

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

DIERKENS Alain, éd., "L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875), Darwin, le Syllabus et leurs conséquences", in *Problèmes d'histoire des religions*, Volume 9, Editions de l'Université de Bruxelles, 1998.

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/>

Éditions de l'Université de Bruxelles

PROBLÈMES D'HISTOIRE DES RELIGIONS

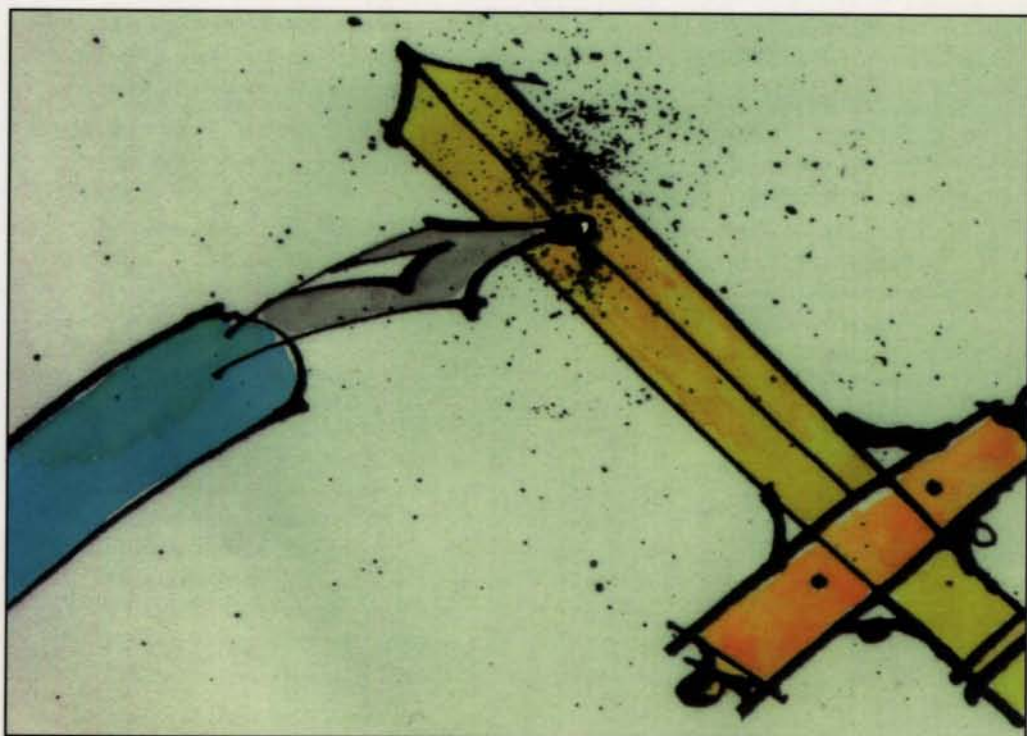
Édités par Alain Dierkens

9/1998

L'INTELLIGENTSIA EUROPÉENNE EN MUTATION

1850-1875

DARWIN, LE SYLLABUS ET LEURS CONSÉQUENCES



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

Comité directeur
Président : H. Hasquin
Vice-président : J. Marx
Secrétaire : A. Dierkens

Université libre de Bruxelles

Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'histoire
des religions**

**L'INTELLIGENTSIA EUROPÉENNE
EN MUTATION
1850-1875**

DARWIN, LE SYLLABUS ET LEURS CONSÉQUENCES

Actes du colloque organisé à l'Université libre de Bruxelles les
13 et 14 mars 1998 à l'initiative de l'Institut d'étude
des religions et de la laïcité et du Groupe de sociologie des
religions et de la laïcité (CNRS/EPHE)

Édités par Alain Dierkens

9/1998

Éditions de l'Université de Bruxelles

Dans la série "Problèmes d'histoire
du christianisme"

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther : mythe et réalité,
éd. Michèle Mat et Jacques Marx,
1984

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1987

18. Aspects de l'anticléricalisme
du Moyen Age à nos jours,
éd. Jacques Marx, 1988

19. Sainteté et martyre dans
les religions du livre,
éd. Jacques Marx, 1989

Dans la série "Problèmes d'histoire
des religions"

1. Religion et tabou sexuel,
éd. Jacques Marx, 1990

2. Apparitions et miracles,
éd. Alain Dierkens, 1991

3. Le libéralisme religieux,
éd. Alain Dierkens, 1992

4. Les courants antimaçonniques
hier et aujourd'hui,
éd. Alain Dierkens, 1993

5. Pluralisme religieux et laïcités dans
l'Union européenne,
éd. Alain Dierkens, 1994

6. Eugène Goblet d'Alviella, historien et
franc-maçon,
éd. Alain Dierkens, 1995

7. Le penseur, la violence, la religion,
éd. Alain Dierkens, 1996

8. L'antimachiavélisme, de la
Renaissance aux Lumières,
éd. Alain Dierkens, 1997

Note de l'éditeur

Alain DIERKENS

Le tome ix/1998 des *Problèmes d'histoire des religions* contient les actes d'un colloque international consacré à *L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875). Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*. Cette manifestation scientifique s'est tenue dans les locaux de la Nouvelle Bibliothèque de l'Université libre de Bruxelles les vendredi 13 et samedi 14 mars 1998. Fruit de la collaboration entre l'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'ULB, le Groupe de sociologie des religions et de la laïcité du CNRS et de l'Ecole pratique des hautes études (Paris), elle a bénéficié de subventions du Fonds national belge de la recherche scientifique et de la présidence de l'ULB. Cette collaboration s'inscrit dans le cadre d'un accord institutionnel entre ces institutions scientifiques, annoncé à l'occasion de la publication, dans les *Problèmes d'histoire des religions* v/1994, des actes d'un précédent colloque (*Pluralisme religieux et laïcité dans l'Union européenne*, 176 p.).

Le programme de la rencontre de 1998, centrée sur la Belgique et la France, a été conçu par Hervé Hasquin (IERL) et Jean Baubérot (GSRL), qui en présentent les grandes lignes dans l'*Avant-propos* du présent volume. Les séances ont été respectivement présidées par les professeurs Jean-Marie Sansterre, Hervé Savon, Jean-Luc Solère et Jean Stengers. Une table-ronde finale, présidée par Jean Baubérot, élargissait le thème des mutations culturelles et religieuses du troisième quart du XIX^e siècle à la situation contemporaine ; elle a donné lieu à des interventions structurées de Françoise Champion, Haroun Jamous, Jean Stengers et Hervé Savon et à des débats passionnés avec certains participants au colloque. On trouvera publiées ici, en épilogue, les réflexions de Françoise Champion et, en guise de conclusions, celles d'Hervé Savon.

De l'avis unanime, l'excellente atmosphère de convivialité, de sympathie et de confiance mutuelle fut propice à un travail scientifique particulièrement constructif.

Avant-propos

Jean BAUBÉROT et Hervé HASQUIN

La période 1850-1875 restera à jamais un tournant dans l'histoire des pays d'Occident à majorité catholique pour de multiples raisons. Elles vont des dernières séquelles de l'encyclique *Mirari vos* (1832) de Grégoire xvi condamnant le libéralisme religieux jusqu'à la proclamation du dogme de l'infailibilité pontificale (Concile de Vatican I) en passant par l'éradication progressive de la puissance temporelle de l'Eglise à la suite du Risorgimento et du processus d'unification de l'Italie et son corollaire, la disparition des Etats pontificaux.

Mais cette période est également ponctuée par deux événements qui, par leur importance, ébranlèrent fondamentalement les convictions de nombreux intellectuels catholiques et chrétiens, qu'ils soient d'opinion libérale ou socialiste. La publication par Darwin de *L'origine des espèces* (1859) mit sur rail les doctrines évolutionnistes et ruina progressivement le créationnisme déduit des Ecritures. Par ailleurs, la promulgation par Pie ix de l'encyclique *Quanta Cura* (8 décembre 1864) et du *Syllabus* ou catalogue des quatre-vingts erreurs du temps — c'était le refus des valeurs et des grandes libertés héritées du Siècle des Lumières — sema le trouble (c'est un euphémisme) chez bien des catholiques attachés aux libertés constitutionnelles, et *a fortiori* chez nombre de libéraux qui n'avaient déjà plus guère d'illusions sur la capacité de l'Eglise romaine à s'adapter à la modernité.

L'Institut d'étude des religions et de la laïcité de l'Université libre de Bruxelles, en collaboration avec le Groupe de sociologie des religions et de la laïcité du Centre national de la recherche scientifique et de l'Ecole pratique des hautes études (Sorbonne), a organisé les 13 et 14 mars 1998 un colloque international sur le thème *L'intelligentsia européenne en mutation (1850-1875). Darwin, le Syllabus et leurs conséquences*. Une quinzaine de spécialistes ont abordé l'ensemble de la problématique tant en ce qui concerne le monde catholique que le monde laïque, la franc-maçonnerie ainsi que la situation à la même époque au sein du protestantisme, du judaïsme et de l'Eglise orthodoxe.

Les thèmes abordés ont retrouvé une actualité brûlante à la fin du xx^e siècle. Si le pape Jean-Paul II a reconnu, le 23 octobre 1996, que les théories de Darwin étaient

« plus qu'une hypothèse », l'on sait qu'il combat avec vigueur plusieurs aspects de la modernité culturelle et éthique. D'autre part, le créationnisme a repris force et vigueur dans plusieurs Etats des Etats-Unis d'Amérique et il n'est pas complètement dépourvu de partisans en Europe même. Enfin, certains milieux religieux ont toujours de la peine, en cette fin du xx^e siècle, à accepter l'héritage laïque de la séparation de l'Etat et des Eglises.

De la conciliation à l'anticléricanisme militant : le *Grand Dictionnaire Universel* de Pierre Larousse

Jean BAUBÉROT

Contrairement à ce que l'on croit trop souvent, la morale laïque en France, sous la III^e République, n'est pas seulement une morale pour les enfants. Elle correspond à des croyances d'adultes. L'instituteur et l'institutrice sont persuadés de la valeur du discours moral qu'ils transmettent et ils peuvent donc l'enseigner avec conviction. De là un problème qui se pose en amont de la morale laïque scolaire ¹ : comment cette morale s'est-elle construite tout au long du XIX^e siècle ? J'émetts l'hypothèse qu'un des concepteurs de la morale laïque est Pierre Larousse, un instituteur devenu rapidement un auteur-éditeur. Son *Grand Dictionnaire Universel*, publié de 1866 à 1876 — à la fin du Second Empire et aux débuts de la III^e République — devient très rapidement un ouvrage de référence, un instrument de promotion culturelle de la nouvelle classe moyenne, notamment de ses couches « inférieures ». Il fut, pendant toute la fin du XIX^e siècle, un succès éditorial et nombre de ses notices servirent de documentation privilégiée aux journalistes pour écrire leurs articles et aux petits notables pour rédiger leurs discours. De manière directe et indirecte, le *Grand Dictionnaire Universel* influença les enseignants et les aida à préparer leurs leçons. Le succès de ce dictionnaire tient d'ailleurs, comme nous le verrons, autant à sa forme qu'à son contenu ².

1. Pierre Larousse, pédagogue conciliateur

Pierre Larousse est né à Toucy (Yonne), un bourg d'environ 2 000 habitants, en 1817. Ses grands-parents sont des paysans relativement aisés. Son père est charron-forgeron mais surtout, sa mère tient une auberge sur la route qui mène à la ville d'Auxerre. Non seulement Pierre Larousse a une mère qui travaille — ce qui lui donnera une vision de la « femme » plutôt progressiste — mais le métier qu'elle exerce la met en contact avec des gens fort divers. Parmi ses clients figurent des colporteurs. Ceux-ci parcourent le département en vendant des brochures et des livres à la partie alphabétisée de la population. On trouve de tout dans le sac du colporteur : histoires édifiantes et/ou pieuses, recettes de cuisine, conseils d'hygiène ou de médecine populaire, morceaux choisis d'auteurs des siècles passés — Montaigne,

Rabelais, La Fontaine... —, des philosophes du XVIII^e siècle — Voltaire, Rousseau, Diderot ... —, des pamphlets, des romans...

Certains colporteurs, contents des services de Madame Larousse, donnent à son fils des brochures et des ouvrages invendus. Ce dernier — qui fréquente l'école primaire de Toucy — se montre un boulimique de savoir et lit et relit avec passion tout ce que les colporteurs lui laissent. On en fera un instituteur ! On l'envoie même, non à l'Ecole Normale du département mais à celle, plus cotée, de Versailles, grâce à une bourse du Conseil Général de l'Yonne (1834-1838). Le Conseil Général sera peu récompensé de cette aide financière : Pierre Larousse ne sera instituteur à Toucy que pendant deux années (1838-1840). Il va ensuite à Paris vivre une vie d'étudiant pauvre et suit avec avidité les cours les plus divers (au Collège de France, à la Sorbonne, au Muséum...). Selon une expression qu'il revendiquera ensuite, il manifeste un « éclectisme littéraire », en refusant de se cantonner à une discipline ou à un système de pensée ³. Les cours auxquels il assiste représentent peut-être pour lui la continuation, plus approfondie, de la littérature de colportage. D'ailleurs il fréquente de nombreuses bibliothèques.

Pierre Larousse a, en fait, l'ambition de devenir l'instituteur des instituteurs. Comment ? En écrivant des brochures et des livres que les colporteurs diffuseront. Certains écrits sont assez techniques, notamment ses ouvrages de lexicologie et de lexicographie ⁴. De son expérience d'autodidacte, il a conclu qu'il faut apprendre la grammaire par la langue et non la langue par la grammaire. Selon le *Dictionnaire Pédagogique*, il exagérera cette méthode alors novatrice pour sacrifier « aux goûts de sa clientèle féminine » (*sic*) ⁵. Il me semble plus juste de dire que Pierre Larousse se situe dans la lignée de la littérature de colportage, non seulement parce qu'il n'a pas (trop) envie de se couper d'une clientèle populaire, mais aussi parce qu'un tel genre littéraire l'imprègne et que c'est à travers lui qu'il peut manifester son talent.

D'ailleurs, les brochures qu'il publie alors le montrent clairement : *Monographie du chien*, *Le mot de Cambronne*, *La femme sous tous ses aspects*, ainsi que des pièces de théâtre : *Le dîner de Pantalon ou le plat d'oreilles*, *Les quatre prunes*, *Taquinnet ou le panier de figues*, *Salsifis ou les inconvénients de la grandeur* ⁶.

Une des idées permanentes de Pierre Larousse consiste à vouloir instruire en amusant. A partir de 1858, il publie un bulletin intitulé *L'Ecole Normale. Journal de l'Enseignement pratique* qui propose aux instituteurs et aux institutrices une pédagogie active, voire quelque peu ludique. Ainsi on va raconter une petite histoire aux élèves en introduisant un élément qui la rend absurde. Ils devront dénicher l'erreur. Un exemple : saint François-Xavier a obtenu, sur une île déserte, la conversion de dix mille personnes par un seul sermon ⁷.

Editeur de ses publications, Pierre Larousse se tient alors, autant que faire se peut, à l'écart du conflit des deux France. Son anticonformisme — ainsi il vit maritalement — ne l'empêche pas d'aller à la messe chaque dimanche. Il réussit à atteindre un large public et rencontre un « succès croissant » auprès des congrégations enseignantes, surtout féminines ⁸. Celles-ci ne semblent en rien rebutées par tout ce qui différencie *L'Ecole Normale* d'une publication catholique militante. A une époque où culture générale et culture religieuse ne sont nullement dissociées et où l'école primaire publique comporte une instruction « morale et religieuse », Pierre Larousse confie à

des femmes — Anne Martin ou Clarisse de Juranville ⁹ — la rédaction des « cours d'histoire sainte », domaine habituellement sous emprise cléricale ¹⁰. Lui-même témoigne d'une religiosité éclectique, fruit de la diversité de ses lectures, qui emprunte aussi bien à Voltaire et Rousseau qu'à des prédicateurs alors en vogue comme l'abbé Félix ou à des moralistes catholiques comme l'abbé Baudin. Pierre Larousse apparaît très nettement, à cette époque, comme un « moyenneur », un conciliateur qui préfère bien davantage s'intéresser aux nouveautés pédagogiques et aux succès de ses publications qu'à prendre parti dans le conflit des deux France.

Mais ce conflit le rattrape et le courrier publié dans *l'Ecole Normale* en témoigne. D'abord des lecteurs anticléricaux lui reprochent d'avoir publié *in extenso* un sermon de l'abbé Félix (c'est à cause de son « style splendide » et de ses images « pompeuses », plaide Pierre Larousse). Ensuite, et de plus en plus, des catholiques intransigeants l'attaquent parce qu'il défend — et là avec une conviction qui montre qu'il n'est pas prêt à transiger sur ce qui lui semble essentiel ¹¹ — une tolérance qui leur paraît presque « anticatholique », en tout cas bien complaisante face à l'erreur. D'ailleurs quand *l'Ecole Normale* aborde des sujets moraux ou religieux, elle ne s'en tient pas à la seule tradition judéo-chrétienne. D'autres religions et mythologies se trouvent convoquées. Pour les détracteurs catholiques de Pierre Larousse, cela signifie que toutes les croyances sont mises sur le même plan. Pour lui, au contraire, il s'agit simplement du nécessaire éclectisme des connaissances. En cette époque de crispation catholique, bientôt marqué par la publication du *Syllabus* (décembre 1864), le succès de Pierre Larousse — à la moralité « douteuse » et à la religiosité quelque peu hétérodoxe — paraît inquiétant à certains catholiques qui veulent arriver à le réduire et vont ainsi finir par l'attaquer explicitement dans la presse (1863) ¹².

Pierre Larousse se trouve alors engagé dans une nouvelle aventure éditoriale qui représente un pari financier : la publication annoncée du *Grand Dictionnaire Universel*. Il prévoit quatre volumes *in-folio* de mille pages, ce qui le fait accuser de « gigantisme », de « mercantilisme ». Certains prétendent que ce n'est pas la peine de souscrire à ce projet car il ne sera jamais achevé (en fait vingt volumes seront publiés !). Victor Hugo lui prodigue alors un conseil qui, implicitement, le somme amicalement de choisir son camp : « Après tant de répertoires empreints de l'esprit rétrograde, donnez enfin à la magnifique *Encyclopédie* de Diderot un pendant plus complet (...). Pénétrez-vous de plus en plus de l'esprit nouveau ; éloignez-vous de ce vieux reste du passé et, sans nul doute, vous aurez la fortune et la gloire (...). Votre succès sera d'autant plus grand que votre union avec le siècle sera plus profonde » ¹³.

2. Pierre Larousse et l'anticléricalisme du *Grand Dictionnaire Universel*

Heurté par l'évolution dominante du catholicisme d'alors, par des attaques répétées dont il est l'objet, Pierre Larousse comprend qu'il ne peut plus compter sur un public issu des deux France et il choisit alors de rallier le camp anticlérical. Cela choque certains de ses amis. Après sa mort, un de ses collaborateurs parlera des « folies anticléricales de Pierre Larousse » auquel il sera, ajoute-t-il, « beaucoup pardonné car il avait un cœur gros comme cela » ¹⁴. Un biographe récent, par ailleurs fort élogieux sur l'homme et l'œuvre, manifeste une gêne analogue. Pierre Larousse déploie, écrit-il, « la moquerie et la verve du libre penseur militant. Son ouvrage est

un arsenal d'irreligion (...). Tous les coups sont bons. Pierre Larousse se fait l'écho complaisant des préjugés et des ragots de son temps. Souvent, en ce domaine, les pages du *Dictionnaire* volent bas »¹⁵.

Qu'est-ce à dire ? D'abord que Pierre Larousse, qui a maintenant de nombreux collaborateurs et informateurs¹⁶, publie le récit d'affaires diverses — notamment certaines affaires de mœurs — qui ont plus ou moins défrayé la chronique. Sont évoqués, par exemple, l'affaire du frère Léotade où des « désordres effroyables » rendraient clair, selon le *Grand Dictionnaire Universel*, que le viol et l'assassinat commis « ne pouvaient être attribués qu'à la brutalité de la continence forcée d'un religieux. Un débauché ordinaire, un laïque libertin s'y serait pris autrement » (« Léotade ») et le crime du curé Mingrat, suivi de ce commentaire : « Il vaut mieux envoyer sa fille à un soldat, à un hussard qui pourra réparer une faute qu'à un homme qui a fait vœu de chasteté » (« Mingrat »)¹⁷. Ensuite, dans plusieurs articles, se trouvent dénoncés soit « l'esprit clérical » (il va de pair avec la « raison bafouée (...), la liberté maudite, le despotisme exalté (...), la négation des conquêtes de la science moderne, la haine de la dignité humaine ») soit les « dogmes » (« Il n'y a point de dogme qui ne donne à ses croyants quelque absurdité à dévorer » ; les disputes sur l'eucharistie « attestent le degré d'aberration auquel les discussions théologiques peuvent réduire l'esprit humain »)¹⁸.

Les anecdotes parfois un peu scabreuses, les propos contre le cléricalisme ou le « dogme » prennent sens dans deux perspectives différentes. La première est la structure même du *Grand Dictionnaire Universel*. A l'extrême fin du siècle, la *Grande Encyclopédie*, qui se voudra un instrument savant de la bourgeoisie intellectuelle républicaine, ne se privera pas de propos condescendants : le *Grand Dictionnaire Universel*, écrit-elle, dut « à son caractère anecdotique et aux facilités qu'il offrait aux journalistes pour la rédaction de leurs chroniques, une vogue très grande. C'est encore un très amusant dictionnaire mais le manque de plan méthodique et de proportion entre les articles, l'absence presque complète d'esprit critique en rendent l'usage hasardeux pour les travailleurs »¹⁹.

Effectivement, suivant l'argent dont il dispose à ce moment-là, Pierre Larousse peut demander à plusieurs de ses collaborateurs une contribution sur le même mot. Payés à la ligne, ils ont intérêt à effectuer des digressions, voire parfois à compiler des notices ou des textes déjà existants. Pierre Larousse, ensuite, synthétise, élague, ajoute, modifie selon son humeur et sa propre perspective. Si l'argent est dépensé et que des rentrées substantielles tardent, alors les termes suivants peuvent ne plus être traités que par un collaborateur (ou deux) à qui on demandera, de plus, de faire court. Pierre Larousse, cependant, pourra en investissant de son temps, tripler ou quadrupler la longueur initiale si le sujet l'inspire ou lui semble important. Mais cette importance peut obéir à d'autres critères que ceux de la culture savante : ainsi la notice « Anecdote » rapporte environ deux cents... anecdotes. L'article « Citron » traite bien du fruit du citronnier, mais aussi de la biographie d'un Citron qui n'est autre que le chien des *Plaideurs*, successivement condamné puis absout par Dandin. L'humour peut également advenir de façon implicitement contestataire. Ainsi la notice « Médecin », après avoir retracé l'histoire de la profession et rendu hommage aux savants hommes de l'art qui se dévouent pour soigner leurs semblables, comporte

diverses historiettes amusantes et plutôt irrespectueuses où s'exprime même une certaine agressivité. L'une est particulièrement intéressante pour notre objet d'études : un médecin devient curé ; rien de plus normal : après avoir tué tant de patients, n'est-il pas juste qu'il les enterre ?

Il ne faudrait pas insister outre mesure sur cet aspect plaisant ou anecdotique. Quantitativement, le sérieux prédomine de très loin dans les vingt mille pages et plus du « Larousse ». Mais il serait absurde de minimiser la forme spécifique revêtue par le *Grand Dictionnaire Universel*, révélatrice de l'enracinement maintenu de Pierre Larousse dans la littérature populaire et de son souci de continuer à rencontrer son public à ce niveau. Et la polémique anticléricale, voire parfois antireligieuse du *Grand Dictionnaire Universel* doit être replacée dans ce contexte d'ensemble pour être appréciée avec justesse. Elle prend sens dans un mélange des genres.

S'il apparaît foisonnant, le *Grand Dictionnaire Universel* possède, cependant, une certaine unité. L'étude du contenu de soixante articles concernant des questions morales montre une conception tout à fait cohérente de l'histoire ²⁰. Celle-ci détermine la vision de la religion, au demeurant plus complexe que des propos à l'emporte-pièce pourraient d'abord le suggérer.

3. Une vision historique de la religion

Certains collaborateurs du *Grand Dictionnaire Universel* sont philosophiquement spiritualistes. L'orientation générale rattache, cependant, le dictionnaire à la mouvance positiviste ²¹. Pour Pierre Larousse, la différence majeure entre son entreprise et celle de Diderot concerne la mise en perspective historique. En présentant le *Grand Dictionnaire Universel*, il affirme que les différents thèmes et doctrines sont abordés avec un « esprit historique qui caractérise notre époque et qui a manqué aux philosophes du siècle précédent ». Il précise même dans l'article « Science » : « aujourd'hui l'histoire est devenue le foyer et le contrôle des sciences morales ». Désormais, elle doit être comme « la théologie (le) fut au Moyen Age, la reine et la modératrice des sciences ».

De façon cohérente, l'histoire apparaît divisée en trois périodes successives. Parfois implicite, cette périodisation est clairement indiquée dans l'article « Mœurs ». La première grande époque de l'humanité est celle des temps reculés des « peuplades primitives ». Le « climat (est) tout-puissant sur les mœurs (...) des sauvages ». Lors de l'époque suivante, le climat perd de « son influence à mesure que les hommes deviennent industriels, prévoyants, qu'ils amassent des provisions et inventent des arts ». Omniprésente auparavant, la « religion partage la déchéance de la nature » et « la forme politique (...) semble hériter de la nature et de la religion ». Elle exerce aujourd'hui « l'influence principale sur les mœurs ». Mais nous ne nous trouvons pas pour autant au terme de l'histoire ; une troisième période est commencée : « on peut entrevoir déjà une époque où les changements les plus considérables dans les habitudes générales (...) seront dus à la science ». La science, en effet, renouvellera, en même temps, « les conditions matérielles de l'existence » et « l'esprit et la conscience de tous », c'est-à-dire le matériel, le mental et le moral.

Reprenons, de façon un peu moins sommaire, les dominantes de chaque période. La première pourrait s'intituler l'époque des « âges farouches » où s'effectue, par la

religion, une maîtrise peu morale de la nature. Les mœurs sont déterminées par le climat car l'obtention de la nourriture dépend essentiellement d'une nature encore indomptée. Cela ne ressemble en rien à un « âge d'or ». Les êtres humains sont alors « rusés, voleurs, méchants ». Il n'existe ni paradis originel ni « vertu native » des « sauvages » et « les deux grandes ennemies, la philosophie et l'Eglise » ont « rivalisé d'ignorance » en traitant de ces matières et, par une « aberration malade », en demandant au passé la « véritable perfection de notre être » (article « Nature »).

L'homme primitif est une « brute ». Cela est dû à sa situation propre qui se caractérise par une « misère épouvantable » et par « l'insuffisance de moyens (...) pour lutter contre la nature » (*ibidem*). Or « singe perfectionné » (*ibidem*), l'être humain doit être placé « dans la série naturelle des êtres, en tête du règne animal » (« Homme »). En effet, contrairement aux (autres) animaux, « il est éminemment et indéfiniment perfectible » (*ibidem*). L'éducation lui permet de « s'élever de plus en plus au-dessus de sa condition première dans les voies de la moralité » (« Education »).

La religion n'a rien d'une mystification consciente inventée par quelques hommes dans le seul but d'asseoir leur domination. Au contraire, la vue des grands phénomènes de la nature a fait penser (alors) qu'il existait des « génies malfaisants (...) doués d'une puissance terrible ». L'homme primitif les a adorés « par le même sentiment instinctif qui porte l'enfant que son père corrige à se mettre à genoux et à demander grâce ». Au moment de cataclysmes, au début d'une guerre, lors de mariages et en vue d'une union féconde, on recherchait « le secours d'une puissance divine qui pût suppléer à la faiblesse humaine » et que l'on essayait de capter « au moyen de certains rites » (« Religion »).

Mais le prix à payer pour se concilier les dieux est cruel. Il faut offrir des « sacrifices humains » (« Sacrifices ») et le *Grand Dictionnaire Universel* rappelle que, dans l'Antiquité, le terme de « dévouement » désigne d'abord « l'acte religieux (...) par lequel un citoyen s'offrait ou était offert à une mort certaine pour faire retomber sur sa tête le malheur dont sa patrie était menacée » (« Dévouement »). Tout en pouvant être considérées, dans les conditions de l'époque, comme utiles pour détourner ou prévenir des maux, les religions primitives et les religions païennes antiques égarèrent donc les consciences.

En a-t-il été de même du christianisme ? Celui-ci appartient plutôt à la seconde période : celle de l'émancipation progressive de la religion et du progrès ambigu de la morale lié à l'organisation du politique. Le christianisme est né alors que la philosophie grecque a déjà produit certains « principes de morale dont la sagesse a fait (...) l'admiration de toutes les générations » (« Morale »). Quelle a été, alors, l'influence morale de la religion chrétienne ? Le *Grand Dictionnaire Universel* donne deux réponses un peu différentes.

Une influence morale essentiellement négative, nous disent plusieurs passages du dictionnaire. Les débuts de la chrétienté gardent encore « le fonds (moral) laborieusement créé par la philosophie (...) ; mais plus on s'éloigne du foyer des lumières, plus l'ombre s'épaissit (...), la morale se pervertit. Le devoir se réduit à quelques pratiques superstitieuses : des crimes imaginaires ²² sont mis au rang de crimes réels » (« Education »). Les « tendances outrées » de la morale chrétienne

furent vécues « dans le silence mystique des cloîtres », en marge de la société ; une société où, par contre, « les mœurs deviennent féroces ». Bref, pendant toute la période de la chrétienté, le progrès moral n'est en rien dû à la religion. On assiste, au contraire, au développement de l'influence du prêtre et du dogme. Certes, « le protestantisme découronne la caste sacerdotale » ; cela est dû surtout au fait que « la raison et la science, servies par l'imprimerie, (...) y tarissent la sève religieuse, font prédominer l'esprit d'examen et de réflexion sur la spontanéité mystique » (« Culte ») ²³.

D'autres passages du *Grand Dictionnaire Universel* apportent une réponse plus nuancée. Bien sûr, les philosophes grecs ont « approfondi les principes de la morale », mais — de son côté — le peuple hébreu s'est constitué une religion d'un « caractère essentiellement moral ». Le christianisme s'est inscrit dans cette lignée en remplaçant les dieux païens dont les actes « étaient souvent en opposition flagrante avec les prescriptions de la morale » par « un Dieu unique, souverainement juste et bon ». En insistant sur la charité, le christianisme a, par ailleurs, « contribué plus ou moins à détourner du crime et du vice » ceux qui ne possédaient pas trop de « passions brutales » (« Religion »). Cependant « l'utilité morale de la religion devient à peu près nulle » quand « la foi s'est éteinte chez un grand nombre » et apparaît « terne et molle chez tous les autres » (*ibidem*).

En fait, pour Pierre Larousse et ses collaborateurs, le moteur du progrès moral a été, jusqu'au XIX^e siècle, la capacité des hommes à s'organiser en sociétés politiques : « un peuple (...) peut périr, mais de ses débris naissent des nations mieux organisées politiquement et moralement » (« Progrès »). Cette marche de l'humanité n'est ni douce ni tranquille. Elle peut prendre la forme de la guerre, « honte de l'humanité » qui ne s'éloignera de sa « barbarie primitive » qu'en assurant « pour toujours le règne de la paix ». Pourtant la guerre peut être « quelquefois utile ». En règle générale, lorsque « deux civilisations se heurtent sur le champ de bataille, c'est la plus avancée qui doit l'emporter et son triomphe est légitime ». De ce point de vue, on a même pu dire que la « guerre est sainte puisqu'elle est un instrument indispensable de civilisation » (« Guerre »).

Le politique apparaît donc ambivalent : il peut favoriser le progrès moral par des moyens fort peu moraux. Un tournant, cependant, est advenu avec la Révolution française qui a introduit « efficacement dans le monde le principe de la solidarité universelle, dont le triomphe définitif n'est plus qu'une question de temps » (« Devoir »).

Pour l'heure, néanmoins, le terme de la marche de l'humanité vers sa moralisation n'est pas atteint. La religion s'est manifestée pendant des siècles par le pouvoir de l'Eglise. Le développement de la sphère politique a été le corollaire de l'importance prise par le pouvoir de l'Etat. Mais lors de la Révolution, ce ne sont pas deux mais « trois adversaires » qui se sont affrontés : « L'Eglise, l'Etat, la liberté » et, pour cette dernière, il s'agit de former « non des croyants ni des citoyens seulement mais des hommes » (« Education »). L'action morale libre suppose une autolimitation du politique, mouvement même de la démocratie. Seulement, si la démocratie est réalisée dans ses « principes », elle est « souvent escamotée dans ses conséquences » (« Démocratie ») ²⁴.

Un des problèmes majeurs consiste à concilier deux valeurs antagonistes et pourtant toutes deux aussi nécessaires : la liberté et l'autorité. La liberté est précieuse, indispensable. Sans l'autorité, elle peut conduire à « briser le lien social ». L'autorité est donc indispensable mais elle risque toujours de nuire à la liberté (« Liberté »). Comment briser ce cercle infernal ? En développant une forme d'autorité qui ne s'impose que par la puissance de la vérité. La science est une autorité libératrice : « c'est par la liberté que l'homme arrive au complet développement de ses facultés (...), c'est par la science qu'il arrive à se débarrasser des préjugés, des entraves de toutes sortes, qu'il dompte la nature, qu'il est conduit à l'idée du vrai. Liberté et science, tels sont les deux termes de tout progrès » (« Progrès »). Et pour que la science puisse exercer sa bénéfique influence, il faut qu'elle soit diffusée, c'est-à-dire que l'on verse « à flots sur la tête du peuple l'instruction, son véritable baptême » (« Devoirs »). Larousse souhaite un enseignement non seulement laïque mais autonome à l'égard de l'Etat. Il voudrait, d'autre part, que l'instruction soit obligatoire et gratuite à tous les degrés pour tous ceux qui en sont capables ²⁵ (« Instruction »).

Ainsi, après la phase où le combat pour dominer la nature s'effectue sous l'égide oppressive et inefficace de la religion, après la phase dominée par le politique (plus efficace mais, par certains côtés, également oppresseur), arrive le temps de la science où la « marche du genre humain (va) vers sa perfection et son bonheur » (« Progrès »). Est-ce bientôt le *happy-end* inéluctable ? Pas vraiment et, en contrepoint de cet optimisme ²⁶, le *Grand Dictionnaire Universel* est traversé par une double inquiétude : une inquiétude conjoncturelle et une inquiétude plus structurelle.

La conjoncture politique des années de rédaction du *Grand Dictionnaire Universel*, et surtout celle du début des années 1870, est assez lourde de menaces : le politique, au lieu de favoriser la science et l'instruction, peut faire alliance avec la religion pour « abaisser les âmes et étouffer la liberté de penser » (« Instruction »).

Ensuite, et de façon plus structurelle, si la religion est déjà en principe vaincue — ce qui permet de considérer sereinement son rôle positif dans l'histoire ²⁷ — elle ne l'est, en fait, pas encore tout à fait et reste un adversaire toujours redoutable : « bien des esprits, définitivement dégagés des liens du dogme, demeurent des esclaves volontaires de la morale chrétienne » (« Morale »). La figure du « clérical » ressemble au « génie des contes orientaux » : sortant de sa petite boîte, ce génie paraît minuscule, peu dangereux. Pourtant, il est capable, très rapidement, de grandir « jusqu'au ciel », de couvrir « la terre de son ombre ». Quitte à rentrer aussitôt dans sa boîte si le temps devient mauvais pour lui. Mais laissez « la moindre fissure » dans la fermeture de la boîte et vous pouvez être certain que le « subtil génie s'en échappera de nouveau » (« Clérical »).

Cela n'est pas seulement dû à sa malignité : le combat contre la nature est permanent, « une résistance de chaque instant est à opposer aux éléments ». Sans doute la volonté se retrempe à cet exercice. La vie n'en est pas moins une « douleur continuelle » dont l'objet s'appelle « le mal » (« Mal »). De même, si l'être humain est « indéfiniment perfectible », si l'humanité marche toujours en avant, cela veut dire aussi que le but n'est jamais réellement atteint, qu'il existe toujours un écart entre le regard qui porte plus loin et l'endroit où l'on en est. Ainsi l'âme humaine « n'est point

assouvie et souffre de cette privation ». L'individu atténue alors cette souffrance par l'habitude, la répétition : là est le « secret de l'empire que les religions positives parviennent à exercer sur les nations (...). Elles ont un idéal qu'elles réalisent comme elles le peuvent. Elles approprient à cet idéal une éducation conforme et vivent sur des habitudes » (« Mal »). Et si la religion est ce qui permet de combler, même de façon illusoire ou répétitive, l'écart entre l'horizon et le lieu où l'on marche, ce qui permet aussi de ne pas être saisi de vertige ou de douleur face à « l'indéfiniment », alors elle ne risque guère de disparaître prochainement.

Il faut donc que la science se réapproprie le sens du « surnaturel », c'est-à-dire de ce qui est « au-dessus de la nature actuelle de l'homme à un moment donné de son histoire » (« Religion »). Il faut donc, au bout du compte, croire en la science et à son « espérance ». Elle nous montre que « loin de marcher à reculons, l'humanité a toujours marché en avant ; que les accidents de l'humanité ne sont que des accidents insignifiants dans la durée des temps » (« Nature »).

A travers, parfois, la forme de la littérature populaire, le *Grand Dictionnaire Universel* témoigne de l'évolution de Pierre Larousse, d'abord conciliateur, ensuite devenu anticlérical, et qui tente une saisie d'ensemble de l'histoire de l'humanité en y intégrant ses aspects dramatiques et en cherchant à y insuffler ce qu'il appelle une « espérance nouvelle ».

Notes

¹ Que j'ai étudié dans *La morale laïque contre l'ordre moral*, Paris, Seuil, 1997, ouvrage qui comporte un chapitre sur Pierre Larousse (p. 27-44).

² Pour une présentation très complète de ce « monument » qu'est le *Grand Dictionnaire Universel* (20 700 pages, près de 500 millions de signes), voir J.-Y. MOLLIER et P. ORY (éd.), *Pierre Larousse et son temps*, Paris, Larousse, 1996.

³ Même accompagné de « littéraire », le terme d'éclectisme est significatif car il connotait le spiritualisme de Victor Cousin et de ses amis. Or, sous le Second Empire (c'est-à-dire au moment où Pierre Larousse utilise cette expression), certains accusaient l'éclectisme d'avoir multiplié les avances au clergé catholique et de vouloir, à tout prix, concilier les inconciliables.

⁴ Par exemple, P. LAROUSSE, *Lexicologie des écoles primaires*, Paris, Larousse, 1849.

⁵ B. BERGER, « Pierre Larousse », dans *Dictionnaire Pédagogique*, Paris, 1886.

⁶ Publications effectuées sous le Second Empire.

⁷ De même, Pierre Larousse tente de trouver des formes divertissantes de mathématiques.

⁸ Comme les religieuses de la Doctrine chrétienne. Sur le développement des congrégations féminines enseignantes, voir Cl. LANGLOIS, *Le catholicisme au féminin. Les congrégations françaises à supérieure générale au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 1984.

⁹ Cette dernière sera l'auteur, en 1882, d'un manuel conforme au programme de l'école laïque tout en étant imprégné du respect de Dieu.

¹⁰ Les instituteurs et institutrices n'étant alors, dans les écoles publiques, que des répétiteurs de ce cours.

¹¹ Et cela n'est pas un hasard : il y a une congruence forte entre l'attachement de P. Larousse à la tolérance et son « éclectisme littéraire ».

¹² Sur ces polémiques, voir *La morale laïque...*, *op. cit.*, p. 34-41.

¹³ V. HUGO, *L'Illustration*, 2 juillet 1864.

¹⁴ Ad. RAUT, cité par A. RÉTIF, *Pierre Larousse et son œuvre*, Paris, Larousse, 1975, p. 258.

¹⁵ A. RÉTIF, *Pierre Larousse*, *op. cit.*, p. 226.

¹⁶ A côté d'informateurs multiples, P. Larousse a eu, pour le *Grand Dictionnaire Universel*, des collaborateurs occasionnels illustres comme A. France, Eug. Boutmy, F. Buisson, G. Flourens, L. Liard, A. Naquet, J. Vallès (bien payé mais souvent censuré !) et des collaborateurs réguliers comme sa compagne (qu'il épouse en 1872) Suzanne Caubel, son neveu, filleul et presque fils substitutif Jules Hollier ainsi que le journaliste Alfred-Joseph Deberlé, Louis Combes (qui serait le véritable inventeur de la formule « le cléricisme, voilà l'ennemi ») et son ancien élève, le philosophe néo-kantien François Pillon.

¹⁷ Dans la perspective du *Grand Dictionnaire Universel*, l'important est donc moins ces viols et ces crimes en eux-mêmes que le fait qu'ils seraient induits par une continence forcée antinaturelle et découleraient presque logiquement de la condition religieuse de leurs auteurs.

¹⁸ Articles « Clérical », « Dogme », « Consécration des espèces » ; l'article « Christianisme » polémique contre différents dogmes tels que la Trinité, l'Incarnation, le Pêché originel, la Rédemption. Sur ces sujets voir J. LALOUE, « Libre pensée et anticléricalisme », dans J.-Y. MOLLIER et P. ORY (éd.), *Pierre Larousse*, *op. cit.*, p. 283-300.

¹⁹ M. BERTHELOT et al. (éd.), *La Grande Encyclopédie*, Paris (s.d.), A.M.B. : « Encyclopédie », t. xv, p. 1013.

²⁰ La morale dans ses rapports avec la religion et la politique, voir J. BAUBÉROT, « Le moraliste », dans J.-Y. MOLLIER et P. ORY (éd.), *Pierre Larousse*, *op. cit.*, p. 113-130.

²¹ Nous prenons ces termes de « spiritualisme » et de « positivisme » dans un sens très large, pour caractériser deux types d'ensembles philosophiques. Dans un sens plus strict, P. Larousse n'est pas véritablement un adepte du positivisme et le *Grand Dictionnaire Universel* donne du mouvement positiviste une « présentation assez ambivalente », qualifiant sa doctrine de « puissante et vivace » mais émettant de nombreuses et parfois sévères réserves ; voir A. PETIT, « Le positivisme », dans J.-Y. MOLLIER et P. ORY (éd.), *Pierre Larousse*, *op. cit.*, p. 265-282.

²² « Crimes imaginaires », P. Larousse reprend là l'expression célèbre de Lepelletier de Saint-Fargeau dans son rapport sur la réforme du Code criminel en 1791.

²³ Et le protestantisme du XIX^e siècle apparaît à P. Larousse divisé entre un protestantisme orthodoxe que « la logique devrait conduire au pied de l'autorité catholique » et un protestantisme libéral « qui repousse le joug de toute dogmatique et qui (...) se confond de plus en plus avec le rationalisme » (« Christianisme »).

²⁴ C'est à la fois, chez Larousse, une position de fond et, dans le cas précis, de circonstance : l'article « Démocratie » est rédigé avant la fin du Second Empire.

²⁵ Projet, affirme-t-il lui-même, plus audacieux que celui préconisé, au même moment, par la Ligue de l'Enseignement.

²⁶ Optimisme qu'il ne faudrait pas qualifier trop vite de « naïf » : Eugen Weber montre qu'à la fin du XIX^e siècle, il y avait différentes raisons qui permettaient de penser que le siècle avait apporté une « amélioration globale » et que cela allait continuer (E. WEBER, *Fin de siècle, La France à la fin du XIX^e siècle*, édition française, Paris, Fayard, 1986).

²⁷ « Le christianisme, la dernière et la plus parfaite des religions, s'en va, emportant avec lui les fables qui nous ont bercés et les symboles qui nous ont consolés (...). En voyant la vie abandonner ce merveilleux organisme, on oublie les maux qu'il a causés pour ne se souvenir que de ses bienfaits » (« Christianisme »).

Du religieux au laïque : la conjoncture réformatrice dans le judaïsme et le protestantisme

(France et Belgique, 1860-1870)

Patrick CABANEL

Claude Langlois a parlé de « conjoncture miraculaire » à propos du catholicisme français des années 1830-1840. Qu'il me soit permis de lui emprunter la formule et de parler d'une conjoncture réformatrice dans le protestantisme et le judaïsme, français et belges, des années 1860. Des courants libéraux se développent dans l'une et l'autre de ces minorités religieuses, des livres déclenchent de petits scandales, à la façon de la *Vie de Jésus* au sein du catholicisme, des ponts sont jetés au nom d'alliances religieuses qui se veulent universelles. Cette intense fermentation religieuse et philosophique débouche globalement sur un échec, rapide et violent dans le cas du protestantisme : les réformateurs n'ont pas réussi à conquérir les consistoires. Mais, au delà, se profilent d'étonnantes réussites : pédagogique et politique, au sein de la jeune Troisième République ; religieuse aussi, peut-être, dans la mesure où les libéraux des années 1860 sont les premiers à approcher cette « religion laïque », cette « libre-croyance » que désireront pour la France plusieurs des fondateurs du régime républicain, non sans quelque succès. Ainsi, à travers des querelles internes, des revues confidentielles mais de grande tenue, des trajectoires étonnantes mais significatives, ce surgissement annoncé du (mono)théisme dans la France des apparitions mariales permet de reparcourir un tournant de son histoire religieuse, intellectuelle et politique, à l'aube de la République.

1. Paris-Bruxelles, allers-retours

On est frappé, tout d'abord, par le parallèle d'expériences, décisives pour la modernité politique et religieuse, menées à Bruxelles et à Paris. Sans doute l'identité des problèmes — instaurer la démocratie dans un pays fondamentalement catholique — explique-t-elle ces rencontres, même si, à partir des années 1880, les majorités en place à Paris et Bruxelles sont de sens radicalement opposé, cléricale ici, laïque là. Inutile de s'appesantir sur des épisodes centraux, mais bien connus : le séjour de Quinet à Bruxelles, de 1852 à 1858 (Quinet sera ensuite, depuis Veytaux, en Suisse romande, le véritable parrain de Ferdinand Buisson, que nous retrouverons) ; la fondation des deux Ligues de l'enseignement et la laïcisation des Grands

Orients : l'une et l'autre interviennent d'abord à Bruxelles, puis, quelques années plus tard, à Paris. Il en sera de même, remarquons-le sans insister, pour la fondation de la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (1924 en Belgique, 1926 en France) ¹.

Dans l'histoire des libéralismes religieux, les liens et les trajets entre les deux pays sont plus riches et plus complexes, et méritent d'autant plus d'être retracés qu'ils révèlent combien cette histoire est européenne, la Hollande et l'Allemagne participant également au débat. Deux Français, chefs de file du libéralisme religieux, œuvrent en effet longuement en Belgique. Théophile Bost (1828-1910), un des dix fils du célèbre Ami Bost, ce Suisse fondateur d'une exceptionnelle dynastie pastorale française, devient en 1858 le pasteur de l'église réformée de Hodimont-Verviers ; il la dessert jusqu'en 1880. Ultralibéral, Th. Bost a enseigné quelque temps dans l'institution parisienne Duplessis-Mornay, fondée par deux autres pasteurs libéraux, Félix Pécaut et Mathieu-Jules Gaufrès, et collaboré à deux périodiques phares du protestantisme libéral français, la *Revue de théologie* de Strasbourg et *Le disciple de Jésus-Christ* (Paris). En 1865, Bost publie un petit livre très remarqué, pour son parfum de scandale aux yeux des orthodoxes, *Le protestantisme libéral*. En 1869, il donne des prédications, après Pécaut et Jules Steeg, à Neuchâtel, en Suisse, où un jeune agrégé de philosophie, Ferdinand Buisson, cherche à fonder une église chrétienne libérale. Ces noms, Pécaut, Gaufrès, Steeg, Buisson, que les historiens français sont en train de redécouvrir, s'illustreront plus tard autour de Jules Ferry, dans la fondation de l'école laïque. En 1871, la défaite de son pays incite Bost à rédiger *Le réveil de la France*, un essai dans le goût de celui que publie peu après Emile de Laveleye. En 1882, enfin, un premier volume de ses conférences est publié sous le titre *Du véritable honneur*, avec une préface du comte Goblet d'Alviella. Nous allons retrouver ces deux penseurs belges.

Signalons auparavant un second Français dont les responsabilités religieuses sont importantes en Belgique : le rabbin Elie-Aristide Astruc (1831-1905), d'origine bordelaise, est d'abord aumônier de lycées parisiens ; en 1860, il est au nombre des six fondateurs de l'Alliance israélite universelle. En 1865, selon la *Biographie Nationale* (belge), il refuse les fonctions de grand rabbin de France pour n'avoir pas à renoncer à ses idées libérales. Il est alors élu grand rabbin de Belgique et s'installe à Bruxelles. Membre du comité bruxellois de la Ligue de l'Enseignement, il contribue à la création d'écoles laïques dans le pays. En 1879, il rentre en France, pour mener à Paris une carrière de publiciste (il retrouve le grand rabbinat, à Bayonne, de 1887 à 1891) ². Il publie dans des revues françaises importantes, telles que la *Revue pédagogique*, la *Revue politique et littéraire* (dite *Revue Bleue*), la *Nouvelle Revue*, et, à Bruxelles, la *Revue de Belgique*. En 1869, il publie une *Histoire abrégée des Juifs et de leurs croyances* qui rencontre un écho certain, à la mesure de la polémique que le petit livre déclenche dans la presse israélite, les orthodoxes critiquant sèchement un ouvrage soucieux d'historiciser le récit biblique ³.

Si deux figures marquantes du protestantisme et du judaïsme belges dans les années 1860-1870 sont ainsi des Français, restés par ailleurs très actifs sur la scène intellectuelle de leur pays, ce dernier se montre attentif, en retour, à deux intellectuels belges, Emile de Laveleye et Goblet d'Alviella. Je n'insisterai pas sur ce dernier, auquel les *Problèmes d'histoire des religions* ont consacré récemment un riche

volume ⁴, et dont j'ai tenté de montrer ailleurs combien il est impliqué dans l'institutionnalisation, à Paris et en Europe, de 1879 à 1885 et au-delà, de « sciences religieuses » indépendantes des Eglises : Goblet d'Alviella devient en 1884 à l'Université libre de Bruxelles ce que l'ex-pasteur Albert Réville ou l'ancien professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris, Maurice Vernes, sont au Collège de France et à la Cinquième section de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes ⁵. Emile de Laveleye, qu'il est inutile de présenter à un public belge, a été beaucoup médité à Paris dans les années 1870 : paru au lendemain de la défaite française face à la Prusse, son *De l'avenir des peuples catholiques. Etude d'économie sociale* (1875), qui concluait à la supériorité des peuples protestants, et à la nécessité pour la France ou la Belgique de passer au protestantisme pour rester dans la course à la modernité et implanter durablement la démocratie, a exercé une influence réelle. Laveleye s'était personnellement converti au protestantisme, tout comme Goblet d'Alviella (dont le curieux roman à thèse sur le sujet, *Partie perdue*, publié en 1877 chez l'éditeur protestant de Paris, Sandoz et Fischbacher, n'est pas passé inaperçu), ce qui surprend d'autant moins l'historien français que de grands républicains, comme Jules Favre ou Charles Renouvier, en faisaient autant au même moment ⁶. Ici encore, l'axe Paris-Bruxelles fonctionne parfaitement, jusqu'à ce que les situations s'inversent dans les deux pays, avec la victoire de la droite catholique en Belgique, et l'accueil massif que Wallonie et Flandre offriront à partir de 1901 aux congrégations religieuses expulsées ou parties de la France combiste. Cet axe n'est, du reste, qu'un fragment d'une route européenne du libéralisme religieux, qui passe, pour ce qui est du protestantisme, par Strasbourg (la porte de la France sur l'Allemagne en matière théologique et intellectuelle) et par Rotterdam, Amsterdam, Leyde et La Haye.

2. Les années 1860 : parfum de monothéisme et « alliancisme » judéo-protestant

Des proximités géographiques, il convient maintenant de passer aux proximités théologiques entre le libéralisme protestant et le libéralisme juif. Risquons une périodisation un peu fine, sur deux décennies passablement chargées : de 1864 à 1869, avec un point d'orgue en 1865, fleurit le temps des alliances religieuses et de l'appel à un retour au monothéisme. En 1869-1870, avec Buisson et Astruc, les leaders libéraux franchissent un pas « technique » majeur en plaidant pour une laïcisation de l'histoire sainte, selon leur expression. C'est ensuite le reflux, discret pour un Astruc, violent pour les protestants libéraux ; mais en 1879-1881, les perdants de la veille renouvellent leur entreprise et parviennent à conquérir dans la société civile ce qu'ils renoncent désormais à demander à leur communauté religieuse d'origine. Chronologie et problématiques voisines, lectures croisées, rencontres et invitations, campagnes communes : protestants et juifs écrivent là une riche page de destins en miroir. Ce n'est pas encore le complot judéo-protestant dénoncé par les antiprotestants et les maurrassiens à la fin du siècle, mais c'est une première vraie rencontre, d'autant plus intéressante qu'elle se situe non pas sur un plan politique ou pédagogique, comme après 1880, mais sur un plan strictement religieux, ce qui pourrait paraître inattendu, alors que l'œcuménisme est encore à inventer — mais, précisément, le catholicisme des années 1860 est tellement éloigné du protestantisme, que ce dernier peut s'estimer plus proche du judaïsme.

Car c'est bien le catholicisme, négativement, qui tend à rapprocher tous ceux que révulse son évolution mariale, syllabique et infaillibiliste. Il est inutile d'insister sur sa propre chronologie, accablante aux yeux des démocrates, de 1858 (Immaculée conception) à 1870 (Concile du Vatican), avec le coup de cymbale de *Quanta cura* et du *Syllabus*, en 1864. Ce n'est pas la vague d'anticléricalisme, qui submerge la France après 1879, par contre-coup, qui nous intéresse ici : mais les échos à l'intérieur même des religions de ce tremblement de terre intellectuel. Si l'opposition anti-infaillibiliste dans l'Eglise est bientôt mise en échec — il suffit de voir l'itinéraire de Hyacinthe Loyson, entre tragique et pitoyable —, il n'en va pas de même dans le judaïsme et le protestantisme, dont la constitution est infiniment moins hiérarchique et centralisée. Aux yeux de leurs minorités libérales, la dérive autoritaire et irrationnelle du catholicisme, cet encombrant compagnon, condamne toute orthodoxie, tout supranaturalisme, et risque d'entraîner la religion dans sa chute, au moment où des modèles alternatifs, positiviste, scientiste, matérialiste, s'efforcent avec succès d'expliquer le monde en le « désenchantant ». Il faut sauver les religions non d'elles-mêmes, mais de leurs tendances antilibérales : renoncer à l'Eglise, si, à ce prix, le religieux peut être sauvé. Intérioriser, spiritualiser, « trier » la religion, d'un mot que Buisson aime à employer, pour la ramener à son essence, ce *religieux*, que Buisson, encore, sans doute le meilleur exégète français du libéralisme religieux, définit comme l'âme éternelle de la religion, les Eglises, les cultes, les confessions de foi, les rites, les traditions, n'en étant que le corps périssable. C'est à ce point que judaïsme et protestantisme tendent, par l'asymptote libérale, à se rejoindre. Et, contrairement à ce que l'on pouvait peut-être attendre, c'est le protestantisme qui doit faire le plus long chemin, et sait parfois le faire d'un coup, en abandonnant la divinité du Christ.

En quoi, en effet, peut consister le tri d'une religion ? Les juifs libéraux n'ont pas de peine à le dire : ils visent les rites d'une religion que beaucoup réduisent, à tort selon eux, au ritualisme. Ces rites avaient leur raison d'être au temps de la diaspora et de la persécution : ils servaient à repérer, à garder la race d'Israël, comme un Temple immatériel et périodique. Vienne l'intégration à la France des droits de l'homme, Israël peut s'en défaire, d'autant plus qu'ils n'étaient que des objets historiques, des marqueurs bien éloignés d'engager l'essentiel, et dont on peut abandonner les dépouilles au sortir de la terre d'exil. Lisons James Darmesteter, le successeur de Renan au Collège de France : « Dans ce grand écroulement de la religion mythique dont le bruit emplit notre âge, le Judaïsme, tel que les siècles l'ont fait, est la religion qui a eu le moins à souffrir et le moins à craindre, parce que ses miracles et ses pratiques ne font pas partie intégrante et essentielle, et que par suite il ne croule pas avec eux. Il n'a pas mis le prodige à la base du dogme, ni installé le surnaturel en permanence dans le cours des choses. [...] Ses pratiques n'ont jamais été « un moyen de croire », un expédient pour « abêtir » à la foi une pensée rebelle : ce n'est qu'une habitude chère, un signe de famille, de valeur passagère, et destiné à disparaître quand il n'y aura plus qu'une famille dans le monde converti à la vérité une. Supprimez tous ces miracles et toutes ces pratiques : derrière toutes ces suppressions et toutes ces ruines, subsistent les deux grands dogmes qui depuis les prophètes font le judaïsme tout entier : Unité divine et Messianisme, c'est-à-dire unité de loi dans le monde et

triomphe terrestre de la justice dans l'humanité. Ce sont les deux dogmes qui, à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès* » ⁷. Analyse significative : en creux, c'est bien le catholicisme, non désigné comme tel, qui est complètement disqualifié, pour relents de polythéisme antique, comme n'hésite pas à l'écrire l'inspirateur de Darmesteter, le philosophe et historien Joseph Salvador ⁸.

Le protestantisme, pour sa part, fait l'essentiel en ruinant, sous l'influence de l'exégèse allemande, les miracles, voire la divinité même du Christ. C'est l'œuvre à laquelle se consacre le pasteur Félix Pécaut en publiant en 1859 (2^e édition, augmentée d'une préface, en 1865), *Le Christ et la conscience*, un livre qui fait scandale à l'intérieur du protestantisme. Il est relayé en 1865 par un tout jeune homme (il est né en 1841), Buisson, qui publie *Le christianisme libéral*. Ce petit livre distingue entre une foi « spirituelle », centrée sur la personne du Christ, et une foi « dogmatique », reposant sur un certain nombre d'affirmations (dogmes, articles et confessions de foi). Buisson n'hésite pas à rapporter cette dernière, à plusieurs reprises, à l'influence dominante en France du catholicisme, Calvin étant accusé d'avoir fondé, par mimétisme inconscient, peut-être inévitable, alors, « une orthodoxie et une seconde Rome en plein protestantisme ». Après Calvin, l'ancien ministre Guizot est la bête noire de tous les libéraux, d'autant plus que dans les deux camps les positions théologiques et politiques (droites et gauches) se confondent : « Disons le mot : il essaye de catholiciser le protestantisme », la phrase est d'un journaliste juif ⁹, elle se trouve à l'identique sous vingt plumes protestantes libérales.

Ces analyses, qui divisent gravement les Eglises réformées de France, sont lues avec intérêt par les juifs libéraux. Un étonnant dialogue — dialogue de sourds, pour l'essentiel, on doit le reconnaître — s'engage dès lors entre les deux extrêmes-gauches, pour reprendre le vocabulaire du temps. En 1861, le pasteur parisien Martin-Paschoud (le fondateur du *Disciple de Jésus-Christ*, auquel collabore Bost, on l'a vu), qui vient de fonder une *Alliance chrétienne universelle* (ACU), première instance œcuménique avant la lettre, mais dont l'intitulé démarque curieusement celui de la jeune Alliance Israélite Universelle, invite les juifs à la rejoindre, en dépit de son étiquette. L'un des principaux rédacteurs de *La Vérité israélite* (avec le rabbin Astruc), Joseph Cohen, ne prend pas à la légère une telle offre : mais c'est pour la retourner et inviter Martin-Paschoud et les siens à rejoindre — plus exactement, à reconnaître — le judaïsme. Le Christ est-il réellement, pour le pasteur et pour l'ACU, le FILS DE DIEU ? (en majuscules dans le texte). Si tel n'est pas le cas — comme on peut l'attendre des protestants ultra-libéraux —, « il y aura un prophète de plus en Israël, il se sera nommé Jésus de Nazareth », et, une fois réalisée la réunion, « dans les fraternelles agapes du monde moderne, on n'entendra bénir et adorer que le NOM UNIQUE du DIEU UN ! » (*idem*) ¹⁰. Cohen appelle, sur un ton messianique, les protestants à rejoindre Israël : « Ma conviction profonde et confirmée par tous les signes des temps, c'est que loin que les Israélites aillent vers vous et entrent dans votre alliance, c'est vous, au contraire, qui venez d'un pas rapide vers Israël et qui ne tarderez pas à entrer dans son alliance en ce qu'elle a d'essentiel et de fondamental. [...] Nous vous

saluons donc, ô nos frères ! ô nos dévoués coopérateurs ! Pieux ouvriers de l'heure moderne, nous saluons en vous l'apparition de cette époque, ardemment désirée, qui nous présage la victoire prochaine de l'idée divine dont nous sommes, depuis si longtemps, les dépositaires fidèles ! Vous êtes les hardis pilotes qui dirigez d'une main ferme, vers les cieux nouveaux et les nouvelles terres, le vaisseau qui porte la loi, la foi, le Dieu et l'espérance d'Israël ! Que la paix soit sur vous et que votre œuvre soit bénie, car vos bras infatigables défrichent chaque jour le champ de l'avenir, et sèment parmi les peuples le grain mystérieux et fécond dont la moisson est réservée à Israël » ¹¹.

Mais le pasteur Jules Steeg, pourtant un libéral extrême, après avoir salué le mouvement réformiste chez les juifs, explicitement rapproché de celui qui agite alors le protestantisme, aboutit, à partir des mêmes prémisses, à une conclusion exactement opposée : « Le judaïsme distinct du christianisme, qu'est-ce donc, sinon l'ensemble des prescriptions, des ordonnances, des rites, qui séparent le peuple juif des autres peuples de la terre [...]. Si vous supprimez ces barrières, si vous effacez ces distinctions, le judaïsme s'évanouit, et la religion de Jésus-Christ demeure ». C'est rappeler clairement les bornes qui séparent les deux religions, et l'illusion que nourraient certains penseurs juifs sur le rôle réservé au judaïsme « dans la grande rénovation religieuse que nous pressentons » ¹².

Car une forme religieuse n'en semble pas moins se dessiner. Sera-ce un syncrétisme à l'envers, par soustractions, comme va l'insinuer Rodrigues, jusqu'à revenir à quelque noyau monothéiste ? Doit-on l'appeler israélitisme, hébraïsme ou encore prophétisme, comme l'ont proposé les juifs Rodrigues, Salvador ou Darmesteter ? Pécaut, pour sa part, plaide en 1864 pour un théisme chrétien ¹³. Hippolyte Rodrigues a peut-être raison de voir se répandre, au milieu des années 1860, « un parfum de monothéisme » ¹⁴. « Aujourd'hui, ajoute-t-il en effet dans une formule saisissante, la France veut plus — et ce plus c'est un Dieu de moins —, c'est le monothéisme pur, avec le culte philosophique et rationnel » ¹⁵. Sa *Fusion des rites*, en 1865, annonce que plusieurs confessions protestantes sont sur le point d'abandonner officiellement la divinité du Christ, ce qui ôtera l'obstacle au rapprochement avec les juifs ¹⁶. Et le philosophe Adolphe Franck (un juif qui n'adhère pas à ces rêveries messianiques, mais ne juge pas inintéressant de les commenter) de relier Rodrigues à divers pasteurs libéraux, dont Théophile Bost ¹⁷. Plutôt que syncrétisme, et plus encore œcuménisme, je proposerais volontiers le mot, certes peu élégant, d'*alliancisme* (on sait la force de la notion d'alliance chez les juifs et les premiers chrétiens) par référence à deux créations successives, l'*Alliance chrétienne universelle*, déjà entrevue, et surtout l'*Alliance religieuse universelle*.

Cette dernière est fondée en 1860 ¹⁸, semble-t-il, par Henri Carle, un militant républicain et franc-maçon, ancien proche de Cabet et de Leroux, qui a publié dès 1860 son programme : *Alliance religieuse universelle. Essai sur les moyens de rapprocher toutes les croyances, toutes les doctrines, et de les ramener à l'unité, à l'aide des sentiments universels inhérents au cœur humain, et des principes de l'ordre moral qui forment un lien entre tous les hommes parce qu'ils dérivent des lumières naturelles*. La jeune Alliance franchit une étape importante en 1865 : elle se dote d'une revue mensuelle qui adopte pour sous-titre : *Organe philosophique des besoins*

de l'ordre moral dans la société moderne. Les deux premiers numéros de l'*Alliance religieuse universelle* contiennent, sur le même modèle (sans doute se sont-ils concertés), un « Appel aux Israélites », signé par Isaïe Levaillant (un juif), puis un « Appel aux protestants », par Ferdinand Buisson. « Qu'est-ce que le Messie, sinon cette époque de fraternité universelle, où, pour employer l'expression biblique, où l'ours et la génisse iront paître ensemble [...]. Qu'ils travaillent [les juifs] avec nous, et ils verront arriver le Messie qui depuis deux mille ans doit venir les délivrer », écrit Levaillant. Le nouveau mouvement, note pour sa part Buisson, « est une sorte d'alliance de toutes les minorités religieuses libérales contre toutes les majorités exclusives et oppressives. [...] Nous ne sommes exclusivement ni une société chrétienne, ni une société israélite, ni une société philosophique, nous sommes l'alliance de toutes ces sociétés ». La revue publie bientôt la liste des penseurs dont elle recommande de méditer les écrits : on y trouve, aux côtés de Lamennais, Leroux, Jean Reynaud, Michelet, Quinet, Alfred Dumesnil, Henri Martin, les catholiques libéraux Bordas-Demoulin et Huet, Renan, Jules Simon, Benjamin Constant, Fauvety ¹⁹, etc., deux fortes minorités de juifs et de protestants libéraux : Ludwig Wihl, Joseph Salvador, Isidore Cahen, Michel Berr, Jules Cohen, Olinde Rodrigue, Isaac Lévy, pour les premiers, et Martin-Paschoud, Louis Leblois, Albert Réville, Timothée Colani, Athanase Coquerel fils, Samuel Vincent, Félix Pécaut (tous pasteurs), pour les seconds ²⁰.

La tranquille assurance — ou la pression — des réformateurs juifs est telle que Henri Carle est contraint de faire une mise au point : « Dans son opinion [il s'agit d'Hippolyte Rodrigues], le but désiré ne peut guère être atteint que par le mosaïsme ou à défaut par le protestantisme libéral. Nous sommes d'accord avec lui pour proclamer que ces deux groupes peuvent être de très puissants organes de la rénovation religieuse qui se prépare partout ; mais ils ne sont pas les seuls à y concourir ». Et de citer l'esprit philosophique, en France, et plusieurs sociétés religieuses étrangères, allemandes, britanniques et nord-américaines, dont Carle ne remarque pas, du reste, qu'elles sont toutes issues du protestantisme ²¹. L'*Alliance religieuse universelle* semble n'avoir eu aucune prise sur la réalité, comme tant d'autres entreprises ambitieuses de refondation religieuse. Le Congrès philosophique international des théistes, qu'elle organise à Paris, en 1870, est bientôt interrompu par la guerre. Quant à Buisson, opposant radical à l'Empire, il est allé enseigner à Neuchâtel, dès 1866, sur une indication de Quinet. C'est là qu'il tente, au début de 1869, de fonder une Union du christianisme libéral, véritable réforme dans la Réforme. Entre la religion grossière des prêtres (le cléricalisme) et la morale abstraite des philosophes, explique Buisson, il y a place pour une Eglise libérale, sans prêtres mais non sans du religieux. Buisson trouve dans sa tentative l'appui de tous les protestants libéraux de France et de Belgique (Bost), et de divers penseurs républicains, dont Quinet, Paul Janet, Vacherot, etc. Retenons de cette campagne — encore une fois sans lendemain religieux —, le prétexte qui servit à la lancer, et dont les répercussions allaient être de taille, la question de la Bible dans l'école primaire.

3. Buisson, Astruc et l'histoire sainte laïcisée : campagnes parallèles (1869-1870)

La même année 1869, le rabbin Astruc et le réformateur protestant Buisson tentent l'un et l'autre de « laïciser » l'histoire sainte. Tous deux déclenchent parmi leurs coreligionnaires une vive polémique, surtout violente dans le monde protestant. Le prétexte de l'offensive pourrait paraître mince : il s'agit pourtant, à l'époque, d'un enjeu majeur, religieux, mais aussi pédagogique et politique. Le 5 décembre 1868, Buisson donne à Neuchâtel, avant de la reprendre à Genève, une conférence intitulée *Une réforme urgente dans l'instruction primaire* ²². Il entend traiter un problème tout pratique : quelles leçons, scientifiques, morales et civiques, le maître d'école peut-il tirer de la Bible, particulièrement de l'Ancien Testament, qui figure alors au programme de toutes les écoles sous l'appellation d'*histoire sainte* ? Cette dernière mérite-t-elle d'être ainsi désignée, alors qu'elle n'apparaît à Buisson que comme une *histoire juive* ? Entre bien des coups portés à la Bible, notamment au nom de la morale, retenons le grief politique. « Je crois fermement que l'enfant reçoit une instruction très peu conforme avec l'état social où il sera appelé à vivre. Il n'y a pas un des grands principes de l'ordre politique, de ces principes proclamés par la Révolution et sur lesquels repose la société moderne, dont il ne trouve le contrepied dans la constitution hébraïque. [...] Voilà, Messieurs, les leçons politiques et sociales qu'on donne journellement à nos enfants : enfants de la *démocratie*, au lieu de les familiariser, dès le bas-âge, avec les idées de droit et de devoir individuel, avec la liberté de conscience et de pensée, on les fait vivre pendant leurs premières années en pleine *théocratie*. C'est la première *instruction civique* qu'ils reçoivent, dans cet âge dont les impressions décident parfois de toute une destinée. [...] Quelque respect qu'on professe pour la Bible, soit comme livre révélé, soit comme monument précieux des archives religieuses de l'humanité, tout le monde ne devrait-il pas être frappé de cette anomalie : qu'on donne pour premier modèle social à des enfants européens du XIX^e siècle, nés en pays chrétien et en pays libre, un type de vie privée et publique emprunté aux plus lointaines époques historiques, et à peine historiques, d'un peuple oriental [...]. Qu'on le veuille ou non, l'enfant y puisera une foule d'idées qu'on aura plus tard bien de la peine à extirper. Vous ne lui avez pas encore expliqué le *Code civil* ou la *Constitution fédérale*, qu'il a déjà instinctivement dans l'esprit la *Politique tirée de l'Écriture sainte*, de Bossuet ».

Et le jeune professeur de conclure : « La plus humble assurément, mais assurément aussi la plus urgente de toutes les réformes à obtenir, — de la loi d'une part et de l'opinion publique de l'autre, — c'est qu'on ne donne plus à vos enfants, en guise de première éducation morale et sociale, les exemples qui nous viennent du fond du passé, d'un peuple qui a été grand sans doute, mais que l'humanité a continué en le dépassant. Citoyens d'un pays libre, vous le savez, un progrès n'est fait, dans la société, que quand il a porté son effet dans l'école. [...] Voilà ce dont il faut s'occuper si l'on veut avoir l'avenir pour soi. On n'a rien fait encore, si l'on n'a chassé l'esprit du passé que de la société légale : c'est de l'école surtout qu'il faut en bannir les derniers vestiges. Si vous avez à cœur que le progrès se continue, si vous ne vous figurez pas qu'après avoir atteint un niveau déjà élevé, il faut se reposer et en rester là, faites que vos enfants respirent à pleins poumons, à l'école comme dans la famille, l'air de la République. [...] Faites, dès leurs premières années, retentir à leurs oreilles

une langue où ne se mêlent plus les idées d'autrefois à celles d'aujourd'hui. Ne leur faites plus prendre pour première langue maternelle, celle qu'on a nommée le « patois de Canaan » » ²³. Ce texte se situe à un tournant : une réforme aussi essentielle que la laïcisation de l'école primaire par Jules Ferry, un peu plus de dix ans plus tard, avec Buisson pour conseiller du ministre, y trouve sa charte. Le libéralisme religieux, quand bien même il a échoué, a débouché sur cette conclusion inattendue.

Toutes proportions gardées, le destin du rabbin Astruc est assez voisin. Son principal ouvrage est publié chez Lemerre (Paris) en 1869 : *l'Histoire abrégée des Juifs et de leurs croyances* est destinée par son auteur aux enfants juifs et à leurs maîtres. Sa nouveauté, selon Astruc, tient au fait que le récit ne s'en interrompt pas à la chute de la nationalité juive en 70, comme le font les *Histoires saintes*, mais offre « une vue d'ensemble du développement progressif de la doctrine d'Israël dans l'humanité ». L'histoire des juifs est surtout celle de leurs idées : « quelques grandes idées morales et religieuses, qui, mises d'abord en pratique par une famille d'élite [...] ont été, à la suite de longues et terribles crises, adoptées par l'humanité dont elles doivent tôt ou tard amener la régénération ». On retrouve les thèmes familiers à Rodrigues, Salvador ou Darmesteter, y compris ce sentiment de particulière proximité avec les protestants ²⁴. Mais cette lecture spiritualisée et universalisante de l'histoire juive ne fait pas l'unanimité chez les juifs parisiens, et une polémique éclate, à Bruxelles comme à Paris.

Le numéro du 15 février 1870 des *Archives Israélites*, de Paris, publie le texte d'une motion de soutien à Astruc en provenance de sa communauté, en riposte à la violente attaque d'un journal (j'ignore lequel) qui l'a sommé d'abandonner le rabbinat. A la suite, le rabbin de Versailles, Emmanuel Weil, déclare approuver *l'Histoire abrégée des Juifs*, mais non son interprétation rationnelle [rationalisante] des miracles, et souhaite une édition remaniée pour pouvoir la confier aux enfants. Isidore Cahen, dans le numéro du 1^{er} mars, reconnaît que les juifs et leurs rabbins sont divisés à l'égard du livre, dont il souligne la « gravité » de certaines innovations, à savoir le format in-18° (qui en fait un livre pour enfants, bon marché), et le parti-pris rationalisant. Il approuve, pour sa part, ces innovations, et les juge d'autant plus nécessaires que bien des défis sont lancés au judaïsme. En Belgique, plus particulièrement, où la bataille est ouverte entre la libre pensée et la franc-maçonnerie, d'une part, et la « superstition ultramontaine », de l'autre, le judaïsme ne peut « lui, représentant du monothéisme, représentant d'une foi rationnelle, prêter les mains, sans abdiquer ou sans s'amoindrir, à la perpétuation d'un système d'enseignement vieilli, condamné par ses effets ». Astruc fait chorus, en reprochant au système de la « soi-disant orthodoxie israélite » son impuissance « contre l'indifférence qui nous envahit d'un côté, et contre le catholicisme qui nous menace de l'autre, parce qu'il n'offre aucun aliment à ceux pour lesquels la science et la raison sont un besoin, ni aucune défense sérieuse à ceux qui du surnaturel juif sont presque insensiblement entraînés au surnaturel chrétien ».

Cette position est exactement celle des protestants libéraux : ni matérialisme, ni surnaturel, mais recherche d'une religion rationnelle (d'aucuns vont dire « laïque »), vraiment religieuse et vraiment rationnelle, ancrée dans la tradition mais ouverte à l'évolution. « Alors que, dans l'instruction générale et profane, chaque jour ajoute au

trésor des connaissances acquises et divulguées, pourquoi l'instruction religieuse ne serait-elle pas aussi pénétrée d'un esprit nouveau ? — interroge Isidore Cahen —. Pourquoi imposerait-on à la jeunesse du XIX^e siècle l'obligation de prendre à la lettre des traditions, des allégories qu'elle s'empresse de rejeter dès son entrée dans le monde ? En d'autres termes, la question se pose ainsi : faut-il continuer à enseigner la *lettre* et à laisser s'évaporer l'*esprit* ? ». On voit que c'est, à peu de choses près, la position de Buisson, quelques mois auparavant. Ce dernier a lu et recommande dans *L'Emancipation*, le mensuel de son église libérale, l'*Histoire abrégée des Juifs* : « Ce petit livre est un bien remarquable et bien intéressant essai de substituer à l'*histoire sainte* vulgaire une bonne *histoire des Juifs* à l'usage des écoles. [...] M. Astruc a su résoudre le problème si délicat de donner aux enfants un résumé de l'histoire des Juifs, de leurs idées, de leur civilisation, de leur religion, en se tenant également loin d'une superstitieuse reproduction du surnaturel biblique et des tendances négativement rationalistes. [...] Ce genre de littérature élémentaire est jusqu'à présent si rare que les chefs de famille ou d'école qui redoutent la routine et la superstition dans le premier enseignement religieux de l'enfance, seront heureux de trouver un précieux modèle dans ce petit volume d'un prix très minime et d'une valeur véritable. Nous sommes persuadés surtout qu'il inspirera le plus vif intérêt aux mères de famille qui se préoccupent de donner à leurs enfants les premières notions de religion et d'histoire religieuse sans leur fausser l'esprit par des récits légendaires tout imprégnés d'idées et de croyances étrangères à celles du pur christianisme » ²⁵.

4. Echec religieux, postérité laïque de la réforme

Les deux « laïcisateurs » de l'histoire sainte se retrouvent, toujours à distance, près de dix ans plus tard, en 1879. Les choses ont beaucoup changé pour l'un comme pour l'autre. Buisson a renoncé à réformer le christianisme et s'est définitivement voué à la pédagogie, comme le laissait attendre sa conférence inaugurale de décembre 1868 ; il est devenu, par la volonté de Jules Ferry, et jusqu'en... 1896, le directeur de l'enseignement primaire au ministère de l'Instruction publique. Le rabbin Astruc a vu son *Histoire abrégée des Juifs* récompensée par deux fois : le petit livre a reçu une mention honorable pour l'*instruction primaire* (comme tient à le souligner l'auteur) à l'Exposition universelle de Paris (1878), et a été introduit dans les bibliothèques scolaires de Belgique par décision officielle, sans doute au lendemain de la victoire des libéraux en 1879. La même année, le rabbin publie des *Entretiens sur le judaïsme*, recueil de conférences données dans diverses synagogues, et renonce, on l'a vu, au rabbinat actif pour gagner Paris, où la République laïque est en plein chantier. Il entend prendre sa part de l'œuvre commune, et publie deux articles, au printemps de 1881, dans deux revues, l'une politique, l'autre pédagogique, influentes dans le camp républicain. Il s'y exprime d'un point de vue parfaitement laïque (et sans signaler son état de rabbin), pour plaider en faveur de l'introduction de l'histoire sainte laïcisée jusque dans l'enseignement primaire ; l'année suivante, revenu à Bruxelles à l'occasion d'une conférence devant le Cercle des anciens normalistes (instituteurs), il reprend le thème ²⁶. Astruc rappelle qu'il a fait lui-même, dans son *Histoire abrégée*, « un modeste essai de l'application de cette idée, le premier, croyons-nous, qui se soit produit », « il y a onze ans, onze ans trop tôt ». L'histoire des Hébreux telle que

l'expose le petit livre, contribuera à fonder la République : « [elle] ne pourra que rattacher la jeunesse aux principes modernes de liberté et de justice, et la mieux préparer pour l'accomplissement des devoirs de l'homme et du citoyen ». La France, en retour, la véritable terre promise de ces Israélites, « a donc réalisé au plus haut degré les idées bibliques, et ses enfants, s'ils s'en pénètrent dans l'étude de son histoire et de celle des Hébreux, apprendront deux fois comment il faut l'aimer, la respecter et la servir » ²⁷.

C'est à cet endroit que Buisson refuse de suivre Astruc, ou un autre protestant, Maurice Vernes, qui mène campagne avec le rabbin : l'article « Histoire sainte » du *Dictionnaire de pédagogie* (non signé, mais rédigé par lui), paru dans les années 1880, reprend sans l'affadir le vibrant réquisitoire de 1868 à l'encontre des leçons antidémocratiques et antirationnelles contenues dans la Bible. « Quant à l'école primaire et surtout à l'école primaire publique, l'histoire sainte n'y est plus possible comme objet d'un enseignement régulier et distinct. L'histoire des Juifs, partie importante de l'histoire de l'humanité, [...] ne saurait disparaître de nos programmes; mais elle y restera comme toute autre partie de l'histoire, dépouillée de cette auréole qui en faisait comme un monde à part, sujette à l'examen de la critique historique, et tenue de se soumettre aux lois du bon sens et à celles de la conscience » ²⁸. Ce dialogue de sourds se joue peut-être sur la question du messianisme : absent de la culture de Buisson, le puritain ²⁹, il est au cœur de celle d'Astruc, parfait disciple de Salvador, et sans doute aussi chez Vernes, protestant « judaïsant », auteur d'une *Histoire sainte*, en 1891 ³⁰, et qui achève sa longue carrière d'intellectuel, après 1918, au service du sionisme ³¹. Pour ces derniers, Moïse annoncerait la République, et la France serait le Messie, tout terrestre, que les Juifs ont si longtemps attendu. Pour Buisson, comme pour Gabriel Monod, les Hébreux sont un peuple historique, comme les Egyptiens, les Grecs ou les Romains : rien de moins, rien de plus. L'histoire tout court, sans épithète (pour reprendre la définition de la morale selon Ferry), et surtout pas celle de *sainte* !

Le débat a donc été tranché, provisoirement (on sait qu'il est toujours pendant en France !), dans la ligne des affirmations de Buisson en 1868-1869. Mais là n'est pas l'essentiel, à mes yeux : c'est le parallèle des parcours de Buisson et d'Astruc qui mérite réflexion, pour conclure. Histoire d'un échec, on l'a dit : les réformateurs religieux sont restés minoritaires dans leur communauté, et les succès — en partie de scandale — d'une conférence ou d'un livre ne leur ont pas permis de lancer un mouvement durable et fécond. Que l'un et l'autre, du reste, aient choisi, au moins provisoirement, le détour par l'étranger, Neuchâtel ou Bruxelles, symbolise assez leur situation périphérique à l'égard du centre parisien, consistoire protestant ou grand-rabbinat. Lorsqu'ils reviennent à Paris, en 1870 et en 1879, c'est en pédagogues, et non plus en réformateurs religieux.

Certes, l'un et l'autre auront des successeurs, une génération plus tard, qui parviendront à créer des lieux de culte toujours vivants : ce sont le pasteur Wagner (dont Buisson est un proche), avec le temple du Foyer de l'âme (près de la Bastille), et le rabbin Louis-Germain Lévy, avec la synagogue de la rue Copernic. Mais l'autonomie même de ces lieux révèle l'échec global du « libéralisme » religieux, selon un mot revendiqué par les protestants comme par les juifs ³². Le rêve de fusion

religieuse sur une base monothéiste judaïsante n'a pas disparu pour autant : le rabbin Lévy plaide, en 1908, pour *Une religion rationnelle et laïque : la religion du xx^e siècle* ³³, qui ne saurait être que le judaïsme libéral, et cite à diverses reprises une déclaration au *Temps* de Léon Marillier, un jeune maître des sciences religieuses à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, proche des protestants libéraux. Marillier déclarait, en 1900 : « Je me demande si nous ne verrons pas bientôt la création inconsciente et lente d'une sorte de religion laïque, ni catholique ni protestante, dont le noyau consisterait en une cristallisation d'idées juives » ³⁴.

De même l'« alliancisme » des années 1860 me paraît-il resurgir à partir de 1892 dans un mouvement dont l'histoire est en cours, ici et là, et dont on n'a pas encore pris toute la mesure de l'influence intellectuelle ³⁵ : il s'agit de l'*Union pour l'action morale*, devenue en 1905 *Union pour la vérité*, et dont s'est détachée, en 1907, une *Union des libres croyants et des libres penseurs pour la culture morale*. L'*union*, on le voit, d'un mot peut-être plus neutre, ou moins juif, succède à l'*alliance*, dont la connotation judéo-chrétienne passe moins bien dans le nouveau contexte laïque ; et les juifs, il est vrai, sont quasiment absents des nouveaux groupes, contrairement aux protestants, toujours idéalement placés, puisqu'à la fois chrétiens et non catholiques, religieux et laïques, dans et en dehors de la religion dominante ; contrairement aussi aux catholiques d'origine, fortement représentés à la fondation de l'*Union pour l'action morale*, avec Paul Desjardins et le philosophe Jules Lagneau. L'*Union* continue à chercher, comme les *Alliances* des années 1860, une solution à la question religieuse et morale : il s'agit, entre hommes de bonne volonté, de s'accorder sur une religion qui n'attente point à la raison, et sur une raison qui ne dénie pas la dimension religieuse. Buisson et le pasteur Wagner sont de l'aventure, au premier rang, et le rabbin Lévy (présenté comme « docteur es-lettres ») est invité à parler de l'avenir du judaïsme — au terme d'une séance consacrée à l'avenir du protestantisme, ce n'est pas un hasard —, devant les membres de l'*Union des libres croyants et des libres penseurs pour la culture morale*, en 1914 ³⁶.

Les vraies réussites, toutefois, sont à trouver en dehors de ces filiations. L'aventure échouée des réformateurs religieux intéresse la place de leurs minorités dans l'espace national, et le contenu de l'idée laïque. Ce que célèbrent les tenants des alliances religieuses, dans les années 1860, n'est autre, en dernier recours, que l'alliance de leur religion avec la modernité politique, laquelle revêt la forme démocratique et républicaine en France. Partis à la recherche d'une religion qui convienne à la cité moderne (catholicisme et orthodoxies protestante et juive leur paraissent d'une autre essence politique), dans la lignée des réflexions de Tocqueville et Quinet — surtout ce dernier, dont le livre capital, *La Révolution*, paraît en 1865, et dont une partie de l'œuvre plaide pour le passage de la France à un protestantisme unitarien ³⁷ —, ils reconnaissent leur propre religion, certes « triée » d'une manière qui paraît scandaleuse à beaucoup de leurs coreligionnaires. Peut-on rêver meilleure intégration à la France, enfin séparée du catholicisme, après 1879, qu'en retrouvant sous les valeurs de 1789 celles des prophètes hébreux ou des réformateurs calvinistes ?

Quant à l'idée laïque, qu'Astruc et Buisson ont activement servie, elle a gagné à leur contact, et à celui de quelques autres, dont Félix Pécaut, une préoccupation et une dimension authentiquement religieuses, qui en font bien autre chose que de

l'anticléricalisme ou du matérialisme vulgaires. Ses pères ont été, à l'origine, des réformateurs religieux, non des philosophes : et il reste en elle leur religieux, si peu surnaturel, si (mono)théiste. Tenus en échec dans leur famille, ils en sont sortis, pour aller à l'école et à l'idée républicaines, et réformer la France. Ce mouvement, de déception et de déplacement, n'est pas sans rappeler — toutes proportions gardées ! — celui des Réformateurs du xvi^e siècle (au destin desquels, par ailleurs, Buisson et Pécaut ont souvent songé). Et c'est bien Luther qui a changé le visage du peuple chrétien, non Erasme : Buisson le laisse entendre à Caubet, un des rédacteurs de la *Morale indépendante*, en 1869, dans une polémique décisive qu'il n'est malheureusement pas possible d'étudier ici ³⁸. Le peuple ne peut se satisfaire d'une religion pour philosophes, aussi faut-il réformer la religion du peuple et non prétendre la supprimer ou la remplacer par quelque morale. Aussi faut-il faire porter l'effort sur l'enseignement du peuple, le primaire, et ne pas s'en tenir à la publication de livres et de revues pour d'infimes élites nanties du baccalauréat. Le peuple ne lit pas Erasme, mais il va (encore) à l'Eglise. Luther aussi, on le sait, plaçait très haut la vocation de maître d'école, qu'il eût embrassée s'il n'avait été théologien. C'est ce que sont devenus, maîtres d'école, chacun à leur manière, à la direction de l'enseignement primaire, à la tête de l'Ecole Normale Supérieure de Fontenay-aux-Roses, ou en publiant des manuels et en écrivant dans les revues spécialisées, Buisson, Pécaut, Astruc et plusieurs autres. Et il faut peut-être se réjouir qu'ils aient échoué à conquérir au libéralisme les consistoires, car ils ont pu rallier les écoles de la République. Peut-être, dans quelques décennies, les historiens y verront-ils plus clair sur l'importance de cette fin de xix^e siècle : n'a-t-elle pas été, dans des pays catholiques tels que la France et la Belgique, commè une seconde « Réforme », avec le même souci que la première pour le salut par le livre — salut et livre désormais laïcisés, s'entend.

Notes

¹ Jean-Marie MAYEUR insiste, dans un article récent, sur « Quelques rencontres entre les catholiques français et les catholiques belges », dans *Le Mouvement Social*, n° 178, janvier-mars 1997, p. 27-35.

² Lire sa biographie dans *L'Univers israélite*, 3 mars 1905, p. 755-757, et dans *Biographie Nationale*, 30, 1959, p. 108-109.

³ Le spécialiste du rabbin Astruc est Jean-Philippe SCHREIBER. Outre sa contribution au présent volume, voir « Quelques aspects du libéralisme juif en Belgique au XIX^e siècle », dans *Problèmes d'histoire des religions*, t. 3 : *Le libéralisme religieux*, Bruxelles, 1992, p. 163-182 ; « Un rabbin dans le siècle, Elie-Aristide Astruc, Grand Rabbin de Belgique de 1866 à 1879 », dans *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, Amsterdam, 53, 1992, p. 2-22 ; *Politique et religion. Le Consistoire central israélite de Belgique au XIX^e siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995 ; et « Le grand rabbin de Belgique Elie-Aristide Astruc et l'enseignement du judaïsme, 1866-1879 », dans A. DESPY-MEYER et H. HASQUIN (éd.), *Libre pensée et pensée libre. Combats et débats. Hommage à André Uytendaele*. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 139-158.

⁴ N^o 6, 1995, Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon.

⁵ P. CABANEL, « L'institutionnalisation des « sciences religieuses » en France (1879-1908) : une entreprise protestante ? », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, t. 140, 1994, 1, p. 33-80.

⁶ J'étudie l'influence de Laveleye sur une partie de la pensée politique française des années 1870 dans un travail pour l'habilitation à la direction de recherches, *La seconde Réforme. Le protestantisme et la République, 1860-1910* (Paris IV, automne 1998). De manière générale, le présent article ne fait qu'aborder des thèmes qui seront longuement développés dans ce travail.

⁷ J. DARMESTETER, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif* (1881), repris dans *Essais orientaux*, Paris, 1883, p. 275-276. C'est l'auteur qui souligne.

⁸ J'ai étudié la pensée de Salvador et Darmesteter dans « La République juive. Question religieuse et prophétique biblique en France au XIX^e siècle », *Les juifs et la cité. Actes du colloque de Toulouse*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, à paraître en 1998.

⁹ Joseph COHEN, « De l'état des croyances religieuses au XIX^e siècle. Le protestantisme », dans *La Vérité israélite*, 5, 1861, p. 148.

¹⁰ J. Cohen engage le même type de dialogue avec un autre pasteur libéral alors connu, Louis Leblois, de Strasbourg (il fut le correspondant de George Sand lorsque celle-ci se rapprocha du protestantisme ; son fils, l'avocat Leblois, joua un rôle important en faveur de la révision de Dreyfus), *La Vérité israélite*, 1861, p. 133-134 et 265-270.

¹¹ Jules COHEN, dans *La Vérité israélite*, 9 juillet 1861, p. 218-222. Hippolyte Rodrigues salue pareillement ses « frères » protestants (« la même persécution a poursuivi en nous le même principe, le même but et la même fermeté », dans *Les trois filles de la Bible*, 3^e éd., Paris, 1867, p. 193-194).

¹² J. STEEG, compte rendu des *Trois filles de la Bible, Le Disciple de Jésus-Christ*, 1867, 1, p. 44. Du même auteur, « L'israélitisme contemporain », compte rendu de deux autres ouvrages de Rodrigues, *ibid.*, 1869, 1, p. 305-319.

¹³ *De l'avenir du théisme chrétien considéré comme religion*, Paris-Genève, Cherbuliez, 1864.

¹⁴ H. RODRIGUES, *De la fusion des rites portugais et allemand*, repris dans *Les trois filles de la Bible*, *op. cit.*, p. 63.

¹⁵ Cité dans *L'Alliance religieuse universelle* [ARU], 5, 15 août 1865, p. 5-6.

¹⁶ *La fusion des rites*, *op. cit.*, p. 442. L'expression de Rodrigues est fautive : le protestantisme français n'est pas divisé en « confessions » ; en revanche, ses consistoires (les assemblées élues gouvernant des réunions d'églises locales) étaient les uns orthodoxes, les autres libéraux.

¹⁷ Voir *supra*, n. 8.

¹⁸ Elle donne naissance, en 1863, à l'Alliance polonaise de toutes les croyances, Carle étant étroitement lié aux milieux de l'émigration polonaise à Paris (il a enseigné de 1854 à 1863 à l'Ecole supérieure polonaise, boulevard Montparnasse).

¹⁹ Ces deux derniers sont protestants, au moins par l'origine, mais n'appartiennent pas au groupe protestant libéral.

²⁰ ARU, 1, 15 avril 1865.

²¹ ARU, 5, 15 août 1865. Jules Levallois publie dans le numéro 8 (15 novembre 1865) quelques pages de son prochain ouvrage, *Déisme et christianisme*, qui portent sur Channing et Parker, les figures de proue du théisme aux Etats-Unis, et les maîtres à penser de Pécaut, entre autres.

²² Le texte est immédiatement publié : *Une réforme urgente dans l'instruction primaire. Conférence donnée à la société publique à Neuchâtel le 5 décembre 1868*, Neuchâtel, 1868. Une intense polémique éclate, qu'il n'est pas de mon propos de rapporter ici.

²³ *Ibid.*, p. 96-109, *passim*. Cette allusion aux langues politiques est probablement empruntée à Quinet et Michelet, qui avaient dénoncé la distorsion imposée par les jésuites à la langue.

²⁴ Astruc écrit de l'unitarisme de Socin que « sur bien des points le Judaïsme ne l'eût pas désavoué », et note : « Aujourd'hui, la doctrine protestante, conséquente avec ses principes, abandonne graduellement tous les dogmes repoussés par Socin ; elle adopte l'unité et la spiritualité pures de Dieu, et se rapproche chaque jour un peu plus du vrai monothéisme », *Histoire abrégée des juifs...*, *op. cit.*, p. 121.

²⁵ *L'Emancipation* (Neuchâtel), 1870, p. 12-13. L'article n'est pas signé, mais Buisson est le principal, et presque unique, rédacteur de la feuille.

²⁶ Le fait est signalé par Goblet d'Alviella dans un article destiné à obtenir une chaire d'histoire des religions à Bruxelles (« L'histoire des religions en Belgique », dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1882, 2, p. 121). Goblet rappelle à ce propos que la loi du 1^{er} juillet 1879 a supprimé l'histoire sainte en Belgique et laïcisé la morale, et réduit l'enseignement historique à un cours d'histoire nationale. « Dans ces conditions, il ne peut s'agir d'introduire, à un titre quelconque, l'histoire des religions dans l'école primaire... Mais si, un jour, on en venait aux idées préconisées par la Ligue [de l'enseignement, qui proposait d'organiser l'enseignement de l'histoire générale dans l'école primaire sur un plan analogue au nouveau programme adopté pour l'enseignement secondaire, et comprenant l'exposition des éléments de diverses civilisations, dont la religion], il faudrait nécessairement faire une place à cette histoire dans l'étude des éléments qui ont concouru à former la vie et la destinée des peuples », *ibid.*, p. 122.

²⁷ A. ASTRUC, « Enseignement normal de l'histoire des Hébreux », dans *Revue pédagogique*, 1881, 1, p. 361-372 et 503-515 [citation p. 512 et 515]. Sur le même sujet, du même auteur, « La critique religieuse et l'enseignement public », dans *Revue politique et littéraire*, 1881, 1, p. 209-212.

²⁸ *Dictionnaire de Pédagogie*, tome 1, vol. 1, 1^{re} éd., p. 1284.

²⁹ Mireille GUEISSAZ-PEYRE, *L'image énigmatique de Ferdinand Buisson. La vocation républicaine d'un Saint puritain*, thèse d'histoire, Université Paris 7, 1998.

³⁰ *Histoire sainte. 1^{re} partie. Éléments d'histoire juive, à l'usage des établissements d'instruction primaire et secondaire et de l'enseignement dans la famille*, Paris, Leroux, 1891, viii-240 p., cartes.

³¹ J'ai étudié ce parcours intellectuel dans une communication devant le groupe d'Histoire des Protestantismes (Paris, 1996), « Des sciences religieuses au sionisme : l'itinéraire d'un intellectuel protestant, Maurice Vernes (1845-1923) », à paraître.

³² Le rabbin Lévy a fondé au début du xx^e siècle l'Union libérale israélite, qui n'est pas sans faire quelque écho à l'Union du christianisme libéral de Buisson en 1869.

³³ Paris, Nourry, 113 p.

³⁴ Cité par LÉVY dans *Une religion rationnelle...*, *op. cit.*, p. 104, et dans *L'Avenir du protestantisme*, 1^{er} mars 1914, p. 282.

³⁵ François BEILECKE, « Die Union pour l'Action morale und die Union pour la Vérité : Zur Entwicklung und Rolle einer republikanischen Intellektuellenvereinigung 1892-1939 », dans *Lendemanns*, n° 78/79, 1995, p. 89-121. Je consacre pour ma part un chapitre de mon habilitation aux différentes Unions.

³⁶ *L'Avenir du protestantisme*, *op. cit.*, p. 276-282.

³⁷ Unitarisme, théisme chrétien, monothéisme juif : on voit bien que, sous des dénominations et avec des références diverses, c'est une même dimension du religieux qui se cherche.

³⁸ Les pièces de la polémique se trouvent dans *La Morale indépendante* des 14 mars, p. 271-272, 28 mars, p. 276-278, 4 avril, p. 285-287, 11 avril, et 2 mai, p. 315-317, ainsi que dans *L'Emancipation*, 21 mars 1869, p. 17-21, et 28 novembre 1869, p. 305-310.

Bible et histoire

La transformation des études bibliques dans la deuxième moitié du XIX^e siècle

Jacques CHOPINEAU

Dans les pays de langue française, il n'est pas de période qui ait autant marqué les études de la Bible que la deuxième moitié du XIX^e siècle. C'est aussi à cette époque que l'on va assister à un divorce grandissant devenu insoutenable entre l'état des connaissances et la science exégétique dominante. Il y eut, certes, des attaques et des alertes plusieurs fois dans le passé. L'héliocentrisme fut, en son temps, la source d'un débat passionné. Les premières études critiques faites sur le texte biblique, au cours des XVI^e et XVIII^e siècles donnèrent lieu à des débats passionnés et à des exclusions. Mais les brèches furent — au moins dans les pays de langue française — bon an mal an, colmatées et les contradictions assimilées par l'enseignement traditionnel.

Par contre, en cette deuxième partie du XIX^e siècle, les questions posées affluent. La forteresse traditionnelle se fissure simultanément de plusieurs côtés, du fait du progrès des connaissances. De là, l'âpreté des polémiques entre une autorité ecclésiastique crispée sur des positions traditionnelles et un rationalisme fondé sur des avancées scientifiques incontournables.

Convergences de découvertes, en plusieurs domaines. Convergences qui seront souvent vécues comme des agressions par les tenants d'une lecture dite traditionnelle. De là, les accents parfois dramatiques de cette guerre que vont se livrer — pendant plusieurs générations — les tenants d'une tradition jadis omniprésente — sinon omnipotente — et ceux de la raison libre — qui se pensera souvent comme l'expression de la seule raison.

Epoque-charnière à bien des égards. Des découvertes, dans plusieurs domaines du savoir, se heurtent aux idées reçues... Une apologétique, héritée du XVIII^e siècle, semble bien impuissante face à la montée de questions nouvelles qui ébranlent la citadelle de la tradition.

Le protestantisme belge est alors non seulement très minoritaire, mais aussi préoccupé par des problèmes internes (il n'existe pas de structure centralisée ; c'est grâce à des missions étrangères qu'il renaît après une longue éclipse). Cela n'empêche pas l'existence de grandes figures, comme Eugène Goblet d'Alviella ¹.

D'autre part, si la Belgique est alors une société démocratique à la pointe du progrès industriel, elle appartient au monde culturel et religieux catholique. Comme la France, de ce point de vue. La Bible ne fait pas partie de la culture, comme elle en fait partie dans les pays germaniques par exemple. Son étude est réservée, normalement, à une élite sacerdotale autorisée. Dans tous les cas, l'interprétation revient au magistère.

Les débats qui agitent le monde protestant francophone (en France et en Suisse) sont conditionnés par le cadre où ils se déroulent. D'une façon générale, le protestantisme francophone est largement minoritaire (sauf en Suisse romande) et il est marqué par son ouverture sur le monde protestant germanique. En particulier, depuis la révocation de l'édit de Nantes, pour ce qui concerne les études bibliques.

Au moment qui nous intéresse, les études bibliques sont — en France — depuis un siècle et demi tenues en suspicion par une Eglise soupçonneuse. Bien qu'ancienne, l'affaire Richard Simon est encore trop récente. La question des études bibliques est un thème brûlant. La Bible est cœur de toute la tradition théologique. Le Nouveau Testament ne se comprendrait pas sans l'Ancien Testament sur lequel il s'appuie. Et la théologie reposerait sur le vide si elle ne s'appuyait sur un *corpus* canonique, à la fois vénéré et inviolable. Concrètement, seul un magistère s'en réserve l'interprétation. Toucher à la Bible — parole divine, Ecritures de la révélation — met en jeu la source même de la théologie et, finalement, du pouvoir de l'Eglise majoritaire. Des différends peuvent agiter telle ou telle partie de la société sur des points qui touchent à la société, à la royauté, aux sciences, à la pensée en général... mais aucun sujet n'est aussi sensible que celui de l'interprétation des Ecritures qu'un magistère exclusif se donne seul le droit d'interpréter.

On peut ainsi comprendre l'âpreté du débat qui s'ouvre et la violence parfois, les invectives même, contre les tenants d'une raison autonome. Nous sommes en présence de deux sortes de raisons : une raison éclairée par la révélation et une raison autonome, livrée à elle-même. C'est d'ailleurs un débat qui n'est pas clos, malgré les apparences. Des fondamentalismes protestants actuels — surtout anglo-saxons — perpétuent, à leur manière, ce même conflit entre une raison éclairée et une raison autonome...

Nous parlerons successivement du rôle des langues, des découvertes archéologiques et de la question du transformisme.

Mais rappelons la tragédie qui fut pour les études bibliques la condamnation, à la fin du xvii^e siècle, de cet ancêtre que fut Richard Simon. C'était un coup porté à la recherche biblique dont la France ne se relèvera que lentement, beaucoup plus tard. Les études bibliques seront au xviii^e siècle en France dans un état permanent de sous-développement. Comme le note A. Caquot : « Le siècle français des Lumières fut de ce point de vue une ère d'obscurité » ². Il faut se souvenir que l'homme cultivé de langue française est informé sur la Bible par le grand commentaire de dom Calmet — encore réédité au début du xix^e siècle.

Ernest Renan, le véritable re-fondateur des études bibliques en France, dans la préface à un ouvrage traduit — à sa demande — du néerlandais ³, rappelle d'abord les travaux anciens de Louis Cappel (Cappellus) et Samuel Bochart, jusqu'à l'épisode

malheureux de l'interdiction en 1678 de l'ouvrage capital de Richard Simon. A partir de cette date, les études bibliques versent du côté de la littérature édifiante :

La grande autorité de cette triste époque en exégèse est dom Calmet. Il est difficile de concevoir plus de puérilité chez un savant homme. (...) Richard Simon ne laissa pas un seul élève. Dom Calmet en eut un : ce fut Voltaire (...). Voltaire puisa toutes ses connaissances bibliques dans dom Calmet.

En sorte que Renan peut conclure :

Si l'on excepte Sylvestre de Sacy, il n'y avait pas en France, vers 1800, un seul homme qui entendit quelque chose à la philologie hébraïque.

Le jugement d'Ernest Renan est sévère. Il correspond malheureusement à la réalité. Certes, il y avait bien quelques rabbins, mais leur savoir risquait de s'arrêter aux commentaires médiévaux, dont la richesse parfois étonnante n'intégrait pas les recherches critiques menées depuis les temps anciens.

Là même où l'étude de l'hébreu est prônée, le souci apologétique en est une puissante motivation. Dans le contexte de l'époque, même l'étude de la grammaire pouvait être polémique !

(...) l'idiome primitif des oracles dictés par l'Esprit saint est l'arsenal où ils vont puiser la matière de toutes leurs attaques. Défenseurs nés de ces divins oracles, les ecclésiastiques se sont vus forcés de suivre leurs ennemis sur ce champ de bataille où ils se tiennent en embuscade ⁴.

C'est la guerre, et non pas, simplement, des opinions opposées. Le même auteur — dont le rôle est important à cette époque — reviendra d'ailleurs plus tard sur ce point, dans un petit manuel de l'hébraïsant :

Le progrès effrayant que le rationalisme biblique fait en France depuis quelque temps rend chaque jour plus importante, pour le clergé catholique, la connaissance de l'hébreu ⁵.

L'enjeu est important. La connaissance de l'hébreu nous reportait aux origines de l'humanité. L'auteur (Sarchi) d'une grammaire hébraïque publiée en 1827 pouvait affirmer tranquillement :

Il a existé jadis un langage universel, souche commune de tous les autres (...) La tradition religieuse et la raison concourent à faire voir que ce langage universel et primitif est l'hébreu ⁶.

Cet auteur ne fait qu'exprimer une opinion répandue : toutes les langues humaines proviennent de la langue hébraïque qui est la langue de la Bible. C'est une opinion qui a été plusieurs fois soutenue dans le passé, mais qui devient littéralement insoutenable dans un temps où des études sur l'Égypte, la Phénicie, la Perse jettent un éclairage nouveau sur l'antiquité des langues. L'abbé Glaire — en 1845 — soutient encore que toutes les langues dérivent d'une langue unique, mais il ne précise pas quelle était cette langue unique.

Mais dans la seconde moitié du siècle, la situation des études bibliques va changer. D'une part, la forteresse constituée au fil des siècles par une orthodoxie

religieuse qui s'arrogeait d'avoir toujours le dernier mot en ce qui concerne l'interprétation du texte de la Bible. D'autre part, les efforts de ceux pour qui les textes bibliques doivent être lus à la lumière des connaissances actuelles, comme tout autre texte ancien.

L'enjeu paraît tel, aux orthodoxes, qu'ils vont pendant un temps faire feu de tout bois contre ceux qui ne suivent pas le courant dominant dit « traditionnel ». Pour tous les fondamentalismes, le texte et la parole ne font qu'un. Il importe donc de prouver l'exactitude de la lettre (au moins dans l'interprétation que l'on en donne), sans quoi c'est la parole elle-même qui est mise en doute.

Les positions officiellement défendues par le monde catholique sont alors ultra-conservatrices. Cependant, le temps est passé où une lecture littérale de la Bible pouvait primer sur les sciences de la nature. L'époque de Galilée est lointaine...

Sur les langues comme dans le domaine des sciences naturelles, de grands ouvrages rassemblent les résultats acquis. Un savant de l'époque classique était familier de l'Antiquité gréco-latine, et s'il connaissait ce qu'on appelait les langues orientales (l'hébreu, l'araméen, l'arabe), il ignorait à peu tout de l'ancien Moyen-Orient.

Au Moyen-Orient, les fouilles entreprises ont livré une documentation qui commence à être déchiffrée. Les publications vont se succéder dans les années suivantes. Ce sera le début d'une interrogation sur ce qui a toujours été considéré comme une priorité des textes bibliques.

L'égyptologie ne naît qu'après 1822. Mais au début du XIX^e siècle, on ne connaît encore des Assyriens que ce que la Bible en rapporte. On ne sait rien des Sumériens, rien des Acadiens, rien des Hittites. En peu de temps, tout cela va changer.

En 1843, à Khorsabad, réapparaît le palais de Sargon II. Des caisses d'antiquités mésopotamiennes arrivent à Paris en 1847. Le musée du Louvre inaugure une salle assyrienne. Dans les années qui suivent, fouilles et déchiffrements vont apporter des lumières complètement nouvelles sur le Moyen-Orient ancien.

Il appartient aux biblistes d'intégrer ces connaissances à leur étude des textes bibliques. Depuis la fin du XVIII^e siècle, c'est dans les pays germaniques que ces études se poursuivaient. Ces études reçoivent alors une formidable impulsion.

Vers le milieu du XIX^e siècle, des fouilles sont menées dont celles de l'antique Ninive, l'ancienne capitale de l'Empire assyrien. Quelque 20 000 tablettes sont extraites de la bibliothèque du roi Assurbanipal. Dès 1857, l'écriture cunéiforme commence à être déchiffrée. Les deux dernières décennies du siècle sont celles où les documents assyriens sont exploités.

L'archéologie de la Palestine se développe dans la seconde moitié du XIX^e siècle. En Egypte, Tell-el-Amarna est découvert en 1887-1888. Des documents cunéiformes livrent toute une correspondance diplomatique du XIV^e siècle avant notre ère et nous fournissent une information sur les relations avec la Palestine, avant la sortie des israélites d'Egypte.

Avant de donner cours à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, dès sa création (1872, sous régime allemand), Eduard Reuss enseignait en français et informait de la recherche biblique germanique. Son *Histoire de l'Ecriture sainte de l'Ancien Testament* est de 1881. A Strasbourg encore, Karl Heinrich Graf publie en

1866 son histoire des livres de l'Ancien Testament ⁷. La même année paraît l'histoire de Kuenen que Renan a fait traduire du néerlandais.

Comment concilier ces études avec une rédaction mosaïque du Pentateuque ? C'est pourtant une date ancienne qui sera maintenue par F. Vigouroux dans la Bible de Glaire :

Le Pentateuque, le livre dans lequel Moïse, libérateur et législateur des Hébreux, a raconté, avec l'aide de l'inspiration divine, vers le quinzième siècle avant notre ère, les origines du monde et l'histoire du peuple de Dieu ⁸.

Au cours des années 1850-1900 s'accomplit lentement — mais irrésistiblement — une transformation des études bibliques. L'environnement culturel du monde biblique sort au jour de façon nouvelle. La culmination sera la fameuse conférence de Friedrich Delitzsch en 1902 : *Babel und Bibel*. Il s'agissait, au départ, d'un rapport sur les découvertes effectuées en Palestine sous l'égide de la « Deutsche Orientgesellschaft ». Mais l'écho de cette conférence fut extraordinaire. C'est le début de ce qu'on appellera le pan-babylonisme. Malgré ses outrances et — parfois — sa mauvaise utilisation, il n'empêche qu'un pas nouveau était fait et que les sciences bibliques ne reviendraient jamais en arrière.

Un autre thème de polémique a été celui de l'âge de l'homme. Malgré quelques réflexions contraires déjà anciennes, il était communément admis qu'Adam était le père du genre humain. Peu d'années plus tard cependant, dès les débuts de l'anthropologie humaine, il fallait se rendre à l'évidence : des restes trouvés par Schmerling, près de Liège, en 1830, puis des silex taillés trouvés près de la Somme, démontraient l'existence d'un homme fossile bien antérieur à 4000 ans avant la création de l'homme selon le comput traditionnel. D'autres découvertes allaient dans le même sens : l'homme était beaucoup plus ancien que ce qu'une tradition jadis dominante nous en rapportait.

En 1859 est publié l'ouvrage de Darwin sur l'origine des espèces. Le transformisme darwinien était en contradiction absolue avec la lettre du texte biblique. Certes, comme le rappellera l'encyclique *Providentissimus Deus*, l'écrivain biblique s'exprime dans le langage de son époque. Une fenêtre peut, théoriquement, rester ouverte pour que le débat n'oppose pas totalement les « transformistes » et les « fixistes ». Mais les discussions ne s'apaiseront pas rapidement. Une lecture littéraliste séculaire du récit biblique de la création était manifestement contredite par le transformisme.

(...) beaucoup de ces exégètes n'eurent point assez de sarcasmes et d'anathèmes contre le darwinisme et le transformisme. En face de ces hypothèses, ils émirent des protestations dont la véhémence rappelle les premières et les plus vigoureuses indignations soulevées par l'astronomie et la géologie... On condamna leur principe même comme inconciliable avec la vérité des traditions religieuses ⁹.

C'est là un point sur lequel il était urgent de prendre position. De là, le soin qui sera apporté par le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux (t. I, Paris, 1893, col. 170-205, article « Adam ») à démontrer que l'enseignement biblique correspondait à la réalité :

En somme, de toutes les chronologies proposées, celle dont la Bible fournit les éléments est encore la plus autorisée.

L'article expose et réfute les idées de Darwin. Il importe alors de faire front contre tous les doutes, toutes les attaques. La lettre du texte biblique est identifiée, avec détermination, à la vérité révélée.

Selon l'abbé Glaire ¹⁰, les critiques sont dans l'erreur tant dans leurs objections fondées sur les sciences naturelles que sur l'âge de la création, de même que sur l'interprétation de la tour de Babel et l'origine des langues. La défense de la vérité passe par un fondamentalisme doctrinal généralisé.

A cette époque, une raison servante (une raison « éclairée ») s'oppose à une raison autonome qui est souvent une raison de combat. Pour ce qui touche directement aux études bibliques, le ton est donné par l'encyclique *Providentissimus Deus* en 1893 (l'année même de la publication du premier volume du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux). C'est aussi l'année de la destitution de Loisy de son poste à l'Institut catholique de Paris.

A cette date, il n'existe aucune version française catholique du texte original, ainsi que le rappelle F. Vigouroux dans son introduction à la *Bible polyglotte* (t. 1, p. xxii). C'est encore le règne de la Vulgate.

A cette même date, il existe cependant des Bibles traduites sur les textes originaux : juives (S. Cahen, Z. Kahn), laïque (Ledrain, 10 volumes de 1886 à 1896) ou protestantes (Martin, Segond...).

Le grand *Dictionnaire de la Bible* publié sous la direction de F. Vigouroux s'ouvrait par la lettre encyclique de Léon XIII. Cette encyclique donne alors le dernier mot sur l'étude de l'Écriture et rappelle — citant saint Augustin et saint Thomas — qu'en cas d'opposition entre l'enseignement des Écritures et les sciences de la nature, il convient de démontrer — ou, du moins, de penser — que ce sont les savants qui se trompent.

L'encyclique rappelle l'enseignement constant depuis le concile de Trente :

Les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament avec toutes leurs parties, tels qu'ils ont été reconnus par le concile de Trente, doivent être regardés comme sacrés et canoniques, non pas en ce sens que, composés par le génie humain, ils ont ensuite reçu son approbation : ni même seulement qu'ils contiennent la révélation sans aucune erreur ; mais parce qu'ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint Esprit et ont ainsi Dieu pour auteur ¹¹.

Quelle philologie pourrait s'exercer sur la parole de Dieu ? Le débat n'est pas dépourvu d'actualité — et pas seulement dans les sphères catholiques, nous y reviendrons.

Les recherches ne visent pas à autre chose qu'à établir la vérité. Mais s'il arrivait qu'une interprétation moderne s'oppose à l'enseignement d'un magistère fondé sur la tradition, alors, dans ce cas, il serait sage de rejeter une interprétation récente — même si elle remporte l'adhésion des savants modernes. Vigouroux salue cette référence à saint Thomas qui est faite par l'encyclique *Providentissimus Deus*. C'est cette perspective qui est et restera la sienne, comme celle de l'ensemble de la réaction aux critiques.

D'une façon générale, du côté catholique, on prolonge volontiers l'apologétique du XVIII^e siècle. Dans une lettre datée du 12 août 1877, un abbé écrivait :

(...) Cette thèse sulpicienne, mais non catholique, des rapports de la Bible avec la science, se rattache à ce qu'on appelle le divorce des sciences avec la théologie ou encore la sécularisation des sciences, qui est une des monstruosités les plus perverses de notre état intellectuel, bien qu'elle paraisse à ses partisans aussi claire que le soleil ¹².

Dans le domaine des études bibliques, l'encyclique de Léon XIII se situe dans le droit fil du *Syllabus* de Pie IX. La tradition est réaffirmée. La raison autonome est rejetée. Dans le même temps cependant, les études historiques ont avancé à pas de géant.

Cependant les avancées de l'Eglise catholique en ce domaine seront importantes. Le divorce ne sera jamais total ; l'accord non plus. Les positions dites traditionnelles sont devenues littéralement insoutenables ¹³. Malgré les affirmations et les mises en garde les plus solennelles, les débats font rage ¹⁴.

A la fin du siècle, ces lignes de la préface donnée par l'évêque de Fréjus à la *Bible polyglotte* donnent le ton :

Non, ces savants ne sont pas des critiques véritables, ce sont des incrédules, des doctrinaires de la négation (...); destructeurs *a priori*, ils veulent que le surnaturel n'existe pas et, avant de chercher, ils ont trouvé et conclu. C'est cette école de l'absolu, du parti pris, de l'irreligion quand même, que condamne Léon XIII sous le nom de critique supérieure inventée au détriment de la vérité et de la religion... ¹⁵.

Pourtant, ce qu'on a appelé la crise du modernisme était peut-être — dans le domaine des études bibliques — la condition d'une difficile et lente métamorphose, avant une renaissance, sous des habits nouveaux, d'une science exégétique libre des contraintes disciplinaires et dogmatiques.

Certes, il y aura encore ce qu'on peut appeler des combats d'arrière-garde. Il suffit de consulter les manuels utilisés dans les séminaires, au début du XX^e siècle, pour constater que les positions défendues doivent plus aux rappels de la tradition qu'à une étude scientifique. C'est le triomphe momentané de l'antimodernisme et du *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux.

Dans le même temps cependant sera fondée à Jérusalem, en 1892, l'Ecole pratique d'Etudes bibliques des couvents Saint-Etienne (devenue en 1926 l'Ecole Biblique et Archéologique française de Jérusalem) sous la direction du Père Lagrange. Le centenaire de cette Ecole biblique montrera le chemin accompli par des savants qui, obscurément parfois, surent maintenir le cap d'une réflexion et d'une recherche qui réintégrera les études bibliques dans le cadre des études générales.

L'encyclique *Divino afflante spiritu* (1943) fera enfin droit à des études bibliques libérées des pesanteurs dogmatiques. Cette encyclique consacra la victoire des savants historico-critiques, sans d'ailleurs que les problèmes soient résolus et que l'exégèse symbolique soit exclue des perspectives exégétiques — mais ceci est une tout autre histoire... Pour un temps, la liberté de l'exégète deviendra d'autant plus grande que ses recherches n'auront guère d'influence sur les formulations doctrinales. Les études bibliques sont aujourd'hui largement déconnectées de la

théologie dogmatique. Le concordisme étant devenu impossible et la recherche étant ouverte, on assistera à une recherche quasi indépendante.

On peut remarquer que cette liberté dans le domaine des études bibliques ne s'étend pas forcément à d'autres secteurs — jugés plus sensibles — de la recherche et de la réflexion. D'ailleurs, les avancées de la recherche critique n'empêcheront pas, beaucoup plus tard, le raidissement doctrinal contenu dans l'encyclique *Humani generis* (1950) et sa condamnation du polygénisme.

Au xix^e siècle cependant, les attaques contre les positions les plus conservatrices sont marquées par l'atmosphère philosophique de l'époque. On croit volontiers, au xix^e siècle, à une religion naturelle basée sur la raison — cela est vrai pour des penseurs juifs ¹⁶ comme pour des protestants libéraux. Dans le contexte de l'époque, une rationalité de combat s'oppose à un rationnel asservi par le dogmatisme. Le langage de la science se confond avec le seul discours rationnel. Les traditions religieuses sont de l'ordre de la non-science. La science les fera disparaître. En notre siècle, des explosions de l'irrationnel et des intégrismes pourraient être un démenti à cette opinion...

En ce sens, les polémiques menées au nom de la rationalité ne sont pas exactement celles qui seraient développées aujourd'hui. Nous savons mieux que la totalité du réel n'est pas mesurée par notre rationalité. De la raison elle-même, il est possible de faire l'histoire. On pouvait au xix^e siècle penser que le recours à la raison allait effacer les anciennes croyances. Le religieux, sans doute, n'est pas rationnel, pas plus que les arts. Mais le monde humain n'est pas entièrement rationnel.

Et d'autre part, en matière de Bible, des attitudes proches de celles de certains conservateurs du xix^e siècle se manifestent actuellement. Et non toujours dans l'orbite catholique. Des protestants conservateurs maintiennent aujourd'hui une interprétation stricte de l'inerrance biblique ¹⁷.

On voit que ce débat qui agita les études bibliques peut rester actuel. Certes, la raison d'aujourd'hui n'est pas exactement celle qui était régnante au siècle passé. L'opposition de cette fin de xix^e siècle entre une raison servante de la tradition et une raison libre (qui est souvent, alors, une raison de combat) ne sont, ni l'une ni l'autre, sauf exception, des raisons actuelles.

En 1872, G. Smith présentait à Londres un lot de tablettes ninivites qu'il avait déchiffrées et qui montraient que, de toute évidence, nous tenions là le prototype du récit biblique du déluge. Ce fait bouleversait la notion traditionnelle de la Bible, considérée comme le livre le plus vieux du monde. Bien d'autres découvertes allaient montrer l'évidente parenté culturelle de ces mondes sémitiques anciens.

On sait mieux, aujourd'hui, distinguer histoire et signification. Il arrive qu'une copie soit très supérieure à l'original ¹⁸. Mais si l'époque récente voit s'accomplir une recomposition des études bibliques sur des bases nouvelles, cela n'eût pas été possible sans les discussions et les affrontements du siècle passé.

Notes

¹ Sur la personne et l'œuvre de cette grande figure du protestantisme libéral belge qu'est Goblet d'Alviella, voir la thèse (inédicté) de G. L. F. LIAGRE, *Graaf Eugène Goblet d'Alviella, Proeve van een*

cultuurhistorisch en religieus portret (1846-1900), Universitaire Faculteit voor protestantse Godegeleerheid te Brussel, 1998.

² A. CAQUOT, « L'exégèse et l'épigraphie sémitique à l'Ecole Biblique », dans *Naissance de la méthode critique*, Paris, 1992, p. 331.

³ Voir A. KUENEN, *Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, t. 1, Préface de E. RENAN (p. 1 à xxiv), Paris, 1866. L'époque de Renan est aussi celle où domine encore, dans les milieux conservateurs, l'œuvre considérable (et souvent rééditée) de dom CALMET, *La Sainte Bible en latin et en français*, Paris, 1707-1716. Et surtout le *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Paris, 1715-1726 (25 vol.).

⁴ J.-B. GLAIRE, *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque*, 3^e éd., Paris, 1843.

⁵ J.-B. GLAIRE, *Manuel de l'hébraïsant*, Paris, 1868. A cet auteur qui fut, pendant plusieurs décennies, à la pointe des positions les plus conservatrices, nous devons *Principes de grammaire hébraïque et chaldaïque*, *op. cit.*, et *Les livres saints vengés ou la vérité historique et divine de l'Ancien et du Nouveau Testament*, Nouv. éd., t. 1, Paris, 1874. Ce fut aussi un traducteur de la Bible : *La Sainte Bible selon la Vulgate*, avec introduction, notes complémentaires et appendices par F. VIGOUROUX, *Ancien Testament*, t. 1, 3^e éd., Paris, 1889.

⁶ Philippe SARCHI, *Nouvelle grammaire hébraïque raisonnée et comparée*, Paris, 1827, p. vii.

⁷ E. REUSS, *Geschichte der Heiligen Schrift des Alten Testaments*, 1881, K. H. GRAF, *Die geschichtlichen Bücher des Alten Testaments. Zwei historisch-kritische Untersuchungen*, 1866. Voir H. J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 2^e éd., Neukirchen, 1969.

⁸ VIGOUROUX dans la Bible de GLAIRE, *op. cit.*

⁹ A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, 2^e éd., Paris, 1902, p. 218.

¹⁰ J.-B. GLAIRE, *Les saints livres vengés...*, *op. cit.*

¹¹ Texte cité *in extenso* dans le *Dictionnaire* de VIGOUROUX, *op. cit.*, p. xxxi.

¹² HOUTIN, *op. cit.*, p. 98.

¹³ Jean STENGERS, « L'Eglise et la science : problème d'autrefois et problème d'aujourd'hui » dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1971 (*Problèmes d'Histoire du Christianisme*, t. 1, 1971), p. 446-464.

¹⁴ Voir Chr. THEOBALD, « Le père Lagrange et le modernisme », dans *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'Ecole biblique et archéologique française de Jérusalem*, Paris, 1992, p. 49-64.

¹⁵ VIGOUROUX et al., *La Sainte Bible polyglotte. Ancien Testament*, t. 1, *Le Pentateuque*, Paris, 1899.

¹⁶ Sur les penseurs juifs francophones de cette époque, comme Joseph Salvador (1796-1873), Salomon Formstecher (1808-1889) ou Elie Benamozegh (1823-1900) et leur polémique contre le christianisme, voir E. FLEISCHMANN, *Le christianisme mis à nu*, Paris, 1970.

¹⁷ On a vu récemment la création d'un « Conseil international sur l'inerrance biblique », voir *La Revue Réformée*, n°197 (1998), consacré à *Le statut de la Bible et ses implications*.

¹⁸ J. BOTTÉRO, « La Mésopotamie et la Bible, Cent ans de découvertes », dans *Naissance de la méthode critique*, *op. cit.*

L'émergence d'un matérialisme athée lors des congrès internationaux d'étudiants de Liège (1865), Bruxelles (1867) et Gand (1868)

Pierre F. DALED

La période 1850-1875 qui fait l'objet de ce colloque s'inscrit dans ce que l'on désigne habituellement comme la deuxième phase philosophique du XIX^e siècle. Époque de « mutations », comme le souligne l'intitulé du colloque, à propos de laquelle Edmund Husserl (1859-1938) souligne « la façon exclusive dont la vision globale du Monde [...] s'est laissé, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, déterminer et aveugler par les sciences positives » ¹.

Même vision chez Emile Bréhier (1876-1952) qui distingue aussi des périodes bien délimitées dans l'histoire de la philosophie du XIX^e siècle : en gros — les traits dominants selon Bréhier —, de 1800 à 1850, des doctrines amples et constructives entendent révéler le « secret de la nature et de l'histoire » et faire connaître à l'homme la « loi de sa destinée, individuelle et sociale ». Les doctrines catholiques érigées par Maistre et Bonald en réaction à l'esprit du XVIII^e siècle, la psychologie de Maine de Biran qui s'achève en des vues religieuses, les grandes métaphysiques postkantienne de Fichte, Schelling et Hegel, le spiritualisme de Cousin, les doctrines sociales des Saint-Simoniens, de Comte et de Fourier, toutes ces doctrines ont en commun un caractère d'annonce « prophétique » ou de « révélation ». De 1850 à 1890 environ, il y a au contraire un renouveau d'esprit critique et d'analyse remettant à l'honneur Kant et Condillac. La philologie pure chasse la philosophie de l'histoire, la critique se substitue à la métaphysique, la physique et la chimie évincent la philosophie de la nature, la politique pratique, économique et sociale remplace le prophétisme. C'est l'époque de Renan, de Max Müller, de Taine, de Renouvier, de Cournot et des néo-kantiens, du socialisme marxiste. Le darwinisme et l'évolutionnisme de Spencer, dont le mécanisme rappelle l'esprit du XVIII^e siècle, occupent alors le devant de la scène. Enfin, une troisième période s'ouvre vers 1890 : d'une manière générale, la « réalité des valeurs spirituelles » semble alors s'opposer aux résultats philosophiques que l'on avait cru pouvoir tirer des sciences. L'analyse des conditions de la connaissance scientifique (la « critique des sciences ») montre la portée limitée de ces résultats. D'après Bréhier, on se met alors en quête de « moyens d'accès vers ces réalités spirituelles » que la période précédente considérait comme « illusoires ou

inaccessibles » ², non plus avec la sûreté des vastes doctrines des générations romantiques mais avec une inquiétude qui débouche sur les courants de pensée les plus divers et opposés.

En résumé, pour Bréhier, une des caractéristiques majeures du siècle passé, c'est une grande césure en son centre qui inaugure, au environ de 1850, un nouveau trait dominant dans les esprits occidentaux lorsque ceux-ci se laissèrent déterminer par le scientisme positiviste, quand esprit critique, physique, chimie, politique économique, socialisme marxiste, transformisme, évolutionnisme occupèrent le devant de la scène occidentale ; autrement dit, quand le matérialisme et le positivisme émergèrent de manière notoire. Emergence qui alla de pair, dit-il, avec un désintérêt ou un rejet de la réalité des valeurs spirituelles.

En nous concentrant sur ce désintérêt ou ce rejet éventuel de la réalité des valeurs spirituelles, sur les implications en matière de religion au sens large que traduisent les interventions publiques lors des congrès internationaux d'étudiants de la seconde moitié des années soixante, nous voudrions montrer que la deuxième phase philosophique du siècle passé fut bien celle de l'émergence de déclarations ouvertement matérialistes ou positivistes et athées — et non pas d'un matérialisme, d'un positivisme ou d'un athéisme inférés. Il n'y eut bien entendu pas que ce type de prises de position à cette époque. Mais ici, il s'agit précisément de souligner le côté ouvert — qu'elles soient matérialistes ou positivistes — et athée de certaines déclarations publiques car, pour évident que cela paraisse, ce ne fut en fait pas toujours le cas. En effet, d'une part, on ne se disait pas toujours volontiers « matérialiste » au XIX^e siècle et d'autre part, pour patente que soit l'association théorique du matérialisme et de l'athéisme, celle-ci ne fut pas toujours, pratiquement, de mise au XIX^e siècle, bien que les définitions que l'on donnait alors du matérialisme l'associent à l'athéisme (comme elles généralisaient l'opposition entre matérialisme et spiritualisme). En 1853, le *Dictionnaire universel de la langue française* de Bescherelle définit le matérialisme comme un « système philosophique qui n'admet d'autre existence que celle de la matière, et qui nie par conséquent celle de l'âme et de Dieu » ³. En 1873, le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Larousse définit le matérialisme comme le « système de ceux qui n'admettent que des êtres matériels : le matérialisme conduit à l'athéisme » ⁴. Toutefois, comme disait à cette même période Friedrich-Albert Lange (1828-1875), dans sa classique *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque* dont la première édition date de 1866 (la seconde édition remaniée date de 1873-1875), des Epicuriens dans l'Antiquité grecque à Gassendi (1592-1655), pour ne citer ici qu'eux — mais nous pourrions ajouter F. Broussais (1772-1838) ou F. Ueberweg (1826-1871) et tant d'autres matérialistes connus ou moins connus du XIX^e siècle —, « le matérialisme, malgré ses affinités avec l'athéisme, ne lui est pas nécessairement associé » ⁵. C'est pourquoi certaines définitions actuelles du matérialisme ⁶ sont plus nuancées quant à la nécessité d'une association entre l'athéisme et le matérialisme, d'un point de vue historique, bien entendu. Une situation qui est soit due à d'authentiques croyances religieuses, soit liée à la stratégie éventuelle d'un auteur de théories matérialistes qui y maintient une part d'immatériel (Dieu, l'âme immortelle) afin d'accréditer un discours scientifique peu en odeur de sainteté dans la société de son temps ⁷.

Si matérialisme et spiritualisme peuvent donc cohabiter dans certains esprits, nous voudrions aussi attirer l'attention sur la proximité, en tant que méthode, de catégories de pensée comme celle de matérialisme et de positivisme et sur la finesse de ce qui les distingue en théorie, à savoir leurs implications en matière de religion. En effet, pour reprendre le *Dictionnaire universel de la langue française* de Bescherelle, on voit qu'en 1853, le positivisme y est défini comme un « système de philosophie positive ». Mais on y ajoute que, « ironiquement », positivisme se dit pour « égoïsme, matérialisme ». Quant au positiviste, c'est un « partisan, un sectateur du positivisme, de la philosophie positive » et par « dénigrement » cette fois, positiviste se dit aussi pour « égoïste, matérialiste »⁸. Si l'on reprend maintenant le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* de Larousse, en 1874, le positivisme y est défini comme « système de philosophie qui rejette toute conception métaphysique, toute étude du surnaturel et fonde la science tout entière sur la considération de faits matériels et palpables ». C'est aussi l'« éloignement pour ce qui est idéal ou imaginaire ». Le *Dictionnaire* dit croire utile de donner un exposé général du positivisme qu'il emprunte à un article fourni à la *Revue des Deux-Mondes* par l'économiste français Charles Dupont-White (1807-1878). Le *Dictionnaire* tient toutefois à faire une remarque en rappelant ce qu'il a déjà répété plus d'une fois : « Le côté faible du positivisme, cette doctrine d'ailleurs puissante et vivace, c'est l'exclusion mal justifiée qu'elle donne à l'absolu ». On pouvait nier les applications de la métaphysique aux choses de la vie sociale, on ne pouvait les « exclure de la philosophie ». Cela dit, d'après Dupont-White — dans le *Dictionnaire*, il n'y a pas de guillemets dans la phrase qui suit, c'est donc le rédacteur de l'article qui s'exprime ou paraphrase — on peut définir le positivisme comme « la science affirmant qu'elle suffit à l'homme quand elle fait profession de ne connaître que la matière, les lois de la matière ». Pour preuve de cette affirmation, il est écrit : « Vous voyez disparaître de l'esprit humain la religion et la philosophie ». Le philosophe positif les traite de « spéculations excessives », de « méthodes vicieuses »⁹. Citant maintenant Dupont-White, il est précisé que « le positivisme est donc, avant tout, une excommunication de la religion et de la philosophie, répudiées péremptoirement, comme étrangères ou malsaines à l'esprit humain ». Ainsi poursuit le rédacteur de l'article « Positivisme », celui-ci, « supprimant les questions relatives à notre origine, n'est essentiellement ni matérialiste, ni athée ; mais il proclame bien haut l'impuissance de l'esprit humain à pénétrer dans le domaine de notions absolues ». Le positivisme « ne dit pas : « Dieu n'existe pas, l'âme est matérielle et périssable » mais il dit : « Nous ne pouvons rien savoir sur Dieu, sur la nature essentielle de l'âme » ». Finalement, il en résulte, « pour les positivistes comme pour les matérialistes », que « le culte d'un Dieu personnel est une folie, la révélation, un mensonge, la sanction du devoir par une vie future, un mensonge encore »¹⁰, etc.

Il ressort de ces définitions qu'ironiquement, positivisme se dit pour matérialisme, qu'il est une science faisant profession de ne connaître que la matière, les lois de la matière. Affirmation qui fait disparaître la religion et la philosophie entendue comme métaphysique. On dit aussi que le positivisme n'est ni matérialiste, ni athée. Il ne nie donc pas Dieu ou l'immatérialité de l'âme, il dit ne rien savoir à ce sujet. En d'autres termes, il suspend son jugement bien qu'on dise aussi que, pour les

positivistes comme pour les matérialistes, le culte d'un Dieu personnel est une folie, la vie future, un mensonge, etc. Une dernière affirmation qui tend par contre à rapprocher matérialisme et positivisme.

En résumé, le positivisme ne se distinguerait donc du matérialisme que par son agnosticisme puisque, au point de vue de la méthode, tous deux peuvent très bien soutenir une théorie dont la nature est en fait identique, à savoir matérialiste : en effet, d'une part, on définit le positivisme comme la science faisant profession de ne connaître que la matière, les lois de la matière, d'autre part, on définit le matérialisme comme le système de ceux qui n'admettent que des êtres matériels. Cela dit, au point de vue des convictions intimes, comme nous allons le voir, les rapports du positivisme et de l'athéisme ne sont pas toujours ceux qu'ils devraient être en théorie. En fait, matérialisme, positivisme, athéisme (et spiritualisme) connaissent des rapports beaucoup plus complexes qu'il n'y paraît de prime abord. Aussi, devant cette complexité, nous voudrions donc donner ici quelques exemples de quasi parfaite adéquation ¹¹ entre des discours matérialistes et les convictions intimes de ceux qui les profèrent. Nous parlons de « quasi » parfaite adéquation car, nous venons de le dire et allons le voir concrètement à l'œuvre dans certains discours publics tenus lors des congrès internationaux d'étudiants dans les années soixante, les intrications entre matérialisme, positivisme et athéisme déclarés — et l'assomption de l'appellation de « matérialiste » nous semblant malgré tout parfois encore un peu problématique — font qu'au plus près de l'adéquation idéale entre matérialisme et athéisme ouvertement revendiqué, cela peut encore quelquefois ne pas aller tout à fait de soi.

En ce qui concerne l'émergence du matérialisme (et du positivisme) dans la seconde moitié du siècle passé, un événement considérable s'est produit en Belgique : un an après *Quanta Cura* et le *Syllabus*, à l'époque victorienne de la bourgeoisie conquérante, de Bismarck et de Cavour, de Proudhon, après que Marx eut fondé l'Association internationale des Travailleurs, se tint à Liège du 29 octobre au 1^{er} novembre 1865 le *Congrès International des Etudiants*. Le projet des organisateurs tenait en différentes discussions telles que les diverses méthodes d'enseignement, la liberté de l'enseignement et la part que devaient y prendre le clergé et l'Etat. Il regroupa quatorze cents participants parmi lesquels des Français tinrent les premiers rôles. On les accusa d'avoir insulté le drapeau français, glorifié la Terreur et le drapeau rouge, attaqué les principes de l'ordre social, appelé à l'insurrection et outragé la religion. Ce congrès ébranla profondément l'opinion publique bien au-delà des frontières de la Belgique ¹². Les inquiétudes officielles s'expliquent par les propos de certains orateurs lors du congrès mais aussi par l'amalgame fait avec un meeting républicain qui eut lieu à Bruxelles deux jours après la clôture du congrès de Liège auquel participèrent des étudiants présents à Liège et où les thèses révolutionnaires et antireligieuses gagnèrent en violence et en détermination. Voici quelques exemples non exhaustifs d'interventions publiques à Liège.

L'étudiant en médecine français Albert Régnard (né en 1836) déclara se rattacher à la philosophie « positiviste » — tout en se distinguant de la vision des trois états de Comte — mais aussi être « matérialiste ». Par positivisme, il entendait l'exposition de la « méthode *a posteriori* », c'est-à-dire de la « méthode expérimentale, qu'on peut

rattacher à ce qu'on désigne sous le nom de matérialisme ». Il considérait que c'était une méthode sur laquelle on avait « déversé beaucoup d'injures ». C'était donc pour lui une « raison de la défendre » : « Je déclare franchement que je suis matérialiste » ¹³. Un autre étudiant en médecine français, Paul Lafargue (1842-1911), répondit aux critiques d'un orateur spiritualiste présent à Liège en s'écriant : « Vous attaquez le matérialisme ! Mais que verrions-nous sans lui ? ». On l'accusait de ne pas avoir de morale mais il n'y avait qu'une morale au monde, la « morale matérialiste qui n'est basée sur aucune hypothèse », alors qu'avec le spiritualisme, il ne pouvait y avoir, selon lui, « aucune morale ». Lafargue entendait aussi faire voir les conséquences de la « méthode matérialiste du positiviste » en sciences. Pour lui, la science était l'histoire de la « lutte gigantesque que l'homme a entreprise contre Dieu ». Un matérialisme au-delà de l'athéisme qui considérait que la « science ne nie pas Dieu ; elle fait mieux, elle le rend inutile. Et qu'est-ce qu'un Dieu inutile ? » ¹⁴, demandait Lafargue. Autre exemple, lors de la séance de clôture, Germain Casse (1837-1900), étudiant en droit français, prit la parole au nom de ses camarades « révolutionnaires, socialistes, athées » ¹⁵.

Pour éviter les généralisations hâtives, signalons qu'il y eut aussi, en la personne de l'avocat belge Jean Fontaine, un pourfendeur actif de l'athéisme et défenseur du spiritualisme à Liège. Ajoutons que, si les interventions françaises y furent particulièrement incisives, le journaliste bruxellois Léon Fontaine — à l'époque, éditeur de la *Rive gauche* et directeur de *La Cloche*, socialiste, correspondant de Marx, participant à la constitution d'une section belge de l'Association internationale des Travailleurs, membre des *Solidaires* et de la *Libre Pensée* — s'y proclama aussi « matérialiste » ¹⁶. Il déclara que, dans l'ordre moral, il voulait « par l'anéantissement de tous les préjugés de religion et d'Eglise, arriver à la négation de Dieu et au libre examen ». Propos qui provoquèrent, comme d'autres d'ailleurs, de « vives protestations sur un grand nombre de bancs » et des cris : « Assez, assez » ¹⁷.

Pour en revenir aux Français, suite au congrès de Liège, ceux-ci furent durement traités par leur gouvernement. Dans l'ensemble, ils furent expulsés de l'Université, ils étaient surveillés par la police, certains furent arrêtés par la suite. On peut considérer, avec Jean-François Braunstein, que la nouveauté de ce matérialisme des années 1860 est bien une affirmation *ouverte* de matérialisme. C'est une sorte de drapeau. Sur le plan philosophique, ce type de matérialisme se traduisit en France par une hostilité à la spéculation. On privilégiait les sciences physiques et physiologiques, l'observation des faits établis par la méthode empirique, on affirmait l'unité de la matière et de la force comme la négation du libre arbitre, de l'âme et de Dieu. Sur ce dernier point, Braunstein considère que « l'idée que les thèses du matérialisme et du positivisme [...] sur Dieu, sur l'âme, sont identiques était une idée assez largement répandue par les adversaires du positivisme » ¹⁸. Ajoutons qu'à l'image de Régnard ou de Lafargue, des assimilations ou des indistinctions entre méthode matérialiste et positiviste étaient aussi faites par des partisans de ces courants de pensée. Des assimilations qui amenèrent la réaction d'un « positiviste » présent à Liège : le dénommé Armaingaud intervint pour dire que Régnard était en pleine contradiction avec lui-même : s'il est matérialiste, faisait-il remarquer, il n'est pas positiviste car « la philosophie positiviste ne sait rien des causes premières et des causes finales ; elle

prouve que personne n'en peut rien savoir ; elle n'est ni athée ni déiste »¹⁹. On remarque que c'est sur le plan des implications en matière de religion qu'Armaingaud fait sa mise au point. Cela dit, s'il y eut une indistinction entre les courants de pensée, « la « prudence » des positivistes » finit toutefois par être critiquée par certains matérialistes qui se voulaient plus pratiques et qui allaient participer au combat politique. Comme dit Braunstein, le positivisme restait la « philosophie des savants »²⁰ alors que le matérialisme pratique entendait s'adresser aux masses, au peuple de France. Ce que les vies et les engagements de bon nombre des intervenants français à Liège illustrent effectivement. Concrètement, ces jeunes Français, étudiants en médecine pour la plupart, eurent une assez grande activité en France malgré la répression qui les frappait. Ils organisèrent une campagne d'enterrements et de mariages civils. Ils publièrent des revues — la *Revue Encyclopédique*, puis la *Libre Pensée* (1866-1867) et la *Pensée nouvelle* (1867-1869) —, animèrent des collections — la *Bibliothèque des sciences* chez l'éditeur Reinwald —, traduisirent et préfacèrent les principales œuvres des auteurs matérialistes allemands — K. Vogt (1817-1893), L. Büchner (1824-1899) et J. Moleschott (1822-1893). Certains jouèrent un rôle dans les débuts de la Première Internationale (1864) et passèrent physiquement au service de la Commune de Paris (1871)²¹. En ce qui concerne les trois protagonistes français du congrès de Liège dont il est question ici, on sait grâce aux notices biographiques établies par Jacqueline Lalouette que Lafargue, étudiant en médecine, collabora à la *Rive Gauche*, fut exclu définitivement de l'Université de Paris, et pour deux ans des autres Universités françaises suite au congrès liégeois. Il acheva ses études en Angleterre. Il adhéra à la Première Internationale en 1866 et épousa Laura Marx en 1868. Revenu à Paris en 1870, il se trouvait à Bordeaux pendant la guerre franco-prussienne ; il soutint la Commune, dut se réfugier en Espagne puis à Londres. Il retourna en France en 1882 et fut un des membres fondateurs du Parti ouvrier. En 1883, il fut condamné à six mois de prison comme agitateur. C'est à Sainte-Pélagie qu'il écrivit son *Droit à la paresse*. Après les événements de Fourmies — le 1^{er} mai 1891, lors d'une manifestation ouvrière, les troupes tirèrent dans la foule, tuant neuf personnes et en blessant soixante —, Lafargue fut encore condamné à un an de prison à Sainte-Pélagie d'où son élection comme député du Nord en 1891 le tira. Il fut battu aux élections de 1893. Il adhéra à la Chevalerie du Travail en 1896. Il appartint au Parti socialiste de France et à la SFIO en 1905. Il se suicida avec sa femme en 1911 pour ne pas connaître la déchéance de la vieillesse.

Albert Régnard fut étudiant en médecine interne. Il fut aussi exclu définitivement de l'Université de Paris, suite au congrès liégeois. Il soutint sa thèse de médecine à Strasbourg en 1868. Il était franc-maçon ; il collabora aux deux *Libre Pensée* ; il fut condamné à quatre mois de prison en 1867 pour outrage à la morale publique et à la religion. Pendant le siège de Paris, il fut chirurgien-major du 134^e bataillon de la garde nationale. Il collabora à *La Patrie en danger*, fut membre de la commission médicale de la Commune et secrétaire général de la police. Après la Commune, il parvint à échapper aux recherches et à se réfugier en Angleterre. Il rentra en France en 1880. Par la suite, il fut nommé inspecteur de l'Assistance publique.

Germain Casse, étudiant en droit, fut exclu à vie de l'Université pour sa participation au congrès liégeois. Il était franc-maçon, il fut membre de

l'Internationale et collabora à *La Marseillaise*. Pendant le siège de Paris, il commanda le 135^e bataillon de la garde nationale et quitta Paris durant la Commune. Par la suite, il se fit gambettiste. Il fut nommé gouverneur de la Martinique et finit sa carrière publique comme trésorier-payeur général. Beau-frère des frères Reclus, Casse est qualifié par J. Lalouette de « personnage très contesté » ²².

Pour Léon-Ernest Halkin, en comparaison, la carrière des principaux membres belges du congrès de Liège paraît « terne et, pour tout dire, bien bourgeoise ». La plupart d'entre eux terminent leurs études et deviennent avocats, médecins, ingénieurs ou professeurs. Ils rentrent ainsi dans « la grisaille d'une vie rangée et se souviendront à peine d'avoir pu, un jour, passer pour des révolutionnaires » ²³. Cela dit, à Bruxelles, sous l'impulsion du congrès de Liège, se forma le *Cercle des Etudiants* qui examinait des questions littéraires, scientifiques, philosophiques et médicales. On disait de ce cercle qu'il était la « terre promise du positivisme et de la précision scientifique » ²⁴. Les intitulés des conférences sont révélateurs : en 1867, Emile Janson (1843-1868) y fit une conférence intitulée *De la théorie de Darwin sur l'origine des espèces* ; Jules Mathieu (1846-1869) y parla de la *Circulation de la matière* ; Félix Renard (1846-1868) présenta un sujet intitulé *Conception mécanique de la vie* ; César De Paepe (1842-1890) fit un exposé sur la *Philosophie positive* et une communication intitulée *De la physiologie considérée comme base de la science sociale* ²⁵. Ces jeunes orateurs et Daniel André (1848-1877), auteur d'articles de ton « socialiste, antimilitariste et violemment antichrétien » ²⁶, faisaient partie de ce que l'on présentait, à l'époque, comme un « groupe positiviste de l'Université libre qui se recrute principalement parmi les étudiants en sciences naturelles et en médecine » ²⁷. Comme les intitulés des conférences le montrent, qu'on les dise positivistes plutôt que matérialistes ne change rien au fait que leurs centres d'intérêt théorique étaient alors la matière, le mécanisme, la physiologie, les théories de Darwin. Et « pour la plupart excellents élèves et grands travailleurs, leur positivisme les conduisait à vouloir pratiquer les sciences humaines comme les sciences naturelles » ²⁸.

Au second congrès international des étudiants de Bruxelles du 14 au 17 avril 1867 ²⁹, en section des sciences naturelles et de médecine, Janson et De Paepe dialoguèrent, entre autres, avec le futur professeur et recteur de l'ULB, Hector Denis (1842-1913). Docteur en droit (1865) et futur docteur en sciences (1868), Denis était alors président du congrès bruxellois. Comme en écho aux orientations philosophiques du matérialisme français, la discussion tourna autour de l'enseignement de la psychologie dont un des participants de la section demandait la suppression en candidature en sciences naturelles en faveur d'une plus grande extension de la « physiologie cérébrale ». Il s'opposait à l'immixtion de la psychologie qui représentait, selon lui, une « dernière trace de la méthode métaphysique » dans les études de sciences et de médecine. Denis ³⁰ protesta contre cette demande qu'il jugeait trop « absolue » car il lui semblait que la psychologie pourrait bien devenir une science même si les avis divergeaient alors quant à son statut scientifique. De son côté, De Paepe considérait l'observation interne en psychologie comme insuffisante car on ne pouvait distinguer ce qui est individuel de ce qui appartient à l'espèce humaine. Il pensait que l'étude des facultés mentales est « inséparable de celle de leur organe, du cerveau ». Pour lui, la psychologie était une

branche de la physiologie. Un avis que Janson partageait. Les étudiants devaient se tourner vers ce qu'il appelait la « psychologie cérébrale » ³¹.

Une troisième réunion internationale des étudiants eut lieu à Gand du 20 au 23 décembre 1868 ³². Du groupe des étudiants en médecine « positivistes », Mathieu et André s'y rendirent. De Paepe ne put être présent et fit parvenir une lettre aux organisateurs du congrès. Mathieu allait présider ce congrès dont John Bartier (1915-1980) dit qu'il « égala, et dépassa peut-être en violence celui de Liège. Sauf exception, les orateurs se proclamèrent athées ou positivistes et révolutionnaires » ³³. Mathieu que l'on classe parmi les « positivistes » déclara à son auditoire : « On nous fait un crime d'être athée : mais les sciences naturelles le sont » ³⁴. Il soutint donc que l'astronomie allait démontrer « qu'il n'est pas besoin d'un Dieu pour créer les mondes », que la science de la vie allait montrer que « la pensée est intimement liée au système nerveux », qu'il n'y a point de facultés intellectuelles sans cerveau. En conséquence, la « vieille métaphysique qui s'appuie sur les idées innées, universelles et nécessaires » était sapée dans sa base. Sous les applaudissements, Mathieu s'exclamait : « Les dieux s'en vont et il ne reste debout que la philosophie positive ! » ³⁵. De son côté, André déclara à l'auditoire gantois qu'à côté des bourgeois qui attaquaient les congrès étudiants au point de vue politique, il rencontrait aussi « les absolutistes religieux qui ne peuvent leur pardonner d'être athées » ; ou — précision terminologique à souligner de la part d'André — « si le terme vous semble trop dur, d'être indifférents en matière religieuse ». Pour André, au moment où « la papauté et le mythe catholique trébuchent dans le sang à Rome », une philosophie « saine et rationnelle », la philosophie « positive » triomphe à Paris, à Saint-Pétersbourg, à Berlin, partout ! « (*Bravos*) ». C'était désormais sous son « drapeau » que devaient se ranger tous ceux qui aiment la vérité et la justice, tous ceux qui combattent pour la science. Comme Mathieu, André déclarait : « La lumière se fait de toutes parts, les dieux s'en vont et l'absolu avec eux » ³⁶. Quant à De Paepe, il déclarait, dans sa lettre, être de ceux qui « croient » à l'avènement d'un ordre social où n'existeront que des producteurs, échangeant leurs produits conformément à la justice économique. Fait également significatif, De Paepe se voulait le plus clair possible quant aux termes qu'il utilisait : quand il disait « qui croient », il ne parlait pas d'une « croyance aveugle, non raisonnée, comme celle que les diverses sectes religieuses réclament de leurs adeptes ». C'était d'une croyance « scientifique » dont il parlait. Pas de méprise, au congrès de Bruxelles de 1867, De Paepe s'était très clairement présenté en ces termes : « Je suis athée, socialiste et révolutionnaire » ³⁷. Aussi sa croyance scientifique était bien basée sur ce qu'il appelait la connaissance des lois historiques qui président au développement de l'humanité et des lois économiques qui régissent aujourd'hui le monde industriel et commercial. L'avènement de ce nouvel ordre social exigeait nécessairement un enseignement comprenant à la fois la partie théorique et la partie pratique, l'étude de l'ensemble des « sciences positives » et l'apprentissage des métiers. L'homme serait enfin complet, « son cerveau ne se [développerait] plus au détriment de son système musculaire et *vice-versa* ». Tous ses « organes » se feraient équilibre. Comme il l'escomptait : « Notre espèce [serait] régénérée physiologiquement et socialement » ³⁸.

Exemple type des imbrications des catégories, Mathieu, qui se désigne comme « positiviste » et se dit toutefois aussi « athée », développa, fin 1868 et début 1869, une théorie du fonctionnement de la pensée dont on peut inférer qu'elle est matérialiste. Dans un article intitulé *La pensée et le système nerveux* ³⁹, placé sous l'égide du médecin aliéniste français Jules Luys (1828-1895) ⁴⁰ et d'Emile Littré (1801-1881), Mathieu écrivait : « Pour nous qui sommes positivistes, la pensée est liée au système nerveux comme la fonction l'est à l'organe, comme la chaleur, la lumière et l'électricité le sont à toute matière ». La psychologie n'est, pour lui, qu'un cas particulier de la physiologie cérébrale, laquelle fait partie intégrante de la biologie. « N'en déplaise au spiritualisme », disait Mathieu, qui évoquait la tentative du philosophe français Paul Janet (1823-1899) de faire intervenir une « âme » dans la science, la physiologie n'a « nul besoin d'appeler à son aide des êtres chimériques pour expliquer les phénomènes de l'entendement ». Pour Mathieu : « Les spiritualistes auront beau faire : c'est en vain qu'ils se débattront sous l'étreinte de la science et leurs efforts n'aboutiront pas. L'observation, l'expérimentation, la comparaison, la pathologie, tout nous prouve que la pensée est enchaînée au système nerveux comme toutes les forces sont enchaînées à la matière ».

En ce qui concerne la vie concrète de ce groupe d'étudiants en médecine, elle fut très brève à cause de leur pratique de la médecine : presque tous décédèrent à la fin des années soixante, à l'exception de De Paepe qui, outre médecin de profession, fut une cheville ouvrière du mouvement socialiste de la deuxième moitié du XIX^e siècle ⁴¹. En effet, à part André qui se fit tuer en duel, dans les années soixante-dix, par un officier français qui s'était vanté d'avoir abattu de son revolver plusieurs communards ⁴², Renard, au terme de sa « maladie », fut enterré le 12 mai 1868. Le 28 juillet 1868, Emile Janson, un des frères Janson, mourait à vingt-cinq ans à Ostende, emporté par une grave maladie des voies digestives suite aux soins qu'il donna lors de l'épidémie de choléra. Ses obsèques eurent lieu, à Bruxelles, par les soins de la *Libre Pensée* dont il était membre. Différents discours furent prononcés dont celui du recteur de l'Université libre de Bruxelles de l'époque, le professeur en Faculté des sciences Jean-Baptiste Francqui (1835-1871) ainsi que celui de l'avocat Defuisseaux ⁴³. A l'occasion de ce décès, un étudiant en médecine, condisciple de E. Janson, allait signaler dans une lettre qu'il fit parvenir au *Journal des Etudiants* que le discours de Defuisseaux n'était pas en adéquation avec les convictions de Janson. Il disait regretter que celui-ci se termine par une « invocation à la vie future et à l'immortalité de l'âme ». Cette tirade lui avait paru « assez déplacée » sur la tombe de Janson qui, s'il admettait volontiers « l'immortalité de la force et de la matière », repoussait « énergiquement de son cerveau toute idée d'un monde naturel, suprasensible telle que celle relative à la divinité ou à une âme indépendante de l'organisme » ⁴⁴.

Quant à Mathieu, la rubrique nécrologique de *La Liberté* du 23 mai 1869 annonçait qu'il avait succombé à l'âge de 23 ans. A ses funérailles, les professeurs de l'Université libre de Bruxelles Henri Lambotte (1816-1873) et Francqui prirent également la parole. Mathieu, membre de la société *Le Peuple*, des *Solidaires* et de l'*Association internationale des travailleurs*, « positiviste et socialiste convaincu », auteur d'un grand nombre d'articles sur des questions physiologiques, économiques

ou politiques dans la *Tribune du peuple*, dans le *Journal des Etudiants*, dans l'*Espiègle*, ainsi que dans *La Liberté*, est mort des suites de la fièvre typhoïde contractée en donnant des soins aux malades pendant la dernière épidémie⁴⁵. Signe des sensibilités terminologiques de l'époque, le journal *La Liberté*, rendant compte de sa vie et de ses travaux, rappelait que Mathieu se donna pour mission de faire connaître les recherches contemporaines sur les « sciences de l'âme ». Mais immédiatement après avoir écrit le mot « âme », le journal rectifiait et écrivait sur « l'ensemble des fonctions de l'encéphale ». Il n'y a pas de doute : l'âme était bien morte pour Mathieu et l'on faisait très attention aux termes que l'on employait : fonctions de l'encéphale, c'est athée ; âme, c'est spiritualiste. Comme disait *La Liberté*, le travail de Mathieu pouvait se résumer en deux mots : « Non seulement la vie est une propriété inhérente à la matière organisée, mais la pensée elle-même ne peut exister que dans une matière pensante »⁴⁶.

En résumé, pendant la seconde moitié des années soixante, l'étudiant en médecine Régnard s'est déclaré positiviste *et* matérialiste ; un autre étudiant en médecine, Lafargue, a tenu un discours ouvertement matérialiste et plus qu'athée ; l'étudiant en droit français Casse et le futur médecin belge De Paepe se sont clairement dits athées ; le journaliste belge L. Fontaine s'est dit matérialiste et nia l'existence de Dieu ; les étudiants en médecine belges André et Mathieu se sont aussi ouvertement dits positivistes *et* athées. Sur le plan théorique ou philosophique, leurs discours s'opposèrent à la spéculation et privilégièrent l'approche physiologique. A l'image de Mathieu, on œuvra à enchaîner théoriquement la pensée à la matière cérébrale. Ce dernier rejetait du domaine de la science médicale toute forme d'âme immatérielle chère aux spiritualistes. Il tenait ainsi un discours théorique que l'on peut dire matérialiste et qui est aussi conforme aux implications que comporte la définition du matérialisme en matière de religion, à savoir l'athéisme. Toutefois Mathieu se disait positiviste.

En conclusion, des discours ouvertement matérialistes et athées ont donc bien existé dans les années soixante. Leur auteurs se disaient toutefois parfois positivistes — ils répugnaient peut-être à s'affirmer matérialistes là où certains entendaient au contraire s'approprier et revendiquer cette « injure » — ou se déclaraient positivistes et matérialistes en même temps. Or, comme nous l'avons vu, à l'image du journal *La Liberté* ou d'André au congrès de Gand ou d'Armaingaud à Liège ou de De Paepe, on faisait pourtant assez attention à la terminologie que l'on employait à cette époque. Cela dit, le problème ne se situe pas vraiment au niveau de la méthode pour la désignation d'une théorie médicale ou autre comme matérialiste ou positiviste. En effet, à ce niveau, d'après les définitions de l'époque, matérialisme et positivisme s'accordent tout deux à ne considérer que la matière et les lois de la matière. Matérialisme et positivisme ne diffèrent donc ici que par leur rapport à Dieu et à l'âme immortelle : négation pour l'un, suspension du jugement à leur égard pour l'autre. C'est donc sur ce dernier point que certains propos s'avèrent inadéquats aux définitions théoriques puisque, par exemple, Mathieu ou André se déclarent ouvertement « athées » et « positivistes ». Un positivisme athée qui devrait être agnostique car, en théorie, c'est le matérialisme qui est athée. Mais les faits sont là. Finalement, tout cela indique que la pratique discursive (et ses motivations

stratégiques ou autres) recèle toujours de quoi dérouter les catégories de pensée et le besoin d'ordre que l'on tend à y introduire.

Notes

¹ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. franç. de G. GRANEL, Paris, 1976, p. 10.

² E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1964, t. 3, p. 507-508.

³ BESCHERELLE aîné, *Dictionnaire National ou dictionnaire universel de la langue française*, Paris, 1853, t. 2, p. 462.

⁴ P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, 1873, t. 10, p. 1327.

⁵ F.-A. LANGE, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, Paris, édition de 1910, traduction sur la deuxième édition (1873-1875) avec l'autorisation de l'auteur par B. POMMEROL, t. 1, p. 228-229.

⁶ Voir *Encyclopédie philosophique universelle — Les notions philosophiques*, Paris, 1990, t. 2, p. 1553-1558.

⁷ Nous renvoyons à notre livre *Spiritualisme et matérialisme au XIX^e siècle. L'Université libre de Bruxelles et la religion*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1998, pour une interprétation du fonctionnement de cette ambivalence discursive.

⁸ BESCHERELLE aîné, *Dictionnaire National ou dictionnaire universel de la langue française*, op. cit., p. 947.

⁹ P. LAROUSSE, *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, Paris, 1874, t. 12, p. 1490.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1491.

¹¹ Dans une étude intitulée « Le matérialisme de Broussais et sa profession de foi », à paraître en 1999 dans les *Annales de l'Institut de philosophie* (ULB), nous donnons l'exemple inverse de l'inadéquation, cette fois, entre matérialisme et convictions intimes.

¹² Sur ce Congrès, voir L. E. HALKIN, *Le premier Congrès international des Etudiants à Liège en 1865*, Liège, 1966 ; *Congrès international des Etudiants — Compte rendu officiel et intégral de la première session, tenue à Liège les 29, 30, 31 octobre et le 1^{er} novembre 1865*, Bruxelles, 1865 ; E. SERRIR, « Histoire du congrès des Etudiants » dans *Almanach des Etudiants de Liège*, Liège-Leipzig, 1866 ; ainsi que J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1981.

¹³ *Congrès international des Etudiants — Compte rendu officiel et intégral de la première session, tenue à Liège les 29, 30, 31 octobre et le 1^{er} novembre 1865*, Bruxelles, 1865, p. 134.

¹⁴ *Ibid.*, p. 145-146.

¹⁵ *Ibid.*, p. 424.

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁸ J.-Fr. BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme*, Paris, 1986, p. 233.

¹⁹ *Congrès international des Etudiants*, *op. cit.*, p. 140.

²⁰ J.-Fr. BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme*, *op. cit.*, p. 236.

²¹ Sur les étudiants français, voir, entre autres, L. E. HALKIN, *Le premier Congrès international des Etudiants à Liège en 1865*, *op. cit.*, p. 34-35 ; J.-Fr. BRAUNSTEIN, *Broussais et le matérialisme*, *op. cit.* ; et surtout J. LALOUE, *La libre pensée en France*, Paris, 1997.

²² Voir J. LALOUE, *La libre pensée en France*, *op. cit.*, p. 492-493.

²³ L. E. HALKIN, *Le premier Congrès international des Etudiants à Liège en 1865*, *op. cit.*, p. 35.

²⁴ *Journal des Etudiants*, 20 février 1867.

²⁵ Voir *Journal des Etudiants*, 9 et 16 janvier 1867.

²⁶ J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 186.

²⁷ *Journal des Etudiants*, 6 août 1868.

²⁸ J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 186-187.

²⁹ Sur ce congrès, voir *Annales du Congrès international des étudiants — deuxième session tenue à Bruxelles les 14, 15, 16, 17 avril 1867*, Bruxelles, 1867 ; et J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, *op. cit.*

³⁰ Au cours de sa carrière universitaire, Denis eut l'occasion de se dire ouvertement « disciple de la Philosophie positive ». Voir sa leçon d'introduction donnée à la Faculté des sciences en 1886 et intitulée *De la constitution de la morale positive* dans H. DENIS, *Discours philosophiques*, Paris, 1919.

³¹ *Annales du Congrès international des étudiants... Bruxelles*, *op. cit.*, p. 226-227.

³² Sur ce congrès, voir J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, *op. cit.*

³³ J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 200.

³⁴ *Le Bien public*, 22 décembre 1868.

³⁵ *La Liberté*, 3 janvier 1869.

³⁶ *Le Bien public*, 24-25 décembre 1868.

³⁷ *Annales du Congrès*, *op. cit.*, p. 216.

³⁸ *L'Internationale*, 31 janvier 1869.

³⁹ *La Liberté*, 20 décembre 1868, 27 décembre 1868 et 3 janvier 1869.

⁴⁰ Il enseigna les maladies mentales à la Charité et à la Salpêtrière et fut directeur de la maison de santé d'Ivry. Sur ses relations avec Gérard Encausse (1865-1916), dit Papus, voir M.-S. ANDRE et Ch. BEAUFILS, *Papus. Biographie*, Paris, 1995.

⁴¹ Voir L. BERTRAND, *César de Paepe. Sa vie, son œuvre*, Bruxelles, 1909.

⁴² Voir J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme*, *op. cit.*, p. 186 et le *Dictionnaire des militants du mouvement ouvrier*, t. 1, Bruxelles, 1995.

⁴³ Voir *Journal des Etudiants*, 30 juillet 1868.

⁴⁴ *Journal des Etudiants*, 6 août 1868.

⁴⁵ *L'Internationale*, 13 juin 1869.

⁴⁶ *La Liberté*, 23 mai 1869.

Les mutations ecclésiologiques dans les Balkans dans les années 1860-1870

Olivier GILLET

La disparition de l'Empire ottoman et la création des Etats chrétiens dans les Balkans ont entraîné des bouleversements considérables au cours du XIX^e siècle. Le passage d'un empire à des Etats-nations durant la seconde moitié du XIX^e siècle a engendré de profondes mutations à tous les niveaux : politique, économique, intellectuel, ecclésiastique, sociologique et démographique. Force est de constater que ces bouleversements influencent encore aujourd'hui la société balkanique et, de manière générale, les mentalités et le statut des Eglises et des confessions religieuses. Alors qu'au début du siècle dernier prévalaient encore des conceptions supranationales et impériales de l'Etat, de la nation et de la confession, l'émergence des nationalismes et les nouveaux rapports entre la société et l'Etat, les Eglises et les Etats, les Eglises et les « nouvelles » nations balkaniques, provoquèrent une mutation considérable dans les sociétés qui sortaient de quatre siècles de domination ottomane.

La seconde partie du XIX^e siècle, entre la fin de la guerre de Crimée (1856) et le Congrès de Berlin (1878), fut une époque déterminante pour le patriarcat œcuménique de Constantinople. Cette époque fut celle de la disparition progressive de l'autorité œcuménique sur les Balkans. Les mouvements nationaux et libéraux qui avaient pour objectif de fonder des Etats-nations sur les ruines de l'Empire ottoman provoquèrent des réactions parfois violentes de la part du patriarcat constantinopolitain. Celui-ci lutta contre les forces centrifuges « nationales » qui mirent en péril l'intégrité de l'empire et de l'Eglise orthodoxe du Phanar. Malgré les tentatives œcuméniques de sauver ce qui restait de son autorité sur le monde balkanique, le pouvoir du patriarcat diminua considérablement au point de se limiter au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale à la région d'Istanbul et à quelques îles de la mer Egée.

C'est incontestablement au cours des années soixante et soixante-dix au XIX^e siècle que l'on trouve l'origine des conceptions modernes relatives à un des aspects les plus intéressants, et ce encore de nos jours, au sein des Eglises orthodoxes, l'ethnicité et l'apparition des conceptions occidentales de l'Etat, voire de la société en

général. On parlera de crise du phylétisme, ou de l'« ethnophylétisme », entre les Eglises « nationales » balkaniques et le patriarcat œcuménique de Constantinople. Le phylétisme sonna le glas des conceptions supranationales de la confession et de la « nation » sous la domination ottomane et fut à l'origine des conceptions raciales et ethniques dans les Balkans, plus précisément dans le monde orthodoxe slavo-byzantin. Cette crise marque le tournant de l'orthodoxie traditionnelle byzantine vers l'orthodoxie moderne qui tenta de s'adapter à la modernité des sociétés contemporaines.

L'« hérésie » du phylétisme, selon la terminologie du patriarcat œcuménique de Constantinople, apparut lorsque les Bulgares créèrent une Eglise « nationale » au sein de l'Empire ottoman ¹. Le phylétisme illustre un aspect fondamental de l'orthodoxie moderne dans les Balkans : la connexion, voire la fusion, entre la notion de « nation » et celle de la « confession » orthodoxe. Malgré la condamnation du phylétisme par le patriarcat œcuménique de Constantinople et les Eglises « grecques » en 1872, les théories relatives au phylétisme bulgare ont influencé les doctrines religieuses relatives à l'Etat et à la nation à la fin du XIX^e siècle et au XX^e siècle dans l'ensemble des Balkans, voire même dans l'ensemble du monde orthodoxe contemporain. Le phylétisme à la fois constitue l'aboutissement de l'évolution du pilier ecclésiologique de l'autocéphalie au cours du processus d'émancipation des peuples balkaniques orthodoxes et est à l'origine des thèses ethnistes, voire même raciales, orthodoxes que l'on observe dans les Balkans tout au long du XX^e siècle.

Les Eglises orthodoxes ont coutume d'affirmer qu'elles ont été le conservatoire des identités « nationales » sous la domination turque et qu'elles jouèrent ainsi un rôle important au cours de la lutte d'émancipation des peuples par rapport à la Porte ottomane. Aujourd'hui encore, les Eglises orthodoxes envisagent leur lien avec la « nation » en termes historiques, et même ecclésiologiques, comme une réalité multiséculaire : depuis les origines du christianisme dans ces pays, les Eglises ont lutté pour la défense et la protection de la nation et de l'identité nationale parce que la spiritualité et la nationalité auraient formé, des origines à nos jours, les deux composantes indissociables de l'identité et de l'« ethnicité ». L'historiographie orthodoxe projette ainsi sa conception contemporaine de l'Eglise, de l'Etat et de la nation dans l'histoire parfois bimillénaire des peuples des Balkans. En réalité, cette vision de l'histoire basée sur une mythographie nationale et nationaliste remonte à l'émergence du phylétisme. Cette historiographie releva dorénavant d'une idéologie nationaliste qui eut pour objectif de légitimer la naissance des Etats chrétiens et la permanence à travers les siècles de l'existence de « nations » chrétiennes : les ethnogenèses furent contemporaines de leur christianisation.

La spécificité du monde orthodoxe réside dans le fait que les Eglises orthodoxes ont assimilé le nationalisme dans l'ecclésiologie au XIX^e siècle, c'est-à-dire dans la conception des rapports entre l'Eglise, l'Etat et la nation en fonction de l'exégèse des Ecritures. Le phylétisme constitue en réalité l'élément-clé qui caractérise les différences entre le catholicisme et l'orthodoxie en ce qui concerne le nationalisme et les rapports entre les Eglises et les Etats. Si en Pologne ou en Croatie, pour citer deux cas exemplaires en Europe centrale, l'identité nationale est considérée comme inséparable du catholicisme, l'ethnicité n'est pas un élément constitutif de

l'ecclésiologie, tel que l'on peut le constater dans les pays orthodoxes post-ottomans. Dans le monde orthodoxe contemporain, la confession a été à ce point mêlée au « fait national », notamment sous l'influence du slavophilisme au ^{xix}^e siècle lors de la lutte contre le pouvoir ottoman, que l'ecclésiologie a assimilé ainsi le nationalisme pour en faire un système ecclésiologique original.

Le phylétisme apparut au sein de la nouvelle Eglise bulgare « nationale » qui se constitua dans l'Empire ottoman dans les années 1860-1870. La naissance de l'Etat bulgare est intimement liée à la renaissance de l'Eglise « nationale » bulgare. Ceci explique d'ailleurs l'importante bibliographie bulgare sur le sujet, même sous le communisme.

En Bulgarie, la fondation d'une Eglise nationale bulgare précéda la création de l'Etat moderne bulgare indépendant. La Bulgarie est effectivement un cas original à ce point de vue puisque la revendication des « Bulgarophones » pour la création d'une Eglise autocéphale nationale précéda la fondation de l'Etat moderne indépendant. Ceci constitue d'ailleurs une originalité dans les Balkans : les autres Etats chrétiens connurent la fondation d'Eglises nationales indépendantes autocéphales après la reconnaissance de l'indépendance de l'Etat ².

Sous le régime turc, l'Eglise bulgare était dépendante du Phanar à Constantinople et fut l'objet au ^{xviii}^e siècle d'une profonde hellénisation du clergé, suite à la suppression définitive de l'archevêché d'Ochrid en 1767. La renaissance « nationale » débuta par les revendications du clergé orthodoxe bulgare pour l'adoption du slavon lors de la liturgie. Celle-ci était devenue grecque depuis 1767. Au début du ^{xix}^e siècle, le grec s'était effectivement imposé comme la langue liturgique par excellence dans le monde orthodoxe ottoman. Rappelons que dans la seconde moitié du ^{xviii}^e siècle déjà, des personnalités ecclésiastiques bulgares furent à l'origine de la « prise de conscience de l'identité » bulgare, comme ce fut le cas du célèbre Paisij de Hilendar. Il publia dans les années soixante du ^{xviii}^e siècle son *Histoire slavo-bulgare* et prôna la langue slavonne pour la liturgie bulgare, ainsi que l'enseignement du bulgare dans les écoles. Au cours du siècle dernier, la volonté d'indépendance des « Bulgarophones » se manifesta donc autant à l'encontre de la domination des Grecs et des Phanariotes que de la Porte ottomane.

Au ^{xix}^e siècle, c'est l'évêque Hilarion Makariopolski qui représente la figure de proue des militants du clergé pour la fondation d'une Eglise indépendante. Déçus par le refus du patriarcat de Constantinople d'accepter l'autocéphalie d'une Eglise bulgare « nationale » et indépendante, les Bulgares provoquèrent un « schisme » en 1860. A la fête de Pâques de cette année, le nom du patriarche œcuménique ne fut pas cité au cours de l'office religieux, comme à l'accoutumée. L'omission du nom du patriarche œcuménique dans la liturgie impliqua une rupture des relations entre le clergé bulgare et l'autorité du patriarcat œcuménique.

En 1861, des Bulgares se tournèrent vers l'Eglise catholique romaine en promettant de se soumettre à Rome si le pape Pie ix acceptait de nommer des prêtres « bulgares ». Ce fut l'origine d'une Eglise gréco-catholique bulgare dont l'essor fut de très courte durée. Certains Bulgares acceptèrent effectivement, à l'instar de ce qui s'était fait en Europe centrale depuis la fin du ^{xvi}^e siècle, de s'unir à Rome, tout en conservant leur liturgie slavonne et leurs coutumes religieuses. Pie ix nomma ainsi en

1861 un higoumène bulgare, en tant qu'archevêque et vicaire apostolique des Bulgares unis. L'uniatisme eut plus de succès en Macédoine après 1878, parce que cette province resta sous l'autorité turque après le Congrès de Berlin, malgré les dispositions de San Stephano. Cette union romaine était une occasion exceptionnelle pour Rome d'étendre son influence dans les Balkans, notamment afin d'aider l'Autriche-Hongrie à accroître son autorité dans la péninsule balkanique et à contrer l'orthodoxie russe.

Avec l'appui de la Russie, qui soutenait la création d'Etats slaves indépendants dans les Balkans et qui tenait à soustraire les Slaves, les Bulgares en particulier, à l'autorité de Constantinople, un exarchat bulgare fut fondé en mars 1870 à Istanbul. Le sultan 'Abdül-'Azîz promulgua un firman impérial en 1870 qui consacrait la fondation de l'exarchat bulgare. Selon le firman impérial, l'exarchat — c'est-à-dire l'Eglise bulgare autocéphale et « nationale », dont le chef, l'exarque résidait à Istanbul —, devait étendre sa juridiction sur tous les Bulgares qui vivaient à l'intérieur et à l'extérieur de l'Empire.

La réaction du clergé grec à l'encontre du firman impérial fut violente. Les Grecs firent pression sur le sultan pour l'abroger. Le patriarche œcuménique grec convoqua alors un concile auquel prirent part uniquement les Eglises dites « grecques ». Au terme du synode, en 1872, les Bulgares exarchistes furent déclarés schismatiques et excommuniés parce qu'ils fondèrent une Eglise nationale sur la base d'une légitimation nationaliste en interprétant les Ecritures dans une perspective ethniciste, « phylétique ».

En effet, le mot « ethnophylétisme » est composé de deux mots grec, *ethnos* et *phulon* (la race, l'espèce). L'ethnophylétisme consistait donc à définir la nation, l'*ethnos*, par la « race » ou par l'« ethnie ». La traduction par les Bulgares au xix^e siècle d'*ethnos* par *phulon*, au sens de race, changea radicalement le sens de l'ecclésiologie, puisque dorénavant les « nations » dans les Ecritures furent interprétées dans un sens racial. Ceci allait à l'encontre non seulement des conceptions balkaniques par rapport à la nation, mais mettait également en péril les différents projets politiques « œcuméniques » qui visaient à restaurer des « Etats » chrétiens dans les Balkans, principalement au sein des intellectuels et du clergé grecs.

Les raisons qui amenèrent les Grecs et les « patriarchistes » à condamner le firman impérial de 1870 sont multiples : géopolitiques, nationalistes, idéologiques et théologiques. En ce qui concerne le concile de Constantinople de 1872, la raison invoquée était avant tout théologique et ecclésiologique. Pour comprendre pourquoi l'Eglise œcuménique condamna le phylétisme de manière aussi définitive et radicale, il faut souligner combien la notion de « nation » dans l'Empire ottoman, avant 1872, était tout à fait différente dans le chef de Constantinople et dans celui des « exarchistes » bulgares. C'est en fait le sens même du mot « nation » qui fut au centre des débats lors de la condamnation du phylétisme en 1872 ; cette notion essentielle constitue, aujourd'hui encore, le nœud du problème en matière ecclésiologique et théologique dans les Balkans.

Sous la domination ottomane, l'« ethnarque », le patriarche de Constantinople, était l'autorité responsable du *milliet* orthodoxe, c'est-à-dire de la « communauté » ou de la « nation » orthodoxe de l'Empire ³. Le *milliet* orthodoxe, le « *roum milliet* »,

regroupait dans les Balkans les populations des « nationalités » grecque, serbe, albanaise, bulgare, etc. L'ethnarque cumulait les pouvoirs civils et religieux pour la communauté orthodoxe, le *milliet* grec. L'« ethnarque » auprès du sultan était donc investi, non seulement des pouvoirs religieux relatifs à la « communauté » orthodoxe, mais aussi des pouvoirs civils pour cette communauté. Le *milliet* grec était donc conçu par Constantinople comme une « nation » « supranationale » ; cela resta la conception défendue par le patriarcat œcuménique jusqu'à la fin de la Première Guerre Mondiale. Qui plus est, la langue grecque constituait le lien unificateur des populations orthodoxes des Balkans, au-delà de toutes les considérations « ethniques » et « linguistiques » locales. En d'autres mots, le grec était le vecteur de l'hellénisme censé transcender les particularismes « nationaux ».

Au début du xix^e siècle, la conception de la « nation » était encore celle du *milliet* de l'Empire ottoman. Qui plus est, lors de l'écèlement de l'Empire ottoman, apparurent différents projets concurrentiels dans les Balkans. Les cercles intellectuels grecs, influencés par les idées occidentales, comme la société *Philiki Haeteria* (la Société amicale) fondée en 1814 et rapidement soutenue par de nombreux mouvements philhellènes européens, prônaient au début une révolte de tous les orthodoxes de l'Empire ottoman de toutes les « nationalités », des Grecs, des Serbes, des Bulgares et des Roumains. Après la fondation du premier Etat grec en Morée en 1821, les Grecs rêvèrent d'un projet « pan-balkanique », voire « œcuménique », qui devait s'établir sur les ruines de l'Empire musulman. Il fallait donc s'opposer à tout prix à toute forme d'écèlement, favorisé par les mouvements d'émancipation nationale et par l'influence des grandes puissances qui déterminèrent progressivement le sort des « Etats-successeurs » de 1821 à 1918. Par ailleurs, le fait que l'Eglise grecque envisageait avant tout le critère linguistique de l'hellénisme, et non l'« ethnicité » grecque, était également sensible dans la volonté grecque qui a perduré jusqu'au lendemain de la Première Guerre Mondiale : restaurer un Empire chrétien dans tous les Balkans afin de réunir toutes les populations autochtones, indépendamment des distinctions d'« ethnie » ou de « race ».

Soulignons aussi qu'après la fondation du premier Etat grec indépendant, l'émergence de la notion d'Etat-nation parmi les élites intellectuelles grecques alla à l'encontre des intentions du clergé grec toujours lié à Constantinople. En 1833, après la confirmation de l'indépendance du nouvel Etat, l'Eglise grecque proclama son autocéphalie dans les limites du royaume nouvellement fondé, conformément à la tradition orthodoxe. Le gouvernement grec et l'Eglise orthodoxe considérèrent que le Phanar était trop asservi au sultan, ce qui pouvait constituer un danger pour l'indépendance du nouvel Etat. En 1833, la séparation entre l'Eglise grecque et le patriarcat constantinopolitain fut unilatéralement proclamée par le nouvel Etat grec. L'autocéphalie ne fut reconnue cependant par Constantinople qu'en 1850 après de longues réticences de la part du patriarcat ⁴. Cette reconnaissance consacrait l'abandon du projet impérial pour le patriarcat œcuménique qui espérait toujours une reconstitution d'un Empire chrétien sur les ruines de l'Empire ottoman.

Citons également l'apparition de la « Grande Idée », fondement du « nationalisme » grec à partir des années 1830. Il s'agissait de réunir tous les territoires grecs afin de restaurer un Empire orthodoxe et de récupérer Constantinople.

La « Grande Idée » avait pour objectif de réunir les terres qui avaient appartenu à la Grèce dans l'Antiquité et dans l'Empire byzantin et de créer un Etat « multinational », avec Constantinople pour capitale, afin de ressusciter la civilisation hellénique chrétienne. Au début du siècle, la Russie appuya l'idée de la création d'un grand Etat chrétien orthodoxe dans les Balkans pour résoudre la question d'Orient. La guerre de Crimée força cependant la Russie vaincue à s'appuyer sur les Slaves des Balkans. La Grèce entra dans l'orbite de l'Angleterre et de la France. La Serbie entra dans la zone d'influence austro-hongroise. La Russie favorisa alors l'indépendance progressive des Eglises slaves par rapport à Constantinople. La lutte entre les orthodoxes slaves et grecs s'explique dans une certaine mesure par ce nouvel antagonisme et par la géopolitique de l'après-guerre de Crimée. Le traité de San Stefano (1878) mit un premier coup d'arrêt à la « Grande Idée ». Les Grecs durent compter aussi avec la nouvelle concurrence slave pour la succession orthodoxe de l'Empire ottoman.

Plus particulièrement, le patriarcat de Constantinople rejeta le phylétisme parce qu'il consistait à concevoir les circonscriptions administratives de l'Eglise sur la base de l'ethnicité ou de la « race », et pas selon le critère local selon les termes des *Constitutions apostoliques* et les canons définis par les conciles œcuméniques des origines. En réalité, le patriarcat différenciait les diverses acceptions du mot nation : le sens de *milliet* dans le système institutionnel turc, le sens néotestamentaire et le sens ethnique (national) moderne. Le grand concile de Constantinople (1872) condamna donc toute conception ethnique ou nationale de l'Eglise parce que l'existence d'Eglises nationales bulgare, serbe, etc., allait à l'encontre de l'unité de l'Eglise. S'il y avait des Eglises de Grèce, de Serbie, de Moldavie, de Valachie, il ne s'agissait en aucun cas, selon la doctrine patriarcale, d'Eglise « grecque », « serbe », « moldave », « valaque », etc., d'un point de vue national ou « racial ». Le synode de 1872 condamna par conséquent l'Eglise bulgare pour le non-respect des canons qui garantissaient l'universalité de l'Eglise. D'un point de vue plus politique, selon le patriarcat de Constantinople, l'unité de l'Eglise orthodoxe était la garantie de l'unité de l'Empire ottoman auquel le siège œcuménique et l'ethnarque étaient asservis.

La doctrine patriarcale a toujours défendu l'idée suivante : lorsqu'on parle des « nations » dans le Nouveau Testament, il s'agit des païens, de diverses « races » et langues, qui étaient appelés ainsi, non pas pour déterminer des « nations » au sens moderne du terme, mais pour les distinguer des fidèles venus du judaïsme. Il n'y a donc là aucune allusion à la race ou à l'ethnie. Les expressions « Eglise de Thessalonique », « Eglise de Laodicée » désignaient les fidèles habitant ces différentes villes, sans distinction de race et indépendamment de leur origine ethnique ⁵. La conception locale ne pouvait donc être confondue avec la notion moderne de « nationalité », telle qu'elle était comprise à la fin du siècle dernier. Le message de l'apôtre Paul s'adressait aux « gentils », peuplant les différents centres épiscopaux, et non à des « races » déterminées.

Ce problème d'acception du terme « nation » est d'autant plus important qu'il conditionne la conception moderne de l'autocéphalie. En effet, la notion de « nation » est directement liée au principe ecclésiologique de l'autocéphalie. Celle-ci consacre l'indépendance de l'Eglise par rapport au patriarcat œcuménique de Constantinople. Un parallélisme apparut au cours du XIX^e siècle entre l'acquisition de la souveraineté

du peuple, de la nation et de l'Etat par rapport au pouvoir ottoman et l'indépendance ecclésiastique par rapport à l'ethnarcat. L'autocéphalie, pour le patriarcat de Constantinople, ne pouvait être conçue comme une indépendance nationale de l'Eglise, mais comme une indépendance locale par rapport au centre œcuménique. L'autocéphalie, pour le patriarcat œcuménique, devait être envisagée comme une autonomie « provinciale ». Le synode de 1872 affirmait ainsi que les Eglises de Grèce, de Russie, de Serbie, ou de Valachie, etc., sont des Eglises autocéphales ou semi-indépendantes ; dans leurs domaines, elles sont autonomes ou semi-indépendantes, ayant certaines, des limites fixées par l'Etat civil, constituées non pas pour des raisons de nationalités, mais pour des raisons liées à la situation ou à la condition politique ⁶.

Il s'agissait donc à cette époque, pour le patriarcat de Constantinople, de lutter contre la multiplication des autocéphalies basées sur le principe des « nationalités », au sens ethnique moderne du terme. L'autocéphalie bulgare était, pour le patriarcat œcuménique, injustifiable, non seulement parce qu'elle reposait sur une argumentation ethniciste de la part des Bulgares, mais surtout parce que la Bulgarie n'existait pas encore en tant qu'Etat indépendant en 1870. La revendication d'autonomie ne se justifiait donc pas selon le principe canonique de ladite « symphonie » avec l'Etat. Cette « symphonie » implique une soumission de l'Eglise à l'Etat et nécessite donc une autonomie plus importante de l'institution ecclésiastique par rapport à Constantinople pour pouvoir s'intégrer dans le cadre de l'Etat ⁷. Dans le cas bulgare, il s'agissait d'une autonomie revendiquée au sein même de l'Empire ottoman. Les relations de l'Eglise orthodoxe avec le « César », selon les termes de la « symphonie » byzantine, implique un subordination au temporel et peut obliger effectivement les Eglises orthodoxes des nouveaux Etats indépendants à solliciter une autonomie plus importante : c'est ce qui mena à la fondation d'Eglises nationales autocéphales au XIX^e siècle. Comme l'Eglise devait se soumettre à l'Etat, lors de la fondation de celui-ci dans les Balkans au Moyen Age, il s'imposait que l'Eglise devienne autonome par rapport au patriarcat constantinopolitain pour pouvoir en toute liberté se conformer aux directives de chacun des Etats. C'est le principe ecclésiologique de l'« autonomie » qui fonde la notion d'autocéphalie, et non celui de l'ethnicité.

Par la crise phylétiste, une équation se forgea entre les Bulgares et les membres de l'Eglise autocéphale bulgare. Cette équation détermina la notion de « bulgarité » (bulgarisme) à l'époque contemporaine. Orthodoxie et « bulgarité » furent les termes d'une équation dont les deux notions furent désormais indissociables ⁸.

Notons que l'excommunication de l'Eglise bulgare par le patriarcat de Constantinople, suite au grand concile de 1872, ne fut supprimée qu'au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale. Le gouvernement communiste avait effectivement intérêt à résoudre le conflit entre les deux Eglises pour la stabilité de l'Eglise orthodoxe bulgare dans la nouvelle République populaire, ce qu'il put réaliser avec l'approbation de Moscou.

Les implications géopolitiques de l'exarchat sont importantes. Citons quelques exemples. Le firman du sultan prévoyait des circonscriptions mixtes, c'est-à-dire des diocèses où les fidèles avaient le choix entre l'appartenance à l'exarchat ou au

patriarcat. Les « Macédoniens » choisirent tantôt l'exarchat, tantôt le patriarcat ⁹. Ainsi, ils furent considérés soit comme des Bulgares, soit comme des Grecs. Les conséquences de ce choix à l'heure actuelle dans le cadre de la nouvelle République indépendante de Macédoine (FYROM) sont très importantes en ce qui concerne le problème de la reconnaissance de la nation macédonienne slave et des relations avec les pays voisins.

La doctrine du phylétisme, malgré sa condamnation, eut en réalité un succès important dans les pays voisins. Les Eglises nationales dans les Balkans ont continué à légitimer l'ethnicité comme un élément constitutif de l'institution ecclésiale. Les Serbes, les Grecs et les Roumains appuyèrent leurs revendications en s'inspirant des thèses « phylétistes ». En Serbie, les projets nationalistes au XIX^e siècle furent nombreux, tant la situation des « nationalités » et des confessions y était complexe ¹⁰. Le nationalisme serbe se structura cependant dans le « Grand Projet » d'union des Slaves du Sud. Le grand concile de 1872 et la crise phylétiste sonnèrent le glas des rêves serbes d'unir tous les Slaves du Sud, en ce compris les Bulgares. Si l'on prend le cas de l'Eglise orthodoxe roumaine, on peut affirmer que le phylétisme a laissé des traces profondes dans l'ecclésiologie contemporaine. La « nouvelle » ecclésiologie slavophile et les influences bulgares furent prépondérantes à partir des années soixante du XIX^e siècle. La formation d'ecclésiastiques roumains, en Russie notamment, fut capitale en ce qui concerne la pénétration des conceptions ecclésiologiques modernes relatives aux rapports entre l'Eglise, l'Etat et la nation ¹¹.

De manière générale, la conception de l'Etat-nation s'imposa progressivement dans les Eglises orthodoxes à la faveur du succès des revendications nationales et des indépendances des nouveaux Etats, et du rôle des grandes puissances qui conditionnèrent la réalisation des « projets » nationalistes locaux. De l'« universalisme » ottoman et « grec », on assista à l'éclatement des peuples définis par le critère linguistique, confessionnel et ethnique. L'influence des thèses ethnistes, allemandes surtout, eut une influence considérable dans l'émergence des nationalismes balkaniques. Ces thèses furent étayées par différentes conceptions historiques de type romantique et historiciste basées sur des histoires nationales déterministes et finalistes. Ethnicité et christianisme furent désormais indissociables, non seulement dans l'ecclésiologie, mais également dans les historiographies nationales.

Les mouvements slavophiles orthodoxes eurent un succès considérable dans les Balkans et permirent le maintien des structures orthodoxes traditionnelles pour s'opposer à l'Occident catholique. Alors qu'au début le mouvement révolutionnaire était largement influencé par la Révolution française, les idées novatrices partagées par les « laïcs » furent remplacées par un ultraconservatisme véhiculé par les Eglises orthodoxes nationales.

Les années soixante, soixante-dix, constituent donc un tournant en ce qui concerne la nouvelle orientation de la société lors de l'effondrement de l'Empire turc. Aujourd'hui encore, la crise phylétiste reste la principale pierre d'achoppement dans les Balkans quant à une véritable laïcisation de la société, voire même quant au processus démocratique en cours depuis la chute du communisme.

Notes

¹ La littérature en bulgare sur la crise du phylétisme est abondante puisque cet épisode de l'histoire de l'Eglise orthodoxe bulgare est intimement lié à la fondation de l'Etat moderne de Bulgarie (voir par ex. Z. MARKOVA, *Balgarskata ekzarxija*, Sofia, Ed. de l'Académie bulgare des Sciences, 1989 et I. SNEGAROV, *Balgarskata ekzarxija*, Sofia, Ed. Synodale, 1969). On verra dans la littérature occidentale principalement les ouvrages de R. VON MACH, *The Bulgarian Exarchate : Its History and the Extent of its Authority in Turkey*, London, T. Fisher Unwin, Neuchatel, Attinger Frères, 1907 et de T. A. MEININGER, *Ignatiev and the Establishment of the Bulgarian Exarchate 1864-1872. A Study in Personal Diplomacy*, Madison, Wisc., State Historical Society, 1970. On verra aussi les actes du patriarcat de Constantinople relatifs à la querelle entre les Eglises « grecques » et les Bulgares dans I. D. MANSI, *Amplissima collectio sacrorum conciliorum*, t. 45, *Synodi orientales, 1860-1884*, Paris, Leipzig, Ed. H. Welter, 1911, col. 1-546, plus particulièrement les col. 423-546.

² La « Grande » Bulgarie fut formée par le traité de San Stefano en 1878 : le Congrès de Berlin (1878) accorda cependant l'indépendance à une petite Bulgarie ; la Roumélie orientale resta une province turque. La Macédoine resta sous domination turque ainsi que la Thrace orientale. Il fallut attendre 1885-1886 pour voir l'union des deux principautés bulgares reconnues par les grandes puissances internationales et 1908 pour la reconnaissance de l'indépendance officielle du royaume de Bulgarie.

³ On verra principalement les ouvrages de S. RUNCIMAN, comme *The Great Church in Captivity. A Study of the Patriarchate of Constantinople from the Eve of the Turkish Conquest to the Greek War of Independence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1968. Voir aussi l'ouvrage de F. VAN DEN STEEN DE JEHAY, *De la situation légale des sujets ottomans non-musulmans*, Bruxelles, Société Belge de Librairie, Oscar Schepens & Cie, 1906 (pour la crise phylétiste bulgare, voir p. 147-172). Voir aussi N. J. PANTAZAPOULOS, « Church and Law in the Balkan Peninsula During the Ottoman Rule », dans *Balkan Studies*, t. 92, 1967, p. 1-34.

⁴ G. FRAZEE, *The Orthodox Church and Independent Greece, 1821-1852*, Cambridge, 1969 ; A. M. WITTIG, *Die orthodoxe Kirche in Griechenland. Ihre Beziehung zum Staat gemäß der Theorie und der Entwicklung von 1821-1977*, Würzburg, Augustinus Verlag (Das östliche Christentum, Neue Folge, vol. 37), 1987. Voir aussi V. N. MAKRIDES, « Orthodoxy as a *Conditio sine qua non* : Religion and State/Politics in Modern Greece from a Socio-Historical Perspective », dans *Ostkirchliche Studien*, t. 40, 1991, 4, p. 281-305.

⁵ LE MÉTROPOLITE MAXIME DE SARDES, *Le patriarcat œcuménique dans l'Eglise orthodoxe. Etude historique et canonique*, Paris, Ed. Beauchesne (Théologie historique n° 32), 1975, p. 379, voir aussi p. 377-387.

⁶ I. N. KARMIRIS, « Nationalism in the Orthodox Church », dans *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 26, 1981, 3, p. 173.

⁷ G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Etude sur le « césaropapisme » byzantin*, Paris, Ed. Gallimard, (Bibliothèque des Histoires), 1996. Voir aussi H. AHRWEILER, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris (coll. « L'Historien »), 1975 ; A. PERTUSI, *Il pensiero politico bizantino*, Bologne (Il mondo medievale, studi di storia e storiografia, sezione di storia bizantina e slava), 1990. Pour l'époque contemporaine, on verra les travaux de S. S. HARAKAS, « Church and State in Orthodox Thought », dans *The Greek Orthodox Theological Review*, vol. 27, 1982, 1, p. 2-21.

⁸ On verra aussi G. CASTELLAN, « Facteur religieux et identité nationale dans les Balkans aux XIX^e-XX^e siècles », dans *Revue Historique*, 108^e an, CCLXXI, 1984, 1, pp. 135-151 ; S. YERASIMOS, « L'Eglise orthodoxe. Pépinière des Etats balkaniques », dans D. PANZAC (éd.), *Les Balkans à l'époque ottomane* (= *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, n° 66, 1992/4), Aix-en-Provence, Ed. Edisud, p. 145-158. Voir aussi les articles récents de E. Chr. SUTTNER, « Die orthodoxe Kirche und das Aufkommen der national Staaten in Südosteuropa », dans *Ostkirchliche Studien*, vol. 41, 1992, 2-3, p. 126-148 et « Kirche und nationale Identität in Europa zur Zeit der Osmanenherrschaft über Südosteuropa », *Ibid.*, vol. 43, 1994, 1, p. 41-53.

⁹ A. TRAYANOVSKI, « The Bulgarian Exarchate and the Macedonian National Liberation Movement », dans *Macedonian Review*, XXII, 1992, 1, p. 41-46.

¹⁰ T. BREMER, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbischen Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Würzburg, Augustinus Verlag (Das östliche Christentum, Neue Folge, vol. 41), 1992.

¹¹ On songera notamment au rôle du métropolite roumain Stefanescu Melchisedec (1823-1892), évêque de Roman, qui fut une des personnalités ecclésiastiques parmi les plus connues de la seconde moitié du XIX^e siècle et qui fut l'artisan de réformes ecclésiastiques. Il apporta au sein de l'Eglise roumaine de nouvelles conceptions, notamment relatives à l'autocéphalie (Voir M. PACURARIU, *Dictionarul teologilor români*, Bucuresti, Univers enciclopedic, 1996, p. 445-447). G. R. Ursul, « From Political Freedom to Religious Independence : The Romanian Orthodox Church, 1877 to 1925 », dans S. FISCHER-GALATI, R. R. FLORESCU et G. R. URSUL (éd.), *Romania Between East and West, Historical Essays in Memory of Constantin C. Giurescu*, New York, Boulder, Columbia University Press, East European Monographs, 1982, p. 217-224.

Le libéralisme belge, *Quanta Cura* et le *Syllabus*

Hervé HASQUIN

« Nous n'avons plus de catholiques libéraux, parce qu'il n'est plus possible d'être catholique en religion et libéral en politique ». L'auteur de ce commentaire n'est pas un énergumène, un excité contaminé par des théories matérialistes et athées. Non, celui qui s'exprime en ces termes n'est autre que le comte Goblet d'Alviella, personnalité modérée s'il en est, franc-maçon éminent, futur recteur de l'Université libre de Bruxelles, futur parlementaire libéral et ministre d'Etat ; il est même de surcroît un intellectuel passionné par la spiritualité et les symboles à qui l'on devra l'introduction en 1884 à l'ULB — ce fut une première en Belgique — d'un cours d'*Histoire des religions*. Dix ans après les textes tant controversés de Pie IX, le diagnostic est impitoyable et s'appuie sur une analyse serrée des déclarations et attitudes vaticanes depuis le 8 décembre 1864.

Certes Goblet d'Alviella fut un adepte du protestantisme libéral, mais cette adhésion religieuse n'est pour rien dans son rejet catégorique du catholicisme romain ; elle est conséquence et non cause ¹. Ce qu'il récuse, c'est l'ultramontanisme intolérant et dogmatique d'une « religion dominante » qui « reste le culte de nos femmes, de nos enfants, de nos paysans ». Il conclut d'ailleurs sa démonstration par cette envolée :

Mais nous n'en croyons pas moins salutaire de crier sans relâche à ces nombreux catholiques, que seule la force de l'habitude retient sous le joug de Rome, comme à ces libéraux imprévoyants, plus nombreux encore, qui livrent si allègrement à l'ennemi les avenues de leur foyer domestique : Soyez luthériens, soyez calvinistes, soyez unitariens, soyez vieux catholiques, soyez israélites, soyez rationalistes, soyez autre chose encore : vous pourrez rester de bons citoyens, d'excellents libéraux, de sincères progressistes. Mais sachez que, logiquement, nul ne peut être à la fois libéral en politique et catholique romain en religion — pas plus que le même citoyen ne peut appartenir à deux Etats, pas plus que deux corps ne peuvent occuper le même espace (p. 48).

Un autre libéral, franc-maçon lui aussi, se déclarant à la fois rationaliste et théiste, adepte en quelque sorte d'une « conception antipositiviste et antimatérialiste du

rationalisme et du libre examen », Paul Voituron, est aussi catégorique dans son jugement ². Dans son *Manuel du libéralisme belge*, cet ancien échevin de la ville de Gand se montre implacable à l'égard du *Syllabus* et de l'Encyclique ; c'est clair, le pape et son Eglise ont déclaré « la guerre à l'Etat et aux institutions libres » et il convient d'en tirer les conclusions, notamment en matière d'enseignement puisque l'Eglise de Belgique et le parti catholique ont fait leurs les préceptes de Rome. Comment dans ces circonstances ne pas modifier la loi scolaire de 1842 qui rend obligatoire l'enseignement de la religion et permet au clergé d'y entrer au titre d'autorité ? En effet,

le clergé, en vertu de la loi, a le droit de faire enseigner par les instituteurs les principes théocratiques du *Syllabus* et de l'*Encyclique* devenus parties intégrantes du catholicisme. Comment donc un libéral, même catholique de religion, pourrait-il être admis aux fonctions d'instituteur sous l'empire de la loi de 1842, appliquée selon son esprit et selon sa volonté clairement manifestée de ses auteurs ?

Pour que tous les Belges, sans acception de croyances religieuses, soient admissibles aux fonctions d'instituteur communal, il faut que toute religion positive cesse d'être enseignée à l'école ³.

Bref, les prises de position contemporaines de Goblet d'Alviella et de Voituron illustrent parfaitement le virage, non point antireligieux, mais anticatholique, qui fut par la suite longtemps la marque du libéralisme politique ⁴, des milieux de la libre pensée et de la franc-maçonnerie en Belgique dans le dernier quart du XIX^e siècle et dans les premières décennies de ce siècle.

1. Avant

La tournure des événements aurait pourtant pu être tout autre. Certes, l'encyclique *Mirari Vos* (1832) de Grégoire xvi avait laissé des traces indélébiles dans la société belge. Les clivages politiques entre catholiques et libéraux s'étaient d'autant plus creusés qu'un mandement épiscopal de décembre 1837 avait explicitement condamné la maçonnerie et menacé d'excommunication les catholiques qui resteraient membres des Loