du baptême forcé des enfants. Ils réclamèrent aussi le maintien de la législation rabbinique et le renforcement du pouvoir de police des préposés. Pour répondre aux objections touchant l'attrait d'un régime aussi libéral en Alsace, ils se firent les défenseurs d'une surveillance stricte de l'immigration juive dans la province<sup>10</sup>.

On retrouve dans cette énumération un certain nombre d'idées inspirées à la fois des physiocrates et des partisans de l'amélioration de la condition sociale des juifs, dans le but de les rendre utiles à l'Etat;

<sup>10</sup> Le *Mémoire* est édité in extenso par Dohm dans les éditions allemande et française (1781 et 1782), ce qui a permis à A. HERTZBERG, ouv. cité, p. 317, n. 3, de déterminer la date de sa rédaction (1780).

s'y mêlent aussi les soucis, plus égoïstes, de riches commerçants soucieux de s'ouvrir des marchés nouveaux et de notables désireux de jouer un rôle plus actif dans la vie publique. Ce qui est plus nouveau, c'est la référence constante qui va être faite les années suivantes, aux réformes de Joseph II.

## 2. *L'écho des Edits de Joseph II en France*

Le changement de politique de Joseph II est annoncé dès le printemps de 1781 par la lettre de l'empereur aux chancelleries impériale et royale. Vers la même date, Dohm rencontre Joseph II et se sent encouragé à publier les idées peu conformistes qu'il présentera dans son ouvrage, alors en cours d'impression: il y intègre un « Appendice » où il se félicite que « le politique suive la même voie que le penseur » et qu'un édit conforme aux règlements qu'il préconise soit sur le point de paraître: « Si ce qu'on assure est fondé, les pays autrichiens pourront se promettre plutôt que beaucoup d'autres des avantages considérables de la réforme politique des Juifs, y en ayant un si grand nombre dans le pays ».

Le traducteur ajoute à l'édition française de 1782 une « *addition* » où il résume les dispositions d'un édit du 19 juillet 1782 concernant les juifs<sup>11</sup>.

La même année, Nafthali Hertz Wessely, rabbin à Berlin, ami de Mendelssohn, publie en hébreu une épître adressée aux communautés juives autrichiennes, où il célèbre les bienfaits de l'Empereur; ce texte est traduit en français par un juif de Nancy, Berr Isaac Berr, qui est aussi l'un des porte-parole des notables lorrains<sup>12</sup>. Cerf Berr, le plus connu des notables juifs alsaciens, se fait communiquer le texte de l'édit du 2 janvier 1782 en faveur des Juifs de Vienne, qu'il fait traduire et adresser à Miromesnil, garde des sceaux; à cette démarche viennent s'ajouter d'autres interventions, dont on ne possède plus que des citations. Il est vraisemblable qu'elles influencèrent le gouvernement royal sans toutefois infléchir sa politique, qui lui fut dictée avant tout par

<sup>11</sup> Dohm, éd. française, 1782, pp. 207-214. En fait, il n'existe pas d'édit du 19 juillet 1782; d'après le texte résumé par Bernoulli, il pourrait s'agir de l'édit du 2 janvier 1782 concernant l'Autriche. La deuxième édition allemande de Dohm, en 1783, ne comporte pas cette addition.

<sup>12</sup> N.H. WEISEL ou WESSELY, *Divrei Chalom ve-Emet...* (en français, *Instruction salutaire adressée aux communautés juives qui habitent paisiblement les villes de la domination du grand Empereur Joseph II, ...*), Berlin, 1782; réédité en 1790 avec des additions.

l'avis de l'intendant d'Alsace et de personnalités influentes de la province<sup>13</sup>.

### 3. *Les lettres-patentes de 1784*

La décision royale concernant les juifs d'Alsace fut prise en deux étapes: d'une part, la suppression du péage corporel, en janvier 1784; puis la publication des lettres patentes le 18 juillet 1784.

La première de ces mesures est d'ordre essentiellement économique, car elle doit être replacée dans la politique systématique de suppression des péages intervenue en France depuis 1724; cependant, son incidence sur la situation légale des juifs en Alsace ne doit pas être sous-estimée, ne serait-ce qu'en raison même de la date de sa publication. Elle se heurtera d'ailleurs à une forte résistance de la ville de Strasbourg.

Quant aux lettres patentes, elles représentent un phénomène exceptionnel dans la législation monarchique d'Ancien Régime, dont elles constituent le dernier acte législatif à l'égard des juifs. Elles ont été longtemps considérées comme un effort de la monarchie pour améliorer la condition des juifs d'Alsace, malgré les mesures contraignantes qu'elles contiennent; en effet, diverses dispositions touchent la protection royale, les activités économiques, l'interdiction des expulsions arbitraires. Cependant, des études récentes permettent de constater que les lettres patentes sont en fait la conclusion d'une politique mise en œuvre depuis plusieurs années, et qu'elles aboutissent à un renforcement presque absolu du pouvoir royal face aux pouvoirs locaux: seigneurs territoriaux et représentants des juifs. L'Intendant royal, jusqu'alors arbitre, devient seul détenteur de l'autorité, tandis que les rabbins conservent leurs pouvoirs civils et judiciaires<sup>14</sup>.

L'historien Robert Anchel a bien montré comment les lettres patentes renforcent diverses contraintes concernant l'acquisition des immeubles, les contrats, le droit au mariage et à la résidence, la levée des impôts, le séjour des étrangers. Enfin, la question de l'exercice du culte, de l'éducation, des baptêmes forcés et des droits de citoyens n'est pas abordée, par peur de soulever des mécontentements.

Par certaines mesures économiques d'aspect libéral, les lettres patentes s'apparentent aux édits de Joseph II; mais la ressemblance

<sup>13</sup> David FEUERWERKER, *L'Emancipation des Juifs en France*, Paris, 1976, p. 15. Cet auteur cite également diverses références à la politique de Joseph II, en particulier dans des *Mémoires* soumis à Malesherbes en 1788.

<sup>14</sup> Simon SCHWARZFUCHS, *Les Juifs de France*, Paris, 1975, pp. 191-194; G. WEILL, *L'Intendant d'Alsace et la centralisation de la Nation Juive*, dans *Dix-Huitième Siècle*, n° cité, pp. 181-205.

entre les deux catégories de textes s'arrête là : le but du gouvernement était de maîtriser une situation institutionnelle et financière régie par des textes archaïques, en essayant d'éviter des troubles ; il ne paraît pas avoir été de s'inspirer d'idées philosophiques ou d'exemples étrangers, considérés, à tort ou à raison, comme plus libéraux. Le garde des sceaux, Miromesnil, répondit d'ailleurs avec une franchise brutale à l'avocat des juifs, protestant contre la timidité du texte : il ne pensait pas « *que la situation [des juifs] soit meilleure dans les autres Etats qu'en Alsace ; et quant aux concessions nouvelles accordées par l'Empereur, le temps seul apprendra si l'Empereur n'y reconnaîtra pas un jour des inconvénients* »<sup>15</sup>.

### III. Les mesures de tolérance : échec ou progrès idéologique ?

#### 1. *Un exemple d'échec : la politique des Habsbourg*

Les édits de Joseph II, souvent étudiés, sont bien connus ; par contre, la pensée réelle de l'Empereur échappe à l'analyse, car l'élaboration des édits fut très rapide (contrairement à l'habitude des bureaux viennois) et ses arrière-pensées ont, semble-t-il, été sous-estimées. Joseph II n'est pas un théoricien ; il a choisi dans les idées libérales de l'*Aufklärung* celles qui lui plaisaient pour les mettre au service de sa politique de transformation de l'Etat. Sa politique religieuse à l'égard des non-catholiques, dans laquelle les juifs sont inclus généreusement, a pour but de renforcer la monarchie autrichienne, face à la Prusse centralisée, d'associer les minorités au service de l'Etat et de renforcer la germanisation. Il prend soin de ne pas transformer l'Eglise, ni les forces traditionnelles, ni les féodalités provinciales.

Les minorités religieuses représentent, suivant les cas, un tiers à quatre cinquièmes de la population ; Joseph II reconnaît la nécessité d'utiliser ce pluralisme et s'inspire de l'exemple des pays protestants. Aujourd'hui, on incline à reconnaître dans cette utilisation de la tolérance un élément de la politique extérieure de l'Empereur ; les idées mercantilistes touchant le potentiel économique virtuel des minorités ne sont pas non plus absentes de cette législation, mais il semble qu'en ce qui concerne les juifs, le but principal ait été de les détacher de l'influence prussienne et de les forcer à changer complètement leur mode de vie traditionnel. Cependant, Joseph II, même s'il fut impressionné par sa rencontre avec Dohm, au printemps 1781, et par la publication

<sup>15</sup> Robert ANCHEL, *Les Lettres Patentes de 1784*, dans *Les Juifs de France*, Paris, 1946, pp. 213-233.

de son ouvrage, s'écarte sensiblement du schéma proposé par le juriste allemand en demandant d'abord aux Juifs d'abandonner leurs particularismes et en leur refusant certains droits essentiels.

En effet, si l'on reconnaît aux édits de Tolérance d'incontestables améliorations, on doit noter qu'ils laissent subsister de fortes discriminations touchant notamment l'usage de l'hébreu, le droit de résidence, l'éducation religieuse, l'autonomie des communautés et le droit rabbinique.

Malgré l'accueil favorable et quelquefois enthousiaste d'une partie de l'opinion éclairée, la politique de Joseph II, tout au moins en Europe Centrale, fut loin de répondre aux espoirs que le gouvernement impérial et royal avait suscités :

— Sur le plan international, il échoue dans son rêve de briser l'alliance évangélique et d'attirer à lui les princes catholiques. En fait, il ne réussit qu'à briser l'union catholique.

— Sur le plan intérieur, le poids de la réaction cléricale, la révolte hongroise, la rivalité des minorités, affaiblissent l'Etat au lieu de le renforcer ; les résultats économiques peuvent être considérés comme décevants.

— Enfin, sur le plan de la tolérance, l'instauration de mesures nouvelles mal accueillies, comme le service militaire, font sentir aux juifs qu'ils ont certes des devoirs, mais fort peu de droits : ils ne sont pas réellement citoyens. Le sentiment que les autorités leur imposent d'abandonner leur autonomie et de rompre leur isolation culturelle est mal ressenti par la majorité des communautés où l'esprit des Lumières n'a pas pénétré ; Mendelssohn lui-même se montrera très réservé. D'ailleurs, après la mort de Joseph II et le règne éphémère de Léopold, François II pratiquera une politique résolument réactionnaire, en renforçant les mesures d'exception et en accentuant la germanisation forcée.

Il n'en reste pas moins que les édits de Joseph II auront une grande influence sur la législation des pays germaniques jusqu'au deuxième tiers du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>.

## 2. *L'exemple français: de la tolérance à l'émancipation*

A l'inverse des édits de tolérance autrichiens, les lettres patentes de Louis XVI n'auront qu'une durée limitée, puisqu'elles cesseront d'exister après le vote de l'Assemblée Nationale du 27 septembre 1791 qui accordait aux juifs alsaciens et lorrains les droits de citoyens.

<sup>16</sup> KARNIEL, art. cité ; MAHLER, ouvrage cité.

Entre temps, la population juive d'Alsace semble s'être accommodée des nouvelles dispositions; les arrêts d'expulsion des juifs non tolérés ne furent même jamais appliqués. Il est vrai que la situation politique avait évolué: en 1787 était publié l'édit accordant l'état civil aux « non-catholiques », c'est-à-dire aux calvinistes et aux luthériens. Un ans plus tard, Malesherbes, l'un des inspirateurs de ce projet, fut chargé par Louis XVI de réexaminer l'ensemble du problème juif en France et de tenter d'unifier la législation. Il est difficile de préjuger des résultats de cette consultation, qui resta sans conséquence pratique, mais l'étude des papiers Malesherbes montre que le célèbre ministre n'était pas favorable à l'égalité totale des juifs, en raison des préjugés qui se manifestaient encore contre eux<sup>17</sup>.

Le concours de l'Académie de Metz, les écrits de Mirabeau et de l'abbé Grégoire témoignent également de l'évolution des esprits à la veille de la Révolution et montrent que la théorie de la seule tolérance religieuse est désormais dépassée.

Pâle reflet des édits de Joseph II, les lettres patentes de Louis XVI ne sont en réalité qu'un compromis politique où la notion juridique de tolérance prime le droit naturel et sans qu'interviennent réellement des conceptions philosophiques.

### Conclusion

L'historiographie contemporaine est loin de partager pour Joseph II l'enthousiasme du rabbin berlinois Wessely, qui accueillait en ces termes les édits de tolérance: « O siècle fortuné! O peuple heureux! voyez combien la sagesse de Dieu est impénétrable! combien ses bontés sont grandes, d'avoir placé sur le trône impérial un restaurateur du genre humain, un ami inviolable de l'humanité, un empereur magnanime, un Joseph II! (que Dieu veuille le tenir à jamais en sa garde) ... dont les bienfaits éclatent par des décrets salutaires »<sup>18</sup>.

En utilisant la tolérance religieuse comme un instrument de politique, Joseph II s'est montré un disciple non orthodoxe, mais réaliste du « despotisme éclairé à la façon danubienne » comme le désigne Robert Mandrou<sup>19</sup>; il a pu faire illusion à une partie de l'opinion éclairée, et son influence a marqué la législation germanique ultérieure.

<sup>17</sup> FEUERWERKER, ouvrage cité, pp. 142-196.

<sup>18</sup> *Instruction salutaire...*, édit. citée, p. 34.

<sup>19</sup> Robert MANDROU, *L'Europe absolutiste*, Paris, 1977, pp. 251-261.

Aujourd'hui, on reconnaît volontiers que seuls, les révolutionnaires français ont su dépasser la définition rationaliste de la tolérance, pour qui la tolérance, c'est « *connaître les choses sans pouvoir les empêcher* » ; cette définition impliquait qu'il est possible de tolérer ce qui est différent, tout en le jugeant mauvais. La différence religieuse étant une déformation de la nature humaine, on devait pouvoir retrouver l'homme naturel lorsque le masque du fanatisme était détruit. C'est en passant de cette abstraction à la logique, c'est à dire « en rendant les hommes égaux en droits, non pas en tant que catholiques, protestants ou juifs, mais en tant *qu'hommes* » que l'Assemblée Nationale accorda aux juifs les droits de citoyens, marquant ainsi la différence entre tolérance et émancipation<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Cfr J.P. OSIER, *Les limites de la tolérance*, dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 63 (hiver 1980-81), pp. 2-6.



## **ULTIMES DEBATS**



# Entre dogme et diplomatie: la Curie romaine et le problème de la tolérance civile à propos de la «Déclaration» de F.A. de Méan, 1817

Marcel CHAPPIN SJ

(Pontificia Università Gregoriana, Roma)

## La Curie de Pie VII

Les faits spectaculaires et dramatiques (le Concordat de 1801, le Sacre de 1804, la prise de Rome en 1808, la déportation du pape en 1809, l'exil à Savone et à Fontainebleau de 1809 jusqu'en 1814) qui ont marqué la première partie du pontificat de Pie VII (1800-1823) ne doivent pas induire à voir un contraste trop marqué entre les périodes avant et après 1814. En cherchant les lignes de continuité dans la prise de position politico-religieuse de la part de la Curie Romaine, on arrive plus facilement à une compréhension cohérente de la politique du Saint-Siège, comme M. Van de Sande l'a montré dans son étude récente<sup>1</sup>. En faisant remonter plus haut cette recherche de continuité, on arrive à une vision encore plus pénétrante des caractéristiques de la Curie de Pie VII<sup>2</sup>.

La littérature souligne spécialement l'existence de deux courants parmi les cardinaux à Rome:

<sup>1</sup> A. VAN DE SANDE, *La Curie Romaine au début de la Restauration. Le problème de la continuité dans la politique de restauration du Saint-Siège en Italie, 1814-1817*, 's-Gravenhage, 1979.

<sup>2</sup> Plusieurs monographies existent qui traitent des problèmes particuliers du pontificat de Pie VII; voir la récente bibliographie de F. BARTOCCINI, *Lo Stato Pontificio*, dans *Bibliografia dell'Età del Risorgimento. In onore di Alberto M. Ghisalberti*, II, Firenze, 1972, 175-272; à compléter avec la bibliographie annuelle dans *Archivum Historiae Pontificiae*. Quelques études essentielles manquent toujours: voir A.J. REINERMAN, *Papacy and Papal State in the Restoration (1814-1846)*: *Studies since 1939*, dans *The Catholic Historical Review* 64 (1978), 36-46. La Curie elle-même attend encore une recherche systématique; voir M.L. TREBILIANI, *La Curia Romana*, dans J. LEFLON, *Crisi Rivoluzionaria e Liberale (1789-1846)*, Torino, 1975, ed. C. Naselli, 1049-1059.

« Nous trouvons ... une opposition prononcée et profonde entre les camps des 'libéraux' ou 'politiques', conduits par Consalvi, et des 'zelanti', qui le combattaient violemment; celui-là, comme 'parti des cours', souvent soutenu en général par les gouvernements étrangers, non seulement favorable en politique aux concessions et aux progrès dans l'Etat de l'Eglise et témoignant dans la politique ecclésiastique de prévenances amicales envers les Etats, mais aussi progressiste, orienté vers la modération et la conciliation vis-à-vis des courants spirituels et modernes; celui-ci, de beaucoup supérieur en nombre, ennemi du système prédominant et exclu de toute influence dans la direction des affaires, étroitement conservateur des anciens privilèges et tenant ferme à les rétablir autant que possible, penchant au point de vue politique à l'absolutisme et dans la politique ecclésiastique à l'émancipation complète de l'intervention de l'Etat, ennemi de toutes les institutions nouvelles, prévenu surtout contre la grande Révolution et la philosophie moderne; dans la pratique, envisageant des réformes dans le sens du retour au passé et prônant, au point de vue ecclésiastique, une austère piété »<sup>3</sup>.

Personne ne saurait nier l'existence de ces deux courants; mais en recherchant dans l'époque précédente leurs racines, une caractéristique plus précise pourrait être donnée; par exemple les termes *zelanti* et *politici*, employés pour trop de périodes, devraient sans doute être remplacés par d'autres, plus adéquats.

Si l'on doit constater que le XVIII<sup>e</sup> siècle est un siècle de crises profondes et multiples pour la papauté (effacement politique, attaques doctrinales, réduction d'influence spirituelle)<sup>4</sup>, le dernier quart du

<sup>3</sup> J. SCHMIDLIN, *Histoire des Papes de l'Epoque contemporaine. I. La Papauté et les papes de la Restauration (1800-1846), 1<sup>re</sup> Partie: Pie VII, le pape de la Restauration (1800-1823)*, Lyon-Paris, 1938, 439-440. (Original en allemand de 1933; nous omettons la partie qui, dans la traduction française, dit exactement le contraire du texte allemand).

<sup>4</sup> Voir E. PRÉCLIN-E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, 2 vol., (« Fliche & Martin » 19), Paris, 1955; H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die katholische Kirche*, Köln-Graz, 1964, 546-582; L.J. ROGIER, *Le siècle des Lumières et la Révolution (1715-1800)*, dans *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, IV, Paris (1966), 9-233; B. SCHNEIDER, *Das Papsttum zur Zeit der französischen Hegemonie*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, red. H. Jedin, Freiburg-Basel-Wien, 1962-1979, V, 477-507; H. RAAB, *Grundlagen und Grundformen des Staatskirchentums besonders in den Bourbonenstaaten des 17. und 18. Jahrhunderts*, ibidem V, 353-367; H. RAAB, *Staatskirchentum und Aufklärung in den weltlichen Territorien des Reiches — Theresianismus und Josephinismus*, ibidem V, 508-529; W. MÜLLER, *Kirchliche Wissenschaft im 18. Jahrhundert — Aufklärungstheologie und Pietismus*, ibidem V, 571-596; B. SCHNEIDER, *Das Papsttum unter dem steigenden Druck des Staats-*

même siècle est toutefois une période de reprises<sup>4a</sup>, au moins sur le plan doctrinal, spirituel et psychologique; avec une « ecclésiologie sous le signe de l'affirmation de l'autorité »<sup>5</sup>, une nouvelle mentalité surgit; l'expression la plus significative du nouveau sens de sécurité psychologique est sans doute le livre de Mauro Cappellari (le futur Grégoire XVI), *Il trionfo della S. Sede...*, publié dans l'an de la disgrâce 1799. Un trait essentiel de cette vision renouvelée est la critique des liens traditionnels entre le trône et l'autel, entre le souverain pontife et les princes catholiques. L'autorité papale est bien d'une catégorie supérieure — dans cette vision — et par conséquent le Saint-Siège doit prendre ses distances. Il est à remarquer ensuite qu'au sein de cette vision deux tendances se développent. D'une part les « idéalistes » de tendance spiritualiste, voire providentialiste: pour eux, en dernière instance, seuls comptent les moyens surnaturels, et le but final de l'action papale est une société théocratique. La voie conduisant à ce but peut être une alliance avec les souverains catholiques, mais au fond la monarchie est une chose secondaire. La tendance « idéaliste » peut aussi engendrer un détachement relatif concernant le pouvoir temporel du pape.

L'autre tendance est « réaliste »: elle cherche des moyens concrets pour la réaffirmation de l'autorité papale et du rôle de l'Eglise dans la société. Elle ne désire pas le retour aux situations du passé; elle se contente d'avoir un champ d'action au présent. Le chemin menant à cet objectif sera normalement une collaboration prudente avec ceux qui détiennent le pouvoir dans ce monde, catholiques et non-catholiques. Cette tendance voit dans un Etat pontifical bien organisé une base d'action indispensable.

Ceux qui forment la Curie de Pie VII ont reçu pendant leur formation au moins une touche de cette nouvelle mentalité, soit dans sa forme « idéaliste », soit dans sa forme « réaliste ». La majorité des cardinaux et consultants autour du pape sont plutôt de tendance idéaliste, mais

*kirchentums*, ibidem V, 611-636; R. AUBERT, *Die katholische Kirche und die Revolution*, ibidem VI/1, 3-99; Ch. LEFEBVRE-M. PACAUT-L. CHEVALIER, *L'époque moderne 1563-1789, Les sources du droit et des institutions de l'Eglise en Occident*, dir. G. Le Bras-J. Gaudemet, tome XV, vol. I, Paris (1976).

<sup>4a</sup> Pour une analyse plus détaillée voir notre *Pie VII et les Pays-Bas, 1814-1817*, en cours de publication.

<sup>5</sup> Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de la Révolution Française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, dans *L'ecclésiologie au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1960, 77-114; G. ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Roma, etc., 1964; G. PIGNATELLI, *Aspetti della propaganda cattolica a Roma da Pio VI a Leone XII*, Roma, 1974.

Pie VII<sup>6</sup> lui-même et spécialement sa main droite, le très influent cardinal-secrétaire d'Etat, Ercole Consalvi<sup>7</sup>, sont des réalistes.

\*  
\*\*

Si les réalistes sont plus ouverts de mentalité et plus disposés aux compromis au sujet de la liberté religieuse, qui se présente à l'époque encore dans les termes de tolérance civile et d'indifférentisme, ils ne sont pas plus libéraux que les idéalistes. Les deux courants adhèrent à la doctrine catholique traditionnelle: puisque l'erreur ne jouit d'aucun droit d'existence, les non-catholiques ne doivent pas être traités sur un pied d'égalité avec les catholiques, et leurs communautés n'ont pas le droit de recevoir la même protection publique que l'Eglise catholique<sup>8</sup>. En 1808 le cardinal Gabrielli, pro-secrétaire d'Etat, exprime la doctrine catholique dans une lettre aux évêques des Marches en Italie; au sujet du régime français il dit:

« ses constitutions, son code, ses lois, ses actes respirent en tout au moins l'indifférentisme pour toutes les religions, sans en excepter la juive, essentiellement ennemie implacable de J.-C., et ce système d'indifférentisme, qui ne suppose aucune religion, est ce qu'il y a de plus injurieux et de plus opposé à la religion catholique, apostolique et romaine, laquelle, parce qu'elle est divine, est nécessairement seule et unique, et par là même ne peut faire alliance avec aucune autre; de même que le Christ ne peut s'allier avec Bélial, la lumière avec les ténèbres, la vérité avec l'erreur, la vraie piété avec l'impiété »<sup>9</sup>.

<sup>6</sup> Il manque toujours une biographie scientifique de Pie VII; l'étude de J. LEFLON, *Pie VII. Des abbayes bénédictines à la papauté*, Paris (1958), s'arrête au seuil du pontificat. Pour le pontificat il faut consulter le livre de Schmidlin indiqué ci-dessus et en outre: G. DE BERTIER DE SAUVIGNY, *La Restauration (1800-1848)*, dans *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, IV, 263-468; R. AUBERT, *Die katholische Kirche nach dem Wiener Kongress*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, VI/1, 105-127; J. LEFLON, *Crisi Rivoluzionaria e liberale*.

<sup>7</sup> Il manque toujours une biographie scientifique de Consalvi; peu satisfaisante est l'étude de R. WICHTERICH, *Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi 1757-1824*, Heidelberg, 1951.

<sup>8</sup> En 1953 encore, Pie XII formule le principe: « Ciò che non risponde alla verità e alla norma morale, non ha oggettivamente alcun diritto nè all'esistenza nè alla propaganda, nè all'azione ». Le pape cherche d'ailleurs à justifier la pratique de la tolérance civile. Allocution « *Ci riesce* » du 6.12.1953, dans *Acta Apostolicae Sedis* 45 (1953), 794-802, notamment 799. Voir encore J. COURTNEY MURRAY, *La déclaration sur la liberté religieuse*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 88, 1966, 41-67, notamment 64-65.

<sup>9</sup> Lettre citée dans *l'Instruction pastorale* de l'évêque de Gand, du 2 août 1815 (dans M. DE BROGLIE, *Recueil des mandements, lettres pastorales, instructions et autres documents*, Gand, 1843, 275-284); *l'Instruction* l'attribue à Pie VII, mais

Celui qui accorde la liberté de culte et de propagande aux communautés non catholiques met en danger la foi des catholiques.

Si l'Eglise catholique permet la tolérance civile, elle entend accorder la non-persécution, voire certains droits civils (pas nécessairement tous) et une attitude de bienveillance aux seuls *individus*<sup>10</sup>. Ainsi le très rigide et très idéaliste abbé Paul Du Mont<sup>11</sup>, consultant de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires (organe créé en 1814 pour assister la Secrétairerie d'Etat dans la formulation de sa politique)<sup>12</sup>, ose déclarer en 1816:

« Les catholiques ont été de tous temps les plus tolérants; ils ont eu de tous temps la plus grande charité pour leurs frères séparés »<sup>13</sup>.

Aucun catholique ne saurait approuver un système politique qui irait au-delà, ni lui donner sa collaboration. Les réalistes sont d'accord avec les idéalistes: Pie VII refuse d'assister au serment de Napoléon après le Sacre puisque le serment touche la liberté des cultes<sup>14</sup>; Consalvi se propose de protester auprès du roi Louis XVIII contre la Charte Constitutionnelle de 1814, qui garantit la même liberté<sup>15</sup>.

La Loi Fondamentale<sup>16</sup> du Royaume des Pays-Bas, promulguée le 24 août 1815, garantit dans une très large mesure la tolérance civile.

La liberté des opinions religieuses est garantie à tous (Art. 190).

Protection égale est accordée à toutes les communions religieuses qui existent dans le royaume (Art. 191).

elle est une lettre du cardinal Gabrielli, pro-secrétaire d'Etat, aux évêques des Marches, du 22 mai 1808, Voir Archivio Segreto Vaticano (ASV), *Epoca Napoleonica, Italia*, busta VII, fasc. 7. Les paroles sur le Christ et Bélial etc. sont de saint Paul dans sa deuxième lettre aux Corinthiens, ch. 6, v. 14-15.

<sup>10</sup> Voir le commentaire du secrétaire de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires à la Note néerlandaise du 15 juin 1816, Archives des Affari Ecclesiastici Straordinari (AAEESS), *Olanda*, pos. 6, fasc. 2, f. 29-72.

<sup>11</sup> Paul Du Mont, mort en 1820; originaire d'Aix-la-Chapelle; bénédictin à Malmédy jusqu'à la suppression de l'abbaye en 1797; secrétaire du nonce à Cologne, Della Genga (futur Léon XII), qui réside à Augsbourg; à partir de 1814 consultant de la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires à Rome; 1818-1819 conseiller de nonciature à Munich.

<sup>12</sup> L. PÁSZTOR, *La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850*, dans *Archivum Historiae Pontificiae*, 6, 1968, 191-318.

<sup>13</sup> Projet de réponse à la Note néerlandaise du 10 décembre 1815 par Du Mont, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 74-96.

<sup>14</sup> H. GAUBERT, *Le Sacre de Napoléon*, Paris, 1964, 218-219.

<sup>15</sup> Istruzione per il Cardinal Consalvi, du 20 mai 1814, dans *La Missione Consalvi e il Congresso di Vienna*, ed. A. Roveri, 3 vol., Roma, 1970-1973, I, doc. 2.

Tous les sujets du roi, sans distinction de croyance religieuse, jouissent des mêmes droits civils et politiques et sont habiles à toutes dignités et emplois quelconque (Art. 192).

L'exercice public d'aucun culte ne peut être empêché, si ce n'est dans le cas où il pourrait troubler l'ordre et la tranquillité publique (Art. 193).

Le roi veille à ce que qu'aucun culte ne soit troublé dans la liberté d'exercice que la Loi Fondamentale lui assure; il veille, de même, à ce que tous les cultes se contiennent dans l'obéissance qu'ils doivent aux lois d'Etat (Art. 196) <sup>17</sup>.

Ce système est imposé au royaume entier, donc aussi aux provinces « belges » unies à la « Hollande » par la volonté des vainqueurs de Napoléon Bonaparte. La Belgique, traditionnellement catholique, se voit soumise non seulement à un souverain protestant — Guillaume d'Orange-Nassau —, mais encore à un régime de tolérance civile qui ne permet aucune restriction ou exception; le serment à prêter par le roi et les membres des corps constitués est explicite:

« Je jure d'observer et de maintenir la Loi Fondamentale du royaume, et qu'en aucune occasion ou sous aucun prétexte quelconque je ne m'en écarterai, ni ne consentirai à ce qu'on s'en écarte... » <sup>18</sup>.

L'évêque de Gand, le prince de Broglie, et les autres ordinaires belges tâchent d'abord d'empêcher l'introduction de cette tolérance pour le territoire belge; après son introduction ils défendent aux catholiques de collaborer au système, c'est-à-dire de prêter le serment, et à cette fin ils publient au début de septembre 1815 un Jugement Doctrinal <sup>19</sup>, rédigé d'ailleurs par le vicaire général de Gand, l'abbé Lesurre <sup>20</sup>. Si le

<sup>16</sup> La genèse de la Loi Fondamentale peut être reconstruite grâce à *Het Ontstaan der Grondwet*, ed. H.T. Colenbrander, 2 vol., s'-Gravenhage, 1908-1909 (RGP, kl. s., 1, 7); *Documenten betreffende het ontstaan der grondwet*, ed. J. Steur, dans *Bijdragen en Mededelingen van het Historisch Genootschap* 78, (1964), 229-270.

<sup>17</sup> Nous citons la traduction d'après Ch. TERLINDEN, *Guillaume I<sup>er</sup>, Roi des Pays-Bas et l'Eglise catholique en Belgique (1814-1830)*, 2 vol., Bruxelles, 1906, I, 78.

<sup>18</sup> Le serment du roi: article 53; des membres des Etats Généraux: article 84; des membres des Etats Provinciaux: article 138.

<sup>19</sup> *Jugement doctrinal*, dans *Collectio epistolarum pastoralium ... diocesis Mechliniensis*, vol. I, Mechliniae, 1845, 353-358.

<sup>20</sup> Lesurre à Mazio, 26.8.1815, ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 283, busta 606, fasc. 2. — Jacques-Pierre-Joseph Lesurre, 1763-1844; avant de devenir en 1807 vicaire général à Gand, il assure cette fonction à Rennes; après 1818 vicaire général à Rouen; il a d'excellents rapports avec Mgr Raffaele Mazio, « main droite » de Consalvi. Voir P. LESOURS-Cl. PAILLAT, *L'Eglise de France. Dossier*

ton du Jugement Doctrinal est décisif et dur, son contenu reflète seulement la doctrine officielle: le document cite indirectement le pape et le cardinal Gabrielli.

\*  
\*\*

Bientôt Rome est mêlée à la question. L'évêque de Gand est menacé de poursuites judiciaires pour avoir incité à la révolte et il cherche appui pour sa prise de position auprès du Saint-Siège; le roi Guillaume, qui voit menacé le fonctionnement des corps constitués, désire un désaveu papal du Jugement Doctrinal et l'approbation de la collaboration des catholiques au système de tolérance civile. Or un désaveu papal impliquerait la diminution de l'influence des évêques en Belgique et ouvrirait la voie pour la nomination comme archevêque de Malines à un prélat dont le gouvernement attend beaucoup de collaboration.

Il est vraisemblable que Consalvi aurait voulu éviter une prise de position formelle et publique de la part du Saint-Siège; son réalisme l'incite à éviter des gestes inutiles et spectaculaires qui ne contribuent qu'à troubler les relations. Nous disposons de plusieurs indications en faveur de notre supposition.

En 1804 il écrit au ministre des Affaires Etrangères d'Autriche à propos des difficultés quant aux relations entre l'Eglise et l'Etat:

« Je la prie, par conséquence, de réfléchir que la Saint Père, dans l'espoir toujours d'un heureux rapprochement, peut tolérer des choses qu'il ne peut pas approuver, mais il ne peut pas agir d'une manière qui viendrait à les sanctionner en opposition avec ses principes... »<sup>21</sup>.

Consalvi se refuse à protester auprès des Grandes Puissances contre le fait que, par décision du Congrès de Vienne, des populations catholiques reçoivent des souverains non catholiques (la Pologne le tsar, la Rhénanie le roi de Prusse, la Belgique le prince d'Orange); il déclare que, plus que le Déluge, la Révolution a changé le monde et qu'il ne veut pas susciter la dérision<sup>22</sup>. Le cardinal renonce à sa protestation contre la Charte Constitutionnelle; son raisonnement à ce sujet est très instructif: Louis XVIII lui-même a jugé cette Charte nécessaire dans les circonstances du moment; sa révocation n'est pas réalisable; le pape ne peut pas désirer la protection des catholiques dans les pays protestants

*secret*, II, Paris, 1968, 54-70; P. PISANI, *L'Eglise de Paris et la Révolution*, IV, Paris, 1911, 274.

<sup>21</sup> Consalvi à Cobenzl, 7.7.1804, dans F. MAASS, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760-1850*, IV. Band: *Der Spätjosephinismus 1790-1820*, Wien-München, 1957, 359-360.

<sup>22</sup> Consalvi à Pacca, 4.3.1815, dans *La Missione Consalvi*, III, doc. 273.

et s'opposer à une pareille protection des protestants dans les pays catholiques; il ne faut pas offenser la Russie et la Grande-Bretagne<sup>23</sup>. Autres indications: les évêques belges ne reçoivent que très tard une réponse du pape, et encore avec un contenu tellement général qu'il doit désillusionner les destinataires<sup>24</sup>; Consalvi se montre hésitant envers l'ambassadeur autrichien quant à l'opportunité de la lettre<sup>25</sup>. Finalement, la condamnation de la Constitution n'est pas rendue publique.

Mais les insistances sont trop fortes et trop fréquentes pour permettre un silence papal. L'envoyé néerlandais à Rome ne cesse de réclamer une prise de position: entretiens avec Consalvi les 11 et 12 septembre 1815, le 17 octobre, vers le 11 novembre, le 21 décembre, le 15 janvier 1816, le 29 janvier, le 12 février, le 7 mars<sup>26</sup>; note officielle du 10 décembre 1815<sup>27</sup>, lettre à Consalvi du 26 février 1816<sup>28</sup>. La pression du clergé belge n'est pas moins lourde: lettres de M. de Broglie au pape du 22 août 1815<sup>29</sup>, de Lesurre à Mazio du 26 août<sup>30</sup>, de M. de Broglie au pape du 3 et du 6 octobre<sup>31</sup>, de Lesurre à Mazio du 6 octobre<sup>32</sup>, de l'ancien évêque de Ruremonde Van Velde de Melroy à Mazio du 16 octobre<sup>33</sup>, du vicaire capitulaire de Liège Barrett à Mazio du 1<sup>er</sup> décembre<sup>34</sup>, de l'évêque de Namur Pisani de la Gaude à Consalvi du 1<sup>er</sup> janvier 1816<sup>35</sup>, de M. de Broglie au cardinal Fontana du 17 janvier<sup>36</sup>, de Van der Vrecken<sup>37</sup> au cardinal Di Pietro du 21 janvier<sup>38</sup>,

<sup>23</sup> Consalvi à Pacca, 9.6.1814, dans *La Missione Consalvi*, I, doc. 9.

<sup>24</sup> Lesurre à Mazio, 8.6.1816, ASV, *Spogli Mazio*, fasc. A.

<sup>25</sup> Reinhold (envoyé néerlandais à Rome) à Van Nagell (ministre des Affaires Étrangères), 28.3.1816, Algemeen Rijksarchief s'-Gravenhage (ARA), *Staatssecretarie 1813-1840*, inv. 6303, fasc. 1816.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> ASV, *Carte Mazio*, inv. 26.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> DE BROGLIE, *Recueil*, 285-286.

<sup>30</sup> ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 283, busta 606, fasc. 2.

<sup>31</sup> *Ibidem*.

<sup>32</sup> ASV, *Spogli Polidori*, busta I, fasc. A.

<sup>33</sup> ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 256, busta 502, fasc. 1815.

<sup>34</sup> ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 270, fasc. 1817.

<sup>35</sup> ASV, *Spogli Mazio*, fasc. A.

<sup>36</sup> ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 283, busta 606, fasc. 5.

<sup>37</sup> Paul-Matthias van der Vrecken, comte palatin (1814), 1777-1868; « agent » de la Curie romaine aux Pays-Pas; ami de plusieurs cardinaux et prélats romains. Voir P. VERHAEGEN, *Le comte Paul van der Vrecken (1777-1868)*, dans *Publications de la Société Historique ... de Limbourg* 30, 1893, 98-146; La Bibliothèque de l'Université de Nimègue possède les *Papieren Van der Vrecken*, qui ont été publiés partiellement: *Relations de voyage de Paul van der Vrecken (1777-1868) agent secret du Saint-Siège et comte romain*, ed. A. Denis, Bruxelles-Rome, 1980, (Bibliothèque de l'Institut Historique Belge à Rome, XXXI).

<sup>38</sup> Terlinden, *Guillaume I<sup>er</sup>*, I, 152.

de Van der Vrecken au cardinal Brancadoro du 31 janvier et du 9 février<sup>39</sup>. Pendant l'hiver de 1815-1816 deux prêtres diocésains de Gand se trouvent à Rome, Ryckewaert et Marc, qui ont des contacts avec Mazio; en outre le nonce à Vienne écrit à Consalvi que « les bons catholiques » en Belgique sont attristés à cause des lenteurs de Rome (lettres du 24 février 1816, du 3, 6 et 16 mars<sup>40</sup>).

Rome doit prendre position: pendant une série de quatre sessions entre le 28 janvier et le 18 février 1816, la Congrégation des Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires discute toute la problématique néerlandaise; le consultant Du Mont joue un rôle important dans la préparation des rapports et dans la rédaction des réponses finales<sup>41</sup>, ainsi que Mgr Mazio<sup>42</sup>.

Quant à la Constitution le verdict est clair:

« Il faut condamner la Constitution ... comme contenant des articles injurieux pour la religion catholique, restrictifs de la publicité de son culte, pernicieux pour les fidèles, ennemis et subversifs de la liberté et de la puissance de l'Eglise, contraires au droit canonique et même au droit divin, et introductifs de l'indifférence religieuse »<sup>43</sup>.

Quant à la licéité du serment sur la Loi Fondamentale: dans sa

<sup>39</sup> Biblioteca Comunale Forlì, Piancastelli, autografi, sez. XIX.

<sup>40</sup> ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 247, 1816, fasc. 2 (f. 133) et 3 (f. 18, 41, 51).

<sup>41</sup> Contributions de Du Mont:

- *Sentiment et projet de réponse à la Note néerlandaise du 10.12.1815*, décembre 1815, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 74-96;
- *Sentiment sur la Loi Fondamentale*, janvier 1816, AAEESS, *Belgio*, pos. 18, fasc. 6, f. 53-58;
- *Sentiment sur la Loi Fondamentale*, janvier 1816, AAEESS, *Belgio*, pos. 18, fasc. 6, f. 75-78 (qui se base sur deux « sentiments » antérieurs: *sur l'origine de la Loi Fondamentale*: fasc. 6, f. 3-4; *sur quelques articles*: fasc. 5, f. 62-69; *sur la tolérance au nord*: fasc. 6, f. 5-6);
- *Sentiment sur l'Arrêté royal du 16.9.1815*, janvier 1816, AAEESS, *Belgio*, pos. 18, fasc. 6, f. 11-16;
- *Sentiment sur le serment*, janvier 1816, AAEESS, *Belgio*, pos. 18, fasc. 5, f. 48;
- *Sentiment sur M. de Méan*, janvier 1816, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 51-53;
- *Projet de réponse à la lettre de M. de Méan du 8.12.1815*, janvier 1816, ASV, *Carte Mazio*, inv. 26;
- *Projet de note*, février 1816, ASV, *Segreteria di Stato*, rubr. 270, 1816, f. 41-51.

<sup>42</sup> La contribution de Mazio: commentaire à l'un des sentiments de Du Mont sur la Loi fondamentale, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 3-17.

<sup>43</sup> *Raccolta dei Rapporti delle Sessioni della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari*, vol. II, Roma 1816, p. 50; nous citons la traduction de Terlingen, *Guillaume I<sup>er</sup>*, I, p. 158.

forme actuelle il est un *Vinculum iniquitatis*, puisqu'il oblige sans aucune possibilité de restriction à une participation active à l'application de la Loi Fondamentale condamnée; le réaliste Mazio est d'accord quant aux principes, mais il propose et obtient que la condamnation ne soit pas rendue publique; il veut rendre possible une négociation avec le gouvernement néerlandais pour sortir des difficultés.

Par une note officielle datée le 19 mars 1816, Consalvi communique à l'envoyé Reinhold qu'aux yeux du Saint-Siège la Loi Fondamentale contient « plusieurs articles qui sont en opposition directe avec les principes de la religion catholique, et qui tendent, autant qu'il est en eux, à les renverser »<sup>44</sup>. Le cardinal propose des changements:

« Le Saint-Père nourrit l'espoir, que Sa Majesté dans sa sagesse, et animée par l'amour du repos des peuples confiés à ses soins, voudra réformer ces articles de la Constitution qui sont en opposition avec les principes d'une religion, laquelle a été depuis tant de siècles la seule professée universellement dans la Belgique ».

Le gouvernement néerlandais répond qu'un tel changement est impossible:

« Un changement quelconque impliquerait d'ailleurs une condamnation d'un des principes fondamentaux de la Constitution, et serait en même temps une violation des conditions, auxquelles la souveraineté des Pays-Bas a été remise au roi »<sup>45</sup>.

Le gouvernement demande au Saint-Siège que deviendrait sans la tolérance civile un Etat composé d'individus qui professent des religions différentes. Il attire aussi l'attention sur le fait qu'il ne s'agit pas de la tolérance théologique ou dogmatique, mais seulement de la tolérance *civile*:

« Protection égale, dit la Constitution du Royaume, est accordée à toutes les *communions religieuses*. Celui donc qui, pour jouir de cette protection, promet de maintenir la Constitution, ne s'engage à rien vis-à-vis d'une autre religion que la sienne. Il consent que la loi accorde sa protection à des communions, c'est-à-dire à des associations d'hommes, ou en un mot, *cultoribus*, et il n'examine pas le *cultus* que chacun rend à la divinité »<sup>46</sup>.

Mais le Saint-Siège n'accepte pas cette interprétation du concept de tolérance civile: le secrétaire de la Congrégation des Affaires Extra-

<sup>44</sup> Note romaine du 19.3.1816, ARA, RK. Eeredienst 1815-1870, inv. 226.

<sup>45</sup> Note néerlandaise du 15.6.1816, ASV, Carte Mazio, inv. 26.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

ordinaires commente que la distinction entre la protection accordée aux *cultes* et celle accordée aux *communions* n'a pas de sens: protéger les communions implique toujours protéger leurs erreurs, leurs rites et leurs dogmes. Seulement les *individus* peuvent jouir de la tolérance<sup>47</sup>. La note romaine du 2 octobre 1816, préparée par ce secrétaire<sup>48</sup> et rédigée par Consalvi, reprend l'argument:

« La distinction entre les communions religieuses et les cultes est plus ingénieuse que vraie.

Si le serment promettait une protection égale à toutes les *personnes* qui professent les différentes communions, le discours de Votre Excellence serait applicable, mais la protection promise aux *communions*, et non aux personnes qui les professent, est synonyme d'une protection des cultes, et par conséquent absolument prohibée à un catholique, dont le principe est que seulement dans la religion catholique se trouve la vérité »<sup>49</sup>.

### Entre dogme et diplomatie

La discussion serait restée dans cette impasse, si le gouvernement n'avait pas maintenu la candidature de F.A. de Méan<sup>50</sup> au siège archiépiscopal de Malines. Ce prélat, ancien prince-évêque de Liège, avait joui initialement d'une bonne réputation auprès Van der Vrecken<sup>51</sup> et de quelques cardinaux à Rome, qui se souvenaient de la protection accordée par Méan aux émigrés pendant la période révolutionnaire<sup>52</sup>. Toutefois, Consalvi s'était souvenu à son égard d'un obstacle: le fait que le prélat n'avait pas démissionné volontairement de son siège de Liège à la suite du Concordat de 1801; mais le cardinal n'avait jamais considéré cet obstacle comme insurmontable<sup>53</sup>.

<sup>47</sup> Commentaire de Lambruschini à la Note néerlandaise du 15.6.1816, AAEESS, *Olanda*, pos. 6, fasc. 2, f. 29-72.

<sup>48</sup> Projet de réponse à la Note néerlandaise du 15.6.1816, septembre 1816, ASV, *Carte Mazio*, inv. 26.

<sup>49</sup> Note romaine du 2.10.1816, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 107-111.

<sup>50</sup> Une étude sur M. de Méan manque; nous ne disposons que d'une esquisse biographique: J. DEMARTEAU, *François-Antoine de Méan, dernier prince-évêque de Liège, premier primat de Belgique*, Bruxelles, 1944.

<sup>51</sup> Mémoire de Van der Vrecken pour le pape, été 1814, AAEESS, *Belgio*, pos. 26, fasc. 11, f. 61-65.

<sup>52</sup> Par exemple le cardinal Brancadoro, ancien nonce à Bruxelles, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 31-33.

<sup>53</sup> Consalvi à Pacca, 1.11.1814, dans *La Missione Consalvi*, II, doc. 135; entretien de Consalvi avec Reinhold du 12 septembre 1815, voir la lettre de Reinhold à Van Nagell, 12-13.9.1815, ARA. *Staatssecretarie 1813-1840*, inv. 6303, fasc. 1815.

M. de Méan lui-même avait ensuite mis en danger sa candidature: le 19 septembre 1815, en sa qualité de membre des Etats Généraux, il avait prêté le serment prévu par la Loi Fondamentale, un serment condamné par les évêques belges, un serment en contradiction avec celui de sa consécration épiscopale<sup>53a</sup>! Les raisons du geste ainsi que la personnalité de M. de Méan mériteraient une analyse qui n'entre pas dans le cadre de la présente étude: dès octobre 1815, le prélat quitte les Pays-Bas et ne prend aucune part à la recherche d'une solution qui le portera finalement au siège de Malines. Le différend entre le Saint-Siège et le gouvernement néerlandais qui vient d'être exposé montre que le fait d'avoir prêté ce serment crée un obstacle invincible.

C'est l'envoyé néerlandais à Rome, le protestant Reinhold<sup>54</sup>, qui, le premier, arrive avec une proposition pour sortir de l'impasse où le Saint-Siège rejette la Constitution et le serment, et où le gouvernement ne veut modifier ni la Loi Fondamentale ni le texte du serment. Reinhold propose que M. de Méan fasse une *explication* de son geste<sup>55</sup>. Pendant un entretien avec Consalvi, le 30 juillet 1816,

« ... je lui dis, que je me flattais toujours de voir reconnue l'irréprochabilité de ce prélat; mais que, dans le cas le plus sinistre, je ne voyais pas comment on pouvait lui refuser d'*expliquer* et de justifier ses démarches »<sup>56</sup>.

Le 6 septembre, Consalvi dit à Reinhold qu'une telle solution sera possible<sup>57</sup>, après quoi l'envoyé présente un projet de déclaration en ce sens. Le noyau en est:

<sup>53a</sup> Le serment exigé avant la consécration épiscopale contenait la phrase: « Haereticos, schismaticos, et rebelles eidem Domino nostro [papa], vel Successoribus praedictis, pro posse persequar, et impugnabo ». *Pontificale Romanum ... Benedicti PP. XIV recognitum et castigatum*, Mechliniae, s.d., p. 133. Le *Pontificale Romanum* renouvelé sous Paul VI ne contient plus ce serment. *Pontificale Romanum ... auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. De Ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi. Editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1968.

<sup>54</sup> Jean-Godard Reinhold, 1771-1838; fils d'un marchand allemand naturalisé; fait des études brillantes en Allemagne; s'enrôle dans l'armée des Provinces-Unies en 1793; attaché à l'ambassade néerlandaise à Hambourg en 1796; envoyé néerlandais à Berlin en 1809; sans fonctions de 1810 à 1814; envoyé à Rome et à Florence en 1814, envoyé à Berne en 1827. Voir BENEKE, *Allgemeine Deutsche Biographie* 28, (Leipzig 1889), 80-82. Le jugement généralement négatif dans la littérature mérite selon nous une révision.

<sup>55</sup> Reinhold à Falck (secrétaire d'Etat général), 30.6.1816, dans *Gedenkstukken der algemeene geschiedenis van Nederland van 1795 tot 1840*, ed. H.T. Colenbrander, t. VIII, 2, (RGP 27), 's-Gravenhage, 1915, doc. 558.

<sup>56</sup> Reinhold à Van Nagell, 31.7.1816, ARA, *Staatssecretarie 1813-1840*, inv. 6303, fasc. 1816.

<sup>57</sup> Reinhold à Van Nagell, 6.9.1816, ARA, *Buitenlandse Zaken 1813-1870*, inv. 22.

« en prêtant ... le serment ... je n'ai entendu m'écarter en rien des préceptes de notre Sainte Mère l'Eglise... »<sup>58</sup>.

Mais le secrétaire de la Congrégation des Affaires Extraordinaires, l'idéaliste Lambruschini, juge inacceptable le projet: la déclaration proposée n'est qu'une apologie du serment illicite. La bonne intention ne peut pas rendre acceptable un acte condamnable. Il insiste pour avoir une *rétractation* du serment<sup>59</sup>.

Maintenant Consalvi formule un projet; la phrase essentielle en est:

« j'entends réprover le dit serment relativement à ces articles qui sont jugés par le Saint-Siège contraires aux maximes de la religion catholique »<sup>60</sup>.

Notons que les cardinaux idéalistes Di Pietro et Fontana trouvent la formule trop vague, mais Consalvi reçoit l'appui du pape<sup>61</sup>.

Le gouvernement néerlandais rejette le projet Consalvi; Reinhold écrit dans une note du 1<sup>er</sup> janvier 1817:

« Comment le roi ... pourrait-il laisser signer à ce prélat une formule qui suppose, qui déclare même, la Constitution du Pays contraire aux lois de la religion catholique? Qui ne serait en droit de croire que Sa Majesté avait passé condamnation sur ce point? Et cette croyance, devenue générale, aurait pour effet infailible de jeter le désordre et la confusion dans toutes les parties du royaume... »<sup>62</sup>.

Reinhold présente ensuite un nouveau projet de déclaration, dont le passage central dit:

« en jurant de protéger toutes les communions religieuses de l'Etat, il n'entend leur accorder cette protection que sous le rapport civil, sans vouloir par là approuver, directement ni indirectement, les maximes qu'elles professent ».

Cette formule néerlandaise est plus précise que celle qui a été proposée en septembre 1816: elle ne contient plus une justification à

<sup>58</sup> Projet de déclaration, par Reinhold, 13.9.1816, voir Reinhold à Van Nagell, *ibidem*.

<sup>59</sup> Sentiment de Lambruschini, septembre 1816, AAEISS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 19-21.

<sup>60</sup> Il faut combiner: Reinhold à Van Nagell, 17.9.1816, ARA, *Buitenlandse Zaken 1813-1870*, inv. 22, et AAEISS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 121.

<sup>61</sup> Il faut combiner: Lambruschini à Di Pietro, Fontana et Consalvi, 22.1.1817, ASV, *Carte Mazio*, inv. 27, et Reinhold à Van Nagell, 3.10.1816, ARA, *Staatssecretarie 1813-1840*, inv. 6303, fasc. 1816.

<sup>62</sup> Note néerlandaise du 1.1.1817, ASV, *Carte Mazio*, inv. 27.

l'aide d'une restriction mentale faite au moment du jurement: elle contient par contre une concession de la partie néerlandaise: le serment peut être prêté avec une restriction. La protection accordée ne concerne que l'aspect civil.

Pour les idéalistes au sein de la Curie la formule reste inacceptable; elle ne contient pas une réparation du scandale causé par M. de Méan; en outre, la protection, même sous le seul aspect civil, ne doit concerner que les seuls individus, jamais les communautés<sup>63</sup>. Mais Consalvi désire clore le débat à propos de M. de Méan; il parvient à vaincre l'opposition des idéalistes en leur déclarant que le Saint-Siège, comme prix pour l'acceptation du projet néerlandais, demandera plusieurs concessions, comme par exemple la présence d'un nonce aux Pays-Bas et des négociations en vue d'un concordat et la révision même du serment. Habilement Consalvi obtient sa liberté d'action<sup>64</sup>; en effet sa position devient de plus en plus prépondérante.

Le cardinal fait une tentative sérieuse d'arracher à Reinhold les concessions désirées en échange de l'acceptation du projet, mais la chose échoue: l'envoyé est habile, lui-aussi<sup>65</sup>. Au début d'avril 1817, le secrétaire d'Etat prend la décision d'accepter le projet de Reinhold sans condition préalable<sup>66</sup>. Nous supposons que son désir de pouvoir entamer ensuite des négociations dans un climat de confiance l'a amené à cette attitude bienveillante.

Maintenant il faut régler les derniers détails et voilà que se produit un développement très intéressant. Consalvi déclare pouvoir accepter le projet néerlandais, mais qu'il faudra y apporter « une modification minime ». A la suite d'une proposition de la Congrégation des Affaires Extraordinaires, il demande l'insertion des mots « c'est-à-dire les membres qui les composent » après les mots: « les communions religieuses » (auxquelles la protection est accordée sous le seul rapport civil)<sup>67</sup>. La modification est minime seulement en apparence: en effet elle restreint la tolérance aux seuls individus et la doctrine traditionnelle est ainsi sauvée.

<sup>63</sup> Sentiment de Lambruschini, janvier 1817, AAEESS, *Belgio*, pos. 28, fasc. 14 A, f. 83 ss.; Lambruschini à Consalvi, 22.1.1817, ASV, *Carte Mazio*, inv. 27.

<sup>64</sup> Reinhold à Van Nagell, 28.3.1817, ARA, *Staatssecretarie 1813-1840*, inv. 6303, fasc. 1817.

<sup>65</sup> *Ibidem*; encore Reinhold à Consalvi, 30.3.1817, ASV, *Carte Mazio*, inv. 27; Reinhold à Falck, 13.4.1816, dans A.R. FALCK, *Gedenkschriften*, ed. H.T. Colenbrander (RGP k.s. 13), 's-Gravenhage, 1931, 384-385.

<sup>66</sup> Reinhold à Van Nagell, 12.4.1817, ARA, *Staatssecretarie 1813-1840*, inv. 6303, fasc. 1817.

<sup>67</sup> Consalvi à Reinhold, 11.4.1817, ASV, *Carte Mazio*, inv. 27.

Le gouvernement néerlandais voit aussitôt le danger de cette modification et déclare: l'expression « les membres qui les composent »

« semble borner la protection civile, qui est accordée aux individus *isolément* et non pas *collectivement* pris. Or comme cette déclaration est destinée à être rendue publique, cette phrase pourrait être interprétée de manière, comme si le gouvernement eût consenti, que M. de Méan dans sa qualité de membre des Etats-Généraux de Royaume, déclarât quelque chose qui altérerait la lettre de la Constitution... »<sup>68</sup>.

A la précision demandée par Rome: « les communions religieuses » ... « c'est-à-dire les membres qui les composent », il faudrait en ajouter une autre: « *collectivement ou individuellement pris* ». La tentative de Consalvi pour sauver la doctrine traditionnelle est sapée.

Le cardinal accepte la mise au point, ce qui veut dire que la Saint-Siège permet à un catholique, voire à un évêque, de promettre la tolérance civile aussi aux collectivités des non-catholiques, c'est-à-dire à leurs communautés. Qui protège les individus ne peut en effet exclure leurs actions sociales. Nous constatons un progrès doctrinal *de facto*, dont le mérite ne revient pas à M. de Méan, mais au cardinal Consalvi. A M. de Méan il ne reste que la tâche de signer et de publier la déclaration suivante:

« Je soussigné, ayant prêté, en qualité de membre de la Première Chambre des Etats-Généraux du Royaume des Pays-Bas le serment prescrit par la Loi Fondamentale du dit Royaume,

et désirant manifester d'une manière évidente ma soumission inaltérable au Saint Siège et au Souverain Pontife Pie VII, et constater en même temps la pureté de la foi que j'ai toujours eu à cœur de maintenir inviolable,

déclare et proteste solennellement que par le serment que j'ai prêté,

je n'entends m'engager à rien qui soit contraire aux dogmes ni aux lois de l'Eglise catholique, apostolique et romaine; que jamais je ne ferai rien qui y soit opposé; qu'au contraire je la soutiendrai en toute occasion, par tous les moyens possibles, et qu'en jurant de protéger toutes les communions religieuses de l'Etat, c'est-à-dire les membres qui les composent, collectivement ou individuellement pris, je n'entends leur accorder cette protection que sous le rapport civil, sans vouloir par là approuver, ni directement ni indirectement, les maximes qu'elles professent et que la religion catholique proscriit.

<sup>68</sup> Reinhold à Consalvi, mai 1817, ASV, *Carte Mazio*, inv. 27.

Ratisbonne, le 18 mai 1817 »<sup>69</sup>.

Avant la préconisation par le pape de M. de Méan comme archevêque de Malines, le 28 juillet 1817, l'opposition idéaliste se fait sentir encore une fois. Plusieurs cardinaux demandent à Van der Vrecken, en visite à Rome, de protester auprès Pie VII contre cette déclaration, qui est toujours une justification du serment plutôt qu'une rétractation. Le pape, qui a été très malade pendant ces mois et qui a laissé toute l'affaire dans les mains de Consalvi, s'inquiète et convoque immédiatement une congrégation spéciale de cardinaux. Van der Vrecken écrit plus tard :

« J'ai su depuis, que Consalvi y perora pendant plus d'une heure jusqu'à l'extinction de voix (à quoi il était fort sujet) en réfutant toutes les objections des autres cardinaux antiques et qu'il remporta la victoire, car le lendemain le consistoire eut lieu, et de Méan y fut proposé pour archevêque de Malines »<sup>70</sup>.

Le très vif désir qu'éprouvait Consalvi d'arriver à une forme de collaboration avec le gouvernement néerlandais explique la ténacité de son opposition aux résistances des idéalistes ; de manière plus générale il s'agit de sa position au sein de la Curie. Son dessein lui inspire l'imagination nécessaire pour approfondir le dogme et pour dépasser les limites d'une doctrine apparemment rigide. En se refusant à répéter les arguments connus, le cardinal arrive à ce résultat ; son réalisme l'amène à la souplesse, laquelle, à son tour, produit le progrès intellectuel.

Consalvi gouverne au jour le jour, cherchant les solutions concrètes aux problèmes actuels ; il est tacticien et nullement stratège. Une vision à longue distance manque ; mais sa décision de 1817 se révèle néanmoins féconde à long terme.

### Fécondité à long terme

La Déclaration de M. de Méan de 1817 offrira, après quelque temps, aux autres catholiques belges le moyen de collaborer au système constitutionnel aux Pays-Bas ; ensuite ils profiteront du même système pour défendre leurs droits. Cette expérience constitutionnelle prépare la construction du système constitutionnel belge en 1831<sup>70a</sup>. Ce système est

<sup>69</sup> L'original en latin : ASV, *Carte Mazio*, inv. 27.

<sup>70</sup> Voir VAN DER VRECKEN, *Relations de voyage...*, 175-182.

<sup>70a</sup> Voir H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique (1789-1839)*, Louvain, 1950, 156 ss.

à son tour d'extrême importance: le Saint-Siège accepte *de facto* ce système — avec la liberté des cultes et la relative séparation de l'Eglise et de l'Etat — au moment même où la doctrine classique contre le libéralisme et contre l'indifférentisme vient d'être formulée avec beaucoup de dureté dans l'encyclique *Mirari vos*. La situation belge est acceptée comme exceptionnelle<sup>71</sup>, mais elle existe en effet. Et tandis que la ligne de condamnation de la tolérance civile se poursuit sous Pie IX, qui formule de nouveau cette « thèse », la Belgique reste l'exemple de « l'hypothèse » acceptable.

Cette situation belge, d'une part<sup>72</sup>, et celle des Etats-Unis d'Amérique, de l'autre<sup>73</sup>, contribuent beaucoup au changement de mentalité sous Léon XIII, quand l'acceptation de « l'hypothèse » devient plus facile<sup>74</sup>. Les situations belge et américaine préparent plus tard la volte-face de la Déclaration sur la Liberté Religieuse<sup>75</sup> du Concile de Vatican II. N'est-il pas symbolique qu'à l'origine de cette Déclaration se trouvent un Américain, le P. John Courtney Murray, et un Belge, Mgr De Smedt, évêque de Bruges? La Déclaration, qui se limite au seul aspect juridique du problème, signifie une révolution, dont les conséquences ne sont pas encore claires.

Il a fallu une longue marche pour arriver à cette volte-face, une longue marche marquée par la recherche des rôles spécifiques de l'Eglise et de l'Etat. Dès la fin du Moyen-Age l'identification de l'Eglise avec la Société (où « l'Etat » n'est qu'une « fonction » subordonnée) s'était minée graduellement, pour finir par l'identification de l'Etat avec la Société (où l'Eglise n'est qu'une « fonction » subordonnée) vers l'époque de la Révolution de 1789 et plus tard. Par conséquent, le magistère catholique se voyait contraint d'approfondir la doctrine traditionnelle. Léon XIII réussit à indiquer la différence entre l'Eglise et l'Etat, comme deux ordres d'autorité bien distincts. Pie XII sait ensuite mieux distinguer l'Etat et la Société<sup>76</sup>, cette différenciation rendue plus facile

<sup>71</sup> R. AUBERT, *De godsdienstvrijheid: van « Mirari vos » tot de « Syllabus »*, dans *Concilium*, 1, 1965, n. 7, pp. 90-105, notamment 93.

<sup>72</sup> S. SIMON, *Grégoire XVI, la Belgique, la Hollande et le Grand-Duché de Luxembourg*, dans *Gregorio XVI. Miscellanea Commemorativa*, II, Romae, 1948, 399-418, notamment 418.

<sup>73</sup> D.E. PELOTTE, *John Courtney Murray, Theologian in Conflict*, New York, 1976, 115-185.

<sup>74</sup> M. NICOLAU, *Storia del magistero pontificio circa la libertà di coscienza. In Problematica della libertà religiosa*, ed. R. Lopez Jordan, Milano, 1964, 207-255.

<sup>75</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa*, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 58, 1966, 929-946.

<sup>76</sup> J. COURTNEY MURRAY, *De verklaring over de godsdienstvrijheid*, dans *Concilium*, 2, 1966, n. 5, pp. 5-18.

avec le progrès dans plusieurs pays du système parlementaire dans une direction toujours plus démocratique. Le problème classique de la séparation de l'Eglise et de l'Etat cède la place à la question d'une différenciation bien conçue entre Eglise, Etat et Société. Le concept négatif de tolérance est remplacé par le concept positif de liberté religieuse. Que la marche continue!

# « La liberté comme en Belgique » : du Cardinal de Franckenberg au Cardinal Sterckx

Roger AUBERT

(Université Catholique de Louvain)

Un peu périphérique par rapport à l'objet propre d'un colloque centré sur l'Edit de tolérance de Joseph II, cette brève communication se situe à la charnière entre les savantes contributions à une meilleure connaissance de la situation à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle et la conférence finale du professeur Perin sur « Les libertés publiques en Belgique », car l'évolution des catholiques belges durant les trois premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle est, pour une part non négligeable, à l'origine de la proclamation solennelle de ces libertés publiques dans la constitution belge de 1831.

\*  
\*\*

Je ne vous apprendrai rien, au troisième jour de ce colloque, en vous disant que le clergé belge, à la fin de l'Ancien Régime, n'était guère favorable à l'introduction de la liberté de culte ou de la liberté d'expression. Certes, la réaction du cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines, à l'Edit de tolérance fut assez modérée, mais il faut tenir compte de ce qu'il était « étranger », formé dans une toute autre atmosphère que l'ultramontanisme des Pays-Bas autrichiens, dont la citadelle doctrinale était la faculté de théologie de Louvain. Et aussi de ce que le motif de son attitude modérée par rapport de l'Edit de tolérance, comme du reste en ce qui concerne les édits ultérieurs de Joseph II en matière religieuse, vient précisément de son souci de ne pas troubler la bonne entente de l'Eglise et de l'Etat vu l'importance qu'il accordait au soutien officiel apporté par les pouvoirs civils à l'Eglise catholique<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Tihon le caractérise comme un « évêque d'Ancien Régime soucieux de voir le bras séculier faire respecter la vérité par la censure ou l'exercice du devoir dominical » (art. *Franckenberg* dans *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. XVIII, col. 664).

Particulièrement représentative de l'attitude du clergé belge est la réaction des théologiens de Louvain face au *Journal encyclopédique* de Pierre Rousseau <sup>2</sup>. A la demande des curés de Liège, où le *Journal* était publié, et poussés par leur jeune collègue J.T.J. Wellens (qui sera quelques années plus tard l'âme de la résistance de Louvain à l'Edit de tolérance de Joseph II), ils publièrent en 1759 une censure très dure, qui eut pour conséquence l'expulsion de P. Rousseau de la principauté; et, comme celui-ci essayait de s'établir à Bruxelles, ils intervinrent à nouveau, auprès de l'impératrice Marie-Thérèse cette fois, pour faire échouer cette tentative. Il n'est pas indifférent de savoir que Wellens devait devenir évêque d'Anvers en 1776.

La méfiance des théologiens et de la hiérarchie à l'égard de ce que l'on appellera au XIX<sup>e</sup> siècle « les libertés modernes » s'étendait, au-delà de la défense des intérêts proprement religieux, aux aspects politiques et sociaux de celles-ci: il suffit de rappeler leur attitude à l'égard des Vonckistes, les ancêtres des libéraux de la génération suivante, lors de la Révolution brabançonne, et leur réaction vis-à-vis de la proclamation des « droits de l'homme et du citoyen », même avant l'invasion de la Belgique par les Français.

\*  
\*\*

Constate-t-on quelque modification de cette attitude au cours des vingt années du Régime français?

Les historiens se sont surtout occupés des réactions du clergé face aux serments imposés sous le Directoire, puis à l'égard du concordat de 1801 et des articles organiques qui l'accompagnaient. Ils n'ont guère étudié par contre ses réactions par rapport aux constitutions de l'An III et de l'an VIII, basées sur les droits de l'homme, et par rapport aux lois accordant la liberté des cultes aux protestants et aux juifs. En attendant des études plus systématiques à ce sujet, je me borne à relever trois indices qui permettent d'entrevoir dans l'ensemble une grande méfiance vis-à-vis des libertés modernes et même une hostilité de principe.

Dans une lettre au commissaire du Directoire près de l'administration du canton de Malines, du 17 sept. 1797, le cardinal de Francken-

<sup>2</sup> Cfr W. VAN HOECKE, *Les théologiens de Louvain et la cabale contre le « Journal encyclopédique » (1759). La « Demande d'avis » du clergé liégeois et la « Lettre de M.M. les Docteurs »*, dans *Lias. Sources and Documents relating to the Early Modern History of Ideas*, I, 1974, pp. 63-93, et J. ROEGIER, *L'intervention des autorités ecclésiastiques contre le « Journal encyclopédique »*. *La correspondance du nonce apostolique à Bruxelles avec le secrétaire d'Etat à Rome à ce sujet*, *ibid.*, pp. 99-117.

berg, à propos du serment de haine à la royauté, écrit notamment: « La royauté étant bonne en elle-même et établie par Dieu, ne peut être un objet de haine »<sup>3</sup>. Cette préférence théologique accordée à la monarchie par rapport à la République est assez significative.

Dans une brochure intitulée *Motifs de conscience qui empêchent les ministres du culte catholique de faire la déclaration exigée par la loi du 7 vendémiaire en IV*, publiée à Louvain en 1797, F. Van de Velde, professeur à l'Université de Louvain, fait observer que si désormais les cultes sont libres, ce qui constitue un progrès par rapport à la persécution, le clergé belge ne peut cependant s'estimer satisfait du régime imposé par les Français, car désormais l'exercice du culte ne peut plus être imposé par les maîtres à leurs domestiques ni par les parents à leurs enfants<sup>4</sup>.

Même la constitution plus conservatrice qui va régir le Consulat et l'Empire ne trouve pas grâce aux yeux des défenseurs de la saine doctrine traditionnelle. Le 13 janvier 1800, dans une circulaire aux doyens du diocèse de Malines, le vicaire général de Lantsheere, après avoir rappelé ce passage du préambule de la constitution de l'An VIII: « La constitution est fondée sur les vrais principes du gouvernement représentatif, sur les droits sacrés de la propriété, de l'égalité, de la liberté », le commente en ces termes: « En principia et bases quibus innititur nova constitutio [...] in pluribus jam conciliis generalibus condemnata fuerunt et propter quae nuper illegetimum judicavimus juramentum 19 brumarii »<sup>5</sup>.

Il faut toutefois constater que durant les quinze années du régime napoléonien, des protestations de ce genre ne se sont guère fait entendre. La liberté des cultes ne constituait pas un danger réel dans un pays catholique, où l'Église jouissait de surcroît de la reconnaissance et même de la protection officielle, et par ailleurs on sait que le régime napoléonien ne laissait qu'une place assez restreinte à l'exercice des grandes libertés modernes, à commencer par la liberté de la presse. Mais il serait peut-être intéressant de rechercher ce qu'on pensait et disait à ce sujet dans les milieux stévenistes ou encore ce que fut l'enseignement des séminaires en la matière (mais le matériel, pour ce dernier point, n'est guère abondant).

Il me semble intéressant d'attirer l'attention sur deux points.

D'abord, on constate, au milieu de la réticence générale du clergé à l'égard du nouveau régime établi par les Français, quelques exceptions.

<sup>3</sup> Cité par C. DE CLERCQ, dans *Sacris erudiri*, XV, 1964, p. 365.

<sup>4</sup> Cité par F. MEERT, *op. infra cit.* (à la note 6), p. 114.

<sup>5</sup> Cité par C. DE CLERCQ, *art. cit.*, p. 390.

C'est le cas par exemple d'un autre vicaire général de Malines, Jean-François Huleu<sup>6</sup>. Il ne s'agit donc pas d'un quelconque ecclésiastique, plus ou moins marginal, mais d'un homme occupant un poste en vue et qui jouissait d'un réel prestige dans le clergé. C'est de la légitimité des serments imposés aux ecclésiastiques qu'il s'est occupé directement, s'efforçant, au grand scandale de beaucoup et au grand mécontentement de son archevêque, de prouver leur légitimité, mais indirectement il est amené à faire certaines concessions au point de vue nouveau, qui ne manquent pas d'intérêt. Dans une brochure, qui fit grand bruit, écrite en 1797, *Avis au peuple par J.J. Huleu au sujet de ses sentiments à l'égard de la déclaration qui est exigée du clergé par la République*, il estime que par rapport aux persécutions qui avaient sévi sous la Convention, la constitution de l'an III, qui proclame la séparation de l'Eglise et de l'Etat tout en laissant une liberté surveillée à la religion, constitue un progrès et qu'on peut l'accepter, car elle accorde somme toute l'essentiel de ce dont l'Eglise a besoin pour remplir sa mission. Sans doute, devant la tempête de protestation soulevée par sa brochure et à la suite des mesures de suspense prises contre lui par le cardinal de Franckenberg, fut-il amené à jeter du lest et à préciser qu'il n'avait pas entendu faire l'apologie de la nouvelle constitution « laïque » mais seulement la considérer comme un moindre mal, vu les circonstances. Il n'en reste pas moins que, pour lui, cette séparation de l'Eglise et de l'Etat n'est plus considérée comme un mal absolu, à combattre sans réserve. On notera d'ailleurs que dans ses écrits ultérieurs, où il défend la position qu'il avait adoptée, il insiste sur le fait que le chrétien a le devoir d'obéir à l'Etat du moment que celui-ci ne prescrit rien de positivement contraire à la religion: en effet, obéir dans ce cas n'est que rendre à César ce qui appartient à César. Il y a là la reconnaissance d'une certaine autonomie de la puissance civile dans son ordre, ce qui s'écarte du point de vue théocratique fréquent chez les ultramontains, pour qui l'Etat devait toujours être subordonné à l'Eglise. Bref, « sans enthousiasme mais avec réalisme, pour éviter un plus grand mal, Huleu se rallie à un régime qui, tout en ayant supprimé radicalement la position privilégiée de l'Eglise d'Ancien Régime dans l'Etat, lui laisse, du moins en principe, la liberté »<sup>7</sup>. Mgr Simon exagérât peut-être en considérant Huleu comme un précurseur des catholiques libéraux de 1830<sup>8</sup>, mais il n'en reste pas moins que celui-ci a entrevu « une société où l'Eglise exercerait sa mission d'évangélisation sans entrave, certes, mais aussi

<sup>6</sup> Voir à son sujet le mémoire de licence (dactylographié) de François MEERT, *J.Fr.Gh.Huleu*, Louvain, 1954 (Fac. de Philosophie et Lettres, B. Histoire).

<sup>7</sup> F. MEERT, *op. cit.*, p. 135.

<sup>8</sup> A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. I, Wetteren, 1950, pp. 22-23.

sans l'appui de l'Etat »<sup>9</sup>.

Je voudrais ajouter une seconde considération, à laquelle on pense trop rarement. Le système français, basé sur les droits de l'homme et du citoyen et notamment sur la liberté des cultes qui en est une conséquence, n'a pas été appliqué seulement dans les anciennes provinces belges mais également dans les anciennes Provinces-Unies, d'abord du temps de la République batave, puis du temps du roi Louis et enfin lorsqu'elles furent devenues à leur tour départements français. Or, ici, la réaction des catholiques fut très différente de ce qu'elle avait été dans le Sud. Certes, un certain nombre de conservateurs étaient opposés par principe au nouveau Régime, mais la majorité des catholiques considérèrent celui-ci comme une libération par rapport à un Etat confessionnel protestant où les catholiques romains n'étaient que des citoyens de seconde zone. Ce n'était pas seulement un « moindre mal » à accepter faute de mieux, vu les circonstances, mais un réel progrès, accueilli avec satisfaction. Or, à la veille de 1830 on trouvera dans le « groupe de Malines » favorable à l'« unionisme » avec les libéraux sur la base de l'acceptation du système des libertés modernes plusieurs catholiques hollandais notoires, notamment l'évêque de Liège Mgr Van Bommel et le juriste Van der Horst, de l'administration des Cultes: leur influence a dû peser dans l'option des responsables de la politique ecclésiastique en Belgique en faveur du nouveau régime que devait consacrer la constitution de 1831.

\*  
\*\*

Cette option n'allait pas de soi et on peut même s'étonner de la facilité avec laquelle elle se fit quand on constate ce que fut l'attitude du clergé belge en 1815 et au cours des premières années du régime hollandais.

Ce clergé, au lendemain de la chute de Napoléon, aurait souhaité un retour pur et simple au système en vigueur sous l'Ancien Régime, c.-à-d. un Etat confessionnel au service de la seule Eglise catholique<sup>10</sup>. Huleu lui-même partageait cet espoir et il prit avec son collègue Forgeur l'initiative de provoquer une démarche commune en ce sens des respon-

<sup>9</sup> F. MEERT, *op. cit.*, p. 253.

<sup>10</sup> A. Bartels le rappelle dans ses *Mémoires (Documents historiques sur la Révolution belge, 2<sup>e</sup> éd., Bruxelles, 1836, p. 4)*: « Ce que voulait en 1816 le Clergé, c'était une religion de l'Etat, qui aurait imposé sa suprématie non par le crédit de ses ministres, mais par l'autorité de la loi, et comprimé par l'appui du bras séculier la propagande de toutes les doctrines dissidentes, soit des protestants, soit des philosophes ».

sables des différents diocèses belges auprès du congrès de Vienne<sup>11</sup>. Les Hautes Puissances, on le sait, en décidèrent autrement et imposèrent l'inscription, dans la constitution du nouveau royaume des Pays-Bas, de la liberté des cultes, qui apparaissait comme une condition indispensable à la réussite de l'amalgame. La déception des catholiques belges fut très vive, car ce régime apparaissait désormais beaucoup plus dangereux que sous l'empire français : on pouvait s'attendre à d'importantes infiltrations protestantes, d'autant plus à craindre que la profession de catholicisme ne serait plus désormais exigée des fonctionnaires, et notamment des professeurs aux divers degrés de l'enseignement. Aussi la réaction fut-elle très vive. Le bouillant évêque de Gand, Mgr de Broglie prit la tête de l'opposition au projet de *Grondwet* qui devait être soumis à l'approbation des notables. La manifestation la plus spectaculaire de cette opposition fut le *Jugement doctrinal des évêques du Royaume des Pays-Bas sur le serment prescrit par la nouvelle constitution*, qui condamnait en fait tout le droit public moderne, stigmatisant tout particulièrement la protection légale accordée à tous les cultes indistinctement, la liberté de la presse en matière idéologique et religieuse et l'admissibilité de tous les citoyens, de quelque croyance qu'ils fussent, aux fonctions publiques. Le document concluait : « Aucun de nos diocésains ne peut sans trahir les plus chers intérêts de sa religion, sans se rendre coupable d'un grand crime, prêter les différents serments prescrits par la Constitution ».

Le conflit aigu qui s'ensuivit ne fut réglé, après de longues négociations, que par la solution pragmatique inaugurée par l'ancien prince-évêque de Liège, Mgr de Méan, qui, nommé sénateur, accepta de prêter le fameux serment « sous le rapport civil ». Je me contente de signaler ici cet épisode significatif, puisqu'il fait l'objet d'un exposé plus détaillé par le P. Chappin.

\*  
\*\*

Mgr de Méan, prélat « éclairé », n'était pas très représentatif de la moyenne du clergé belge. L'abbé west-flamand Léon De Foere, fondateur de la revue *Le Spectateur belge*, l'était davantage<sup>12</sup>. Traditionaliste et ultramontain, admirateur du vicomte de Bonald, il regrettait l'Ancien Régime et avait soutenu l'opposition de l'évêque de Gand contre la nouvelle constitution, ce qui lui avait valu deux années de prison. On décèle toutefois chez lui aux alentours de 1820 l'amorce d'une certaine

<sup>11</sup> Cfr F. MEERT, *op. cit.*, pp. 242-243.

<sup>12</sup> Voir à son sujet le mémoire de licence (dactylographié) de Joseph VAN IN, *Priester De Foere en « Le Spectateur belge » (1815-1823)*, Louvain, 1959.

évolution. Une longue polémique, fort courtoise d'ailleurs, l'avait opposé au libéral Pierre-François Van Meenen, directeur de *L'Observateur*, au sujet de la tolérance. De Foere distinguait trois sortes de tolérance: la tolérance dogmatique, reconnaissant la même valeur à toutes les vérités, ce qui lui paraissait inacceptable (comme à Van Meenen, du reste); la tolérance civile, qui admet que les hérétiques de bonne foi puissent pratiquer leur religion sans subir de persécution; et la tolérance politique, qui met les différentes religions sur le même pied aux yeux de la loi. De Foere se déclarait partisan de la tolérance civile, au nom des sentiments de bonté et de miséricorde qui doivent animer les catholiques, mais il prônait l'intolérance politique, c.-à.-d. l'obligation pour l'Etat de favoriser la vraie religion au détriment des autres. Peu à peu cependant, les bonnes relations qu'il entretenait avec Van Meenen et qui finirent par devenir une réelle amitié, l'amènèrent à nuancer ses positions<sup>13</sup>. Il commença à séparer la défense du catholicisme de celle de l'Ancien Régime et à entrevoir les avantages d'un régime de séparation entre l'Eglise et l'Etat. S'il serait excessif de parler déjà, comme certains l'ont fait, d'une première manifestation de l'unionisme qui prendra corps à la fin des années 1820, il n'en reste pas moins qu'il y avait là l'amorce d'un rapprochement entre deux points de vue qui avaient longtemps semblé inconciliables. Il faut toutefois ajouter aussitôt que De Foere ne constituait encore, au début des années 20, qu'une exception parmi ses coreligionnaires. Adolphe Bartels notait à juste titre: « la tendance libérale de cette publication [*Le Spectateur belge*] suscitait autant de craintes dans une partie du clergé qu'elle inspirait de terreur au gouvernement »<sup>14</sup>.

Le grand tournant ne se produira que quelques années plus tard, à l'occasion de la campagne contre les arrêtés de Guillaume I<sup>er</sup> de 1825 relatifs à l'enseignement dans les séminaires. Comme il s'agit ici de faits bien connus, je me bornerai à un bref rappel<sup>15</sup>.

\*  
\*\*

La campagne contre les arrêtés de juin 1825 débuta en invoquant les droits de l'Eglise sur la formation de ses futurs ministres. Mais elle

<sup>13</sup> Sur cette évolution, voir J. BARTIER, *Aux sources de l'unionisme et du libéralisme: L'Observateur belge, 1815-1820*, dans *L'Eglise et l'Etat à l'époque contemporaine. Mélanges dédiés à la mémoire de Mgr Aloïs Simon*, Bruxelles, 1975, pp. 37-68.

<sup>14</sup> A. BARTELS, *op. cit.*, p. 15; cfr p. 22.

<sup>15</sup> Pour plus de détails voir H. HAAG, *Les origines du catholicisme libéral en Belgique*, Louvain, 1950, livres II et III, et A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. I, Wetteren, 1950, I<sup>re</sup> partie, chap. III et IV.

évolua rapidement dans un sens inattendu. Dès les dernières semaines de 1825, parlementaires et journalistes catholiques se mirent à invoquer de préférence les libertés constitutionnelles: c'est comme un prolongement naturel de la liberté d'opinion qu'on exige la liberté d'enseignement; c'est au nom de la liberté des cultes qu'on réclame l'indépendance de l'Eglise par rapport aux ingérences gouvernementales dans les nominations des dignitaires ecclésiastiques; et les publicistes découvrent dans la liberté de la presse la meilleure protection contre les tracasseries administratives dont sont victimes les auteurs catholiques.

En se plaçant sur ce terrain, les catholiques ne renoncent nullement à leurs principes, très différents de l'idéal des libéraux, qui visaient à une laïcisation de la société; mais, pour assurer la pénétration des valeurs chrétiennes dans la vie publique, ce qui demeure leur but constant, ils croient à présent plus réaliste de recourir à d'autres moyens qu'à ceux en usage sous l'Ancien Régime. On pourrait résumer comme suit leur point de vue: dans un régime parlementaire où nous aurions grâce aux libertés de l'enseignement et de la presse, pleine possibilité d'influencer les consciences, nous pouvons espérer acquérir légalement la prépondérance et construire alors nous-mêmes, par des lois votées à la majorité, une société chrétienne qu'on attendait jadis de la bienveillance d'un prince catholique.

Les avantages de la liberté commencèrent à être mis en lumière par les deux principaux journaux catholiques au cours de l'année 1826, très timidement encore par le *Courrier de la Meuse*, animé par le liégeois Pierre Kersten, de manière plus décidée par le *Catholique des Pays-Bas* de Gand, où Adolphe Bartels fait observer que, même sans la protection officielle, la vérité l'emportera toujours par la seule force de son rayonnement.

Tandis que s'amorçait cette évolution chez les catholiques, certains jeunes libéraux en vinrent à se dire qu'il était plus urgent de réagir contre les tendances à l'absolutisme du gouvernement royal que de chercher, par anticléricalisme, à étouffer l'Eglise à tout prix. Ils se mirent à envisager la possibilité d'offrir aux catholiques de s'unir en une vaste opposition sur la base suivante: nous renonçons à chercher à exclure l'Eglise de l'enseignement ou à contrôler son action en vue de limiter son influence sur la société: mais en contrepartie, vous renoncez à obtenir, par concordat ou autrement une situation privilégiée dans l'Etat et vous acceptez de revendiquer avec nous l'application intégrale des libertés modernes.

Dès le 1<sup>er</sup> novembre 1827, le *Courrier de la Meuse* acceptait la main tendue par le libéral Devaux et, au cours de l'année 1828, l'idée, partie de Liège, d'une union entre catholiques et libéraux sur la base d'une

revendication en commun des libertés constitutionnelles fit tache d'huile dans le pays sans rencontrer d'opposition de la part du clergé, surtout dans les Flandres. Plus réservées extérieurement, les autorités ecclésiastiques voient au fond d'un bon œil l'évolution de la situation, en dépit des mises en garde du délégué romain Cappaccini, effrayé par « l'alliance monstrueuse » des catholiques et des libéraux.

Dès la fin de 1828, les catholiques belges et leurs chefs sont donc acquis à l'« unionisme », c'est-à-dire à la tactique consistant à s'allier aux libéraux pour revendiquer sur la base des libertés modernes l'indépendance de l'Eglise et son droit à organiser un enseignement dépendant exclusivement d'elle. Peut-on dire qu'ils sont dès ce moment devenus « catholiques libéraux », devançant ainsi les théories que Lamennais et ses disciples devaient exposer deux ans plus tard dans l'*Avenir*? Ce serait simplifier les choses.

Jusqu'au début de 1829, l'unionisme n'avait été pour les catholiques belges qu'une simple tactique, une coalition momentanée dont on espérait retirer le maximum d'avantages; découverte empiriquement, elle ne devait rien à Lamennais. A partir de la publication des *Progrès de la Révolution*, qui eurent un « incroyable retentissement » (de Gerlache) en Belgique, les catholiques se sentirent pleinement rassurés en voyant un maître aussi réputé approuver leur manière d'agir et la donner même en exemple. On constate dès lors chez un certain nombre d'entre eux une évolution. Stimulés par les nouvelles publications de Lamennais et de ses disciples, plusieurs en viennent à considérer, eux aussi, le régime des libertés modernes comme le meilleur en soi. A la veille des journées de Septembre 1830, on peut dès lors distinguer plusieurs courants parmi les catholiques belges. Il y a désormais un groupe menaisien, nettement minoritaire, mais dont la ferveur va entraîner l'ensemble des catholiques et contribue à cimenter à nouveau l'union des catholiques et des libéraux, qui s'était quelque peu détendue au cours des mois précédents.

A côté de ces menaisiens, auxquels s'ajoutent d'autres catholiques libéraux qui sont plutôt des admirateurs des institutions anglaises — car l'influence de Lamennais ne fut pas exclusive —, on rencontre encore de nombreux conservateurs, qui ne sont unionistes que par nécessité, qui n'admettent pas du tout que l'alliance soit connaturelle entre le catholicisme et le libéralisme et qui, monarchistes loyaux, espèrent pouvoir en revenir bientôt à l'antique union du trône et de l'autel.

Entre les deux, se situe le groupe que Mgr Simon a baptisé « l'Ecole de Malines »; groupe restreint mais influent par suite du rôle prépondérant qu'occupe l'archevêque dans l'Eglise de Belgique et de la forte personnalité de son vicaire général Sterckx et du nouvel évêque de Liège Van Bommel, qui en sont les animateurs et dont les idées sont partagées

dans d'autres évêchés. En hommes réalistes, ils constatent qu'un retour à l'Ancien Régime n'est plus possible étant donnée l'évolution des esprits, et d'ailleurs peu souhaitable, vu que l'union intime entre l'Eglise et l'Etat a pour corollaire inévitable des interventions de ce dernier dans la vie ecclésiastique, lesquelles, l'expérience du dernier demi-siècle l'a montré, deviennent vite insupportables. L'indépendance respective des deux pouvoirs paraît donc préférable, avec pour conséquence la liberté reconnue à tous les cultes. Toutefois cette option en faveur de la liberté n'est pas faite au nom de la tendance menaisienne à la séparation totale et l'Ecole de Malines cherche à combiner les avantages du système libéral avec ceux de l'Ancien Régime, estimant, comme l'écrivait Van Bommel, qui pensait surtout à des subsides financiers, que « la liberté ne doit pas exclure la protection, ni la protection nuire à la liberté ».

Lorsqu'il fallut élaborer la constitution du nouvel Etat, une partie notable des élus catholiques, gagnés aux idées de Lamennais propagées par *l'Avenir*, très lu en Belgique, étaient assez disposés, avec un bel enthousiasme romantique, à faire confiance entière à la liberté. Par contre, l'Ecole de Malines, qui continuait à souhaiter une certaine protection de l'Eglise dans le cadre de la liberté des cultes, chercha à faire amender le premier projet de constitution dans ce sens. Elle lança en novembre une brochure très remarquée: *Considérations sur la liberté religieuse, par un unioniste*, appuyée un mois plus tard par une lettre de l'archevêque de Méan au président du Congrès national.

Cette lettre fut bien accueillie, parce qu'elle prouvait de manière quasi officielle que l'Eglise de Belgique renonçait de plein gré au système de la religion d'Etat et qu'elle acceptait franchement le point de vue de la liberté. Toutefois l'atmosphère du Congrès national était trop libérale — trop menaisienne en ce qui concerne les catholiques — pour que le programme tracé par la brochure et la lettre soit pleinement réalisé. Cependant, si l'Eglise n'obtint pas toutes les garanties qu'elle eût souhaitées, notamment pour les congrégations religieuses, la constitution votée le 7 février 1831 lui accorda une situation très avantageuse, qui lui donnait ses apaisements quant à l'essentiel: la liberté d'enseignement était assurée (art. 17) de même que la liberté d'association (art. 20), c'est-à-dire concrètement des congrégations religieuses; l'Etat continuait à assurer le paiement des traitements ecclésiastiques (art. 117); et surtout l'article 16 accordait à l'Eglise une indépendance telle que n'en connaissait à l'époque aucun autre pays catholique, puisqu'il interdisait en fait à l'Etat d'imposer ou même d'obtenir par concordat des conditions quelconques pour la nomination des évêques ou la publication des actes pontificaux.

Le prix consenti par l'Eglise pour obtenir ces avantages était l'acceptation officielle d'un régime constitutionnel basé sur les libertés modernes, ce régime dénoncé encore quinze ans plus tôt comme intrinsèquement pervers par la hiérarchie unanime appuyée par les théologiens. Pareille volte-face, qui témoigne du réalisme lucide des nouveaux responsables de l'Eglise de Belgique, n'alla pas sans susciter des remous. En Belgique d'abord, parmi les traditionalistes qui étaient loin d'avoir tous disparu et parmi lesquels se recruteront quelques années plus tard les militants de la campagne ultramontaine contre le libéralisme catholique qui se développera progressivement durant le troisième quart du siècle. Mais également à Rome, où l'on fut rapidement alerté par quelques ecclésiastiques sourcilleux. La suppression de tout statut privilégié pour l'Eglise catholique et surtout l'atmosphère libérale dans laquelle cette constitution avait été élaborée ne pouvaient manquer d'inquiéter le Saint-Siège, qui crut y voir « le manifeste de l'Ecole menaisienne ». Alerté de cette réaction, Mgr Sterckx, devenu dans l'entretemps vicaire capitulaire de Malines, composa un habile plaidoyer, où il soulignait notamment que si on avait renoncé au régime traditionnel de l'union entre les deux puissances, la séparation apparente n'était en fait pas complète. Ses explications n'étaient pas exemptes de quelque finasserie mais, placé au cœur du réel politico-religieux belge, il avait compris que ce *modus vivendi* était le seul viable et il espérait trouver dans l'Eglise de Belgique assez de prestige pour récupérer dans la pratique ce que l'on perdait en théorie. Il réussit en tout cas, grâce à cette intervention, qui fut appuyée par plusieurs jésuites, à écarter tout désaveu formel de la part du Saint-Siège. Par le fait même, la constitution belge qui continuerait à exister même après la dispersion de l'Ecole menaisienne, devait acquérir dans le développement ultérieur du libéralisme catholique une importance européenne, en constituant pour des années un véritable idéal aux yeux de nombreux catholiques qui se mirent bientôt à réclamer « la liberté comme en Belgique », « die Freiheit wie in Belgien », « la libertà come nel Belgio ».



## **PROPOS D'APRES COLLOQUE**



## Propos d'après colloque

En introduisant nos débats, Robert Joly nous montrait comment, dès l'âge patristique, s'est constitué l'arsenal idéologique de l'intolérance, puis comment, à l'époque moderne, s'élabore celui de la tolérance, pratiquement complet avec Pierre Bayle. Il est clair qu'à un moment donné on a commencé à mettre en cause la position augustinienne, clair aussi que celle-ci ne capitule pas devant le « tolérantisme », puisque nous la retrouvons, sans grands frais de mise à jour, jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle.

Une des communications présentées se réfère à des faits du XVI<sup>e</sup> siècle et nous montre comment le conflit se développe dans la « longue durée » (M.-Th. ISAAC). Cette longue durée correspond à ce qu'on appelle « l'âge confessionnel », qui commence avec la division de la chrétienté entre plusieurs Eglises rivales ; il recouvre des polémiques acharnées et des conflits sanglants, jusqu'à l'établissement par le pouvoir politique d'une coexistence acceptable, sinon toujours acceptée.

Somme toute, à l'origine de cette revision, il y a une crise confessionnelle qui a exacerbé les attitudes d'intolérance et où l'un ou plusieurs des frères ennemis ont cherché à mobiliser à leur profit le pouvoir laïc, amenant celui-ci à se donner une politique en matière religieuse.

Tantôt l'Etat va considérer que l'unité de foi et de pratique est partie intégrante de l'unité nationale et appliquer une intolérance radicale, comme c'est le cas en Espagne, au Portugal et dans certains territoires italiens.

A l'opposé, par-delà des formules de compromis, tel le *Religionsfriede* d'Augsbourg de 1555, on trouve des mesures de tolérance, plus ou moins étendues, effectives et durables. Pour ne parler que de la France, on peut mentionner l'*Edit de janvier* 1562, la *Paix de Monsieur* de 1576 et l'*Edit de Nantes* de 1598. On a pu voir, à la même époque, les différents projets élaborés aux Pays-Bas et voués à l'échec.

Un de nos collègues, malheureusement empêché, devait nous parler de la *Confédération de Varsovie* de 1573, la plus généreuse de toutes ces législations, puisqu'elle tolère, sur tout le territoire polonais, tous les cultes, sans aucune restriction dans les mesures d'application. Seul

parallèle, à ma connaissance, la *Declaration of Indulgence* de Jacques II en 1687, cas tout à fait particulier: le roi étant personnellement catholique et en même temps chef de l'Eglise anglicane, la tolérance généralisée apparaît comme la seule justification logique d'une situation qui ne l'est guère. Il est révélateur qu'une fois les Stuarts chassés, la politique de tolérance se trouve récupérée, mais en même temps tronquée, par le *Toleration Act* de Guillaume en 1689.

La Confédération de Varsovie fait exception encore sous un autre aspect; c'est qu'elle a été promulguée lors d'un interrègne, par une diète, sinon « démocratique », du moins « républicaine ».

En général, la Tolérance civile est le fait d'un pouvoir fort ou qui tend à se renforcer. On peut dire qu'elle fait partie du contentieux entre « les deux puissances » et qu'elle découle logiquement des premières théories affirmant l'autonomie du temporel et sa compétence exclusive dans sa sphère propre. La tolérance sera ainsi le fait de l'absolutisme. Si le lien entre les deux paraît aujourd'hui paradoxal, c'est parce que nous projetons fâcheusement dans le passé une polarité idéologique de la gauche et de la droite qui est de notre temps.

En réalité, le souverain absolu — qui n'est pas forcément monarchique — est parfaitement conséquent avec lui-même, puisqu'il se proclame « absous », c'est-à-dire affranchi de toute loi humaine autre que la sienne. Il se placera donc, dans son domaine, qui est le gouvernement matériel de la collectivité, au-dessus des partis et des Eglises, dont il refusera d'être désormais le bras séculier. Les problèmes de foi et de conscience vont se trouver progressivement refoulés vers le for intérieur.

Ainsi raisonnent, au XVI<sup>e</sup> siècle, les théoriciens de la souveraineté, les « Politiques », et, par excellence, Jean Bodin dans sa *République*, parue en 1576. Aucun jugement de valeur chez eux, mais un pragmatisme qui ressort de plusieurs des communications présentées ici: il s'agit de tolérer, pour les stabiliser, les Eglises déjà installées, jamais de laisser s'implanter des novateurs, ainsi qu'on l'a opportunément rappelé. Ainsi se trouve tranché le lien organique entre unité nationale et unité religieuse.

Cette vue empirique trouve aussitôt une confirmation tout aussi empirique: l'expérience montre que le pluralisme ne nuit nullement au maintien de l'Etat.

La montée du mercantilisme va fournir un argument parallèle: la tolérance est avantageuse pour la prospérité économique. Avancée déjà, on a pu le voir, par les orangistes du XVI<sup>e</sup> siècle, cette thèse sera adoptée d'abord dans des républiques marchandes comme la Hollande,

y compris dans celles dont le régime est en soi intolérant, comme Venise et Genève, auxquelles le monarchiste Bodin, on le notera, accorde une grande estime.

Cette tolérance à base mercantile sera bientôt adoptée dans des monarchies absolues comme l'Angleterre et, plus tardivement, la France. A vrai dire, elle ne résout en rien le problème global de la coexistence, car elle ne profite qu'à une infime minorité d'individus économiquement « intéressants » et dûment privilégiés, non aux humbles adhérents d'une foi et d'un culte minoritaires.

Ces facteurs politiques et économiques semblent déterminants. Le bon fonctionnement du pouvoir, la prospérité d'un pays sont des arguments qui se suffisent à eux-mêmes, sans faire appel à des justifications métapolitiques, qu'elles soient morales ou religieuses. Ces justifications vont venir d'ailleurs et constituer l'arsenal de la tolérance, destiné d'abord à la controverse, mais qui pourra, par la suite, être mobilisé par les politiques pour l'opposer aux résistances des Eglises.

\*  
\*\*

Cette argumentation se dégage peu à peu de l'évolution des idées. L'âge confessionnel est traversé par plusieurs courants qui ne sont ni concordants ni concomitants, mais constituent autant d'approches vers une société pluraliste.

Le christianisme humaniste, en position souvent ambiguë vis-à-vis des Eglises, s'assigne pour objectif de définir un consensus de tous les croyants. On peut y distinguer deux démarches en sens opposés.

L'humanisme du XV<sup>e</sup> siècle a des ambitions universalistes: la vérité de Dieu ne se limite pas au credo de l'Eglise — à l'époque encore unique —, elle recouvre aussi tout ce qu'il y a de bon dans le judaïsme, dans l'islam, dans le néoplatonisme. Ainsi, par syncrétisme, se dessine chez Marsile Ficin, chez Pic de la Mirandale, chez Nicolas de Cuse, un christianisme accueillant à tous les hommes. Il faudrait quand même préciser: à tous les intellectuels ouverts aux spéculations ésotériques.

Un autre courant humaniste, soucieux, surtout après l'éclatement de l'Eglise, de sauver l'union entre chrétiens, va, à l'inverse, s'orienter vers un resserrement du minimum imposé, de manière à délimiter une base acceptable pour tous. Erasme, puis les érasmiens, quelle que soit leur Eglise, prôneront le retour à la simplicité des sources chrétiennes, la limitation des définitions dogmatiques, la priorité d'une religion intérieure. Dans cette perspective, la persécution des hétérodoxes apparaît à la fois comme contraire à la charité et comme vouée à l'inefficacité.

Les Eglises du XVI<sup>e</sup> siècles ne sont pas tolérantes; tout au plus, découvrent-elles les bienfaits du pluralisme là où elles se trouvent minoritaires.

Des persécutions qu'ils ont pu subir en tant qu'hérétiques, les protestants ne tirent pas la leçon qui les dissuaderait d'être à leur tour persécuteurs. La « liberté du chrétien » proclamée par Luther est un concept purement théologique: le chrétien doit s'affranchir de la tyrannie des « œuvres », et la faculté donnée à chacun d'interpréter la Bible à la lumière de sa conscience individuelle rencontre bientôt ses limites.

La tolérance figurera seulement au programme de réformateurs plus ou moins marginaux, comme Denck et Schwenckfeld. Elle ne vise pas au consensus, mais à la légitimation de la dissidence comme telle. Trois orientations surtout paraissent intéressantes pour l'évolution ultérieure.

Les anabaptistes sont loin d'être toujours tolérants dans leur manière de croire et de vivre. Mais, en mettant l'accent sur l'autonomie totale de la communauté des purs croyants, ils en viennent à rejeter, au moins passivement, à la fois les autres Eglises et le pouvoir civil, nécessaire seulement aux impies. Ainsi cet exclusivisme religieux se trouve aller au devant de l'Etat, qu'il veut ignorer, en vue d'une séparation décisive des deux puissances.

Sébastien Franck professe, lui, le relativisme de la vérité religieuse. Dieu seul peut distinguer les vrais croyants et les trouver partout, fût-ce en dehors du christianisme. L'hérétique en soi n'existe pas: il est fabriqué par le jugement des hommes.

Enfin, Sébastien Castellion vise, comme Erasme, le consensus de tous les chrétiens, toutefois par une autre voie. Pour lui, la vérité est dans l'Écriture, mais éclairée par la raison. Car la raison n'a pas été pervertie par le péché originel; elle reste éclairée par la lumière primordiale que lui a conférée Dieu et ce qu'elle admet est précisément ce qui est commun à tous les hommes.

Ainsi voit-on cheminer, sous le déroulement des faits politiques qui nous concernent ici, des idées dont certaines se rattachent à des mouvements religieux. C'est ainsi que, pour la période que nous étudions, nous voyons émerger, en faveur de la tolérance, un courant janséniste (Ch. O'BRIEN).

A côté d'un rationalisme qui plonge ses racines dans l'exégèse et qu'illustrent, après Castellion, les sociniens, les arminiens, Bayle et Locke, il faut montrer, parfois chez les mêmes auteurs, une réflexion purement laïque sur la tolérance. Elle est axée sur un « droit naturel », détaché ici de toute prémisse théologique.

Hugo Grotius, pourtant lui-même croyant et théologien, s'interroge sur le rapport qui unit loi naturelle et loi divine et conclut à l'antériorité de la première: si un acte est bon, il l'est en lui-même et Dieu ne pourrait faire que ce qui est bon devint mauvais, et inversement. Or une base essentielle du droit naturel et peut-être la première, est le respect de la vie et des biens d'autrui, droit imprescriptible sur lequel rien ne peut prévaloir, sauf un autre droit de la nature.

La liberté d'opinion et d'expression devient ainsi un droit naturel fondamental et inaliénable de tout homme dans une société policée. C'est la voie que vont suivre Spinoza et les philosophes des Lumières.

Aujourd'hui peu de juristes accepteront de tabler sur un droit « naturel » et trouveront hasardeux d'y chercher le fondement des libertés. Celles-ci se dégagent des situations historiques et résultent bien plutôt de la codification positive d'un équilibre précaire, mais vital, entre des pressions antagonistes, comme le montre François PERIN. Même périmé à nos yeux, le concept de droit naturel n'en a pas moins joué son rôle.



Après ce retour, qu'on excusera, vers les idées en présence au cours de l'âge confessionnel, il est temps d'en revenir à Joseph II. Le despotisme éclairé, phase finale, rationalisée et moralisée de l'absolutisme, absorbe selon des proportions variables, les éléments qui viennent d'être sommairement définis :

- un pragmatisme politique et économique;
- une *Aufklärung* religieuse;
- un rationalisme laïcisé.

L'Empire habsbourgeois, dans sa composition disparate, constituait sans doute, pour un souverain « éclairé », mais peut-être insuffisamment astucieux, un champ d'expérience ingrat pour y faire l'épreuve de la tolérance. Faut-il s'étonner que l'édit de 1781 trouve une audience toute différente en Autriche et en Hongrie (E. Kovács et R.A. Horváth)? Qu'en Italie, plus qu'ailleurs, le débat se déplace vers le terrain des idées (D. Menozzi)? Qu'à l'étranger, le précédent viennois fournisse un modèle à des aspirations, puis à des mesures similaires (G. Weill)?

Il était dans la logique de notre colloque que le regard se porte surtout sur les Pays-Bas autrichiens. Des éclairages multiples ont dégagé le dit et le non-dit d'un débat complexe. Les idées exprimées par Neny montrent le souci d'adapter les instructions de Vienne à une situation locale (J. Vercauteren), que l'opposition exploite en sens con-

traire (J. ROEGERS). Quant à l'opinion publique, souvent invoquée dans les polémiques, elle est celle de milieux intellectuels, divisés comme il se doit (L. DHONDT).

Matériellement, on peut montrer, au vu des témoignages directs, que le problème concernait peu de personnes et que la solution apportée ne devait pas changer grand-chose à un *modus vivendi* déjà acquis (P. MAERTENS). Mais le problème véritable n'est pas là. En fait, il y a rupture entre, d'un côté, l'accoutumance précaire à la présence des autres, ainsi que l'exception octroyée arbitrairement à des privilégiés et, de l'autre, la consécration, toute limitée qu'elle soit, du droit à une existence légale. Ce sera parfois aussi le point de départ de la prospérité attendue (R.H. BODIN) et, dans tous les cas, un premier pas vers un fonctionnement laïc de la société (H. HASQUIN).

\*

\*\*

A la fin de ce mois, se réunira à Vienne un congrès de théologiens qui, sous le titre *Foi et Tolérance*, étudiera l'héritage théologique de l'*Aufklärung*. Comme plus d'une des communications de Mons l'a montré, les interférences entre les domaines considérés sont inévitables, parce que les frontières sont souvent floues, ce qui est encore la meilleure manière de n'être pas arbitraires.

Le problème que nous nous sommes posé est de nature politique: l'instauration difficile à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle d'une philosophie de gouvernement qui cesse d'établir entre les citoyens des discriminations liées à leurs convictions personnelles.

De nos jours — et du moins dans notre pays —, ce problème a cessé de se poser à propos d'appartenances religieuses. Mais nous savons pourtant qu'il n'a pas été éliminé comme tel et que d'autres sujets de discorde mobilisent des armes puisées aux mêmes arsenaux. Peut-être savons-nous mieux que nos ancêtres que l'intolérance est le produit de l'angoisse qui, face à tout dissidence, envahit le groupe dominant aussi bien que les minoritaires: la peur de perdre son identité. Sans doute, comme l'ont dit, au cours des débats, certains d'entre nous, la tolérance ne suffit-elle pas et n'est-elle qu'une étape vers ce qui doit être, plus radicalement et plus simplement, l'acceptation de l'autre.

Les vues de Joseph II et de ses conseillers, de ses partisans et de ses adversaires n'allaient pas si loin. Jusque dans le courant du XIX<sup>e</sup> siècle, le débat continuera dans les termes « avoir raison » et « avoir tort ». Et, quand on a raison, est-on, oui ou non, obligé de le faire reconnaître aux autres (R. AUBERT, M. CHAPPIN)?

Mais une étape est marquée. En dépit de ces débats quelque peu réchauffés, en dépit de l'échec relatif de Joseph II, on peut sans doute se hasarder à dire que l'âge confessionnel voit sa fin symboliquement marquée en cette année de l'Edit, où meurt un des derniers combattants de la tolérance. Lessing, et où paraît la *Critique de la raison pure*.

Roland CRAHAY



## Table des matières

<i>Introduction</i> : Comité d'organisation — Liste des participants — Programme . . . . .	7
PROPOS D'AVANT COLLOQUE: Robert JOLY . . . . .	15
LES TEXTES: <i>Toleranzpatent et Edits de Bruxelles</i> . . . . .	21
VIENNE . . . . .	31
— Elisabeth KOVÁCS, <i>Zur Genese des Toleranzediktes Josephs II. aus österreichischer Sicht</i> . . . . .	33
Résumé . . . . .	50
LES PAYS-BAS AUTRICHIENS . . . . .	53
— Paul MAERTENS, <i>La promulgation de l'Edit de Tolérance dans les Pays-Bas autrichiens: réactions et conséquences immédiates</i> . . . . .	55
— Jeroom VERCRUYSE, <i>Les réflexions du président de Neny sur la tolérance</i> . . . . .	63
— Jan ROEGIERS, <i>Les théologiens de Louvain contre l'Edit de Tolérance (1781-1782)</i> . . . . .	69
— Luc DHONDT, <i>La réception de l'Edit et de l'idée de Tolé- rance dans le comté de Flandre au début de l'époque jôséphine</i> . . . . .	79
— Hugh Robert BOUDIN, <i>L'Edit de Tolérance et ses implica- tions pour la communauté protestante d'Ostende</i> . . . . .	99
— Marie-Thérèse ISAAC, <i>L'opposition des Etats de Hainaut à la liberté religieuse en 1578 et en 1781</i> . . . . .	109
— Hervé HASQUIN, <i>La tolérance et la question du mariage</i> . . . . .	129

HONGRIE . . . . .	139
— Robert A. HORVÁTH, <i>L'Edit de Tolérance en Hongrie : histoire et appréciation critique</i> . . . . .	141
— Eva MARTONYI, <i>La vie intellectuelle en Hongrie à l'époque de Joseph II</i> . . . . .	153
ITALIE . . . . .	159
— Daniele MENOZZI, <i>Il dibattito sulla tolleranza nella chiesa italiana della seconda metà del Settecento</i> . . . . .	161
Résumé . . . . .	175
FRANCE . . . . .	181
— Charles H. O'BRIEN, <i>Jansenists and civil toleration in France, 1775-1778: Le Paige, Guidi and Robert de Saint- Vincent</i> . . . . .	183
Résumé . . . . .	194
— Georges WEILL, <i>Les lettres patentes de 1784 sur les juifs d'Alsace: tolérance ou despotisme éclairé?</i> . . . . .	201
ULTIMES DEBATS . . . . .	215
— Marcel CHAPPIN SJ, <i>Entre dogme et diplomatie: la Curie romaine et le problème de la tolérance civile à propos de la « Déclaration » de F.A. de Méan, 1817</i> . . . . .	217
— Roger AUBERT, « <i>La liberté comme en Belgique</i> »: <i>du Cardinal de Franckenberg au Cardinal Sterckx</i> . . . . .	235
PROPOS D'APRES COLLOQUE : Roland CRAHAY . . . . .	247
<i>Table des matières</i> . . . . .	257







## LA TOLERANCE CIVILE

Actes du Colloque international de Mons,  
septembre 1981,

publiés sous la direction de Roland CRAHAY.

---

Le 13 octobre 1781, Joseph II donne à Vienne son *Toleranzpatent*. Le 12 novembre, le Gouvernement général des Pays-Bas en communique aux autorités civiles et religieuses une version adaptée aux conditions locales.

Le colloque international réuni à Mons en septembre 1981 s'est attaché à analyser la genèse de cette législation, sa portée pour les Pays-Bas autrichiens, les réactions dans différents milieux d'opinion, les parallèles dans d'autres pays, les prolongements. Bref, il a voulu préciser la dimension historique de mesures « qui, sans examiner la croyance, ne considèrent dans l'homme que la qualité de citoyen ».

---

Contributions de Roger AUBERT (Louvain), Hugh Robert BOUDIN (Fac. Théol. Prot., Bruxelles), Marcel CHAPPIN (Grégorienne, Rome), Roland CRAHAY (Mons et Bruxelles), Luc DIENDT (Gent), Hervé HASQUIN (Bruxelles), Robert A. HORVÁTH (Szeged), Marie-Thérèse ISAAC (Mons), Robert JOLY (Mons et Bruxelles), Elisabeth KOVÁCS (Vienne), Paul MAERTENS (Leuven), Eva MARTONYI (Szeged), Daniele MENOZZI (Bologne), Charles O'BRIEN (Western Illinois), Jan ROEGIERS (Leuven), Jeroom VERCRUYSSSE (Brussel), Georges WEILL (Nanterre).

## **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. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

#### **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](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](mailto: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.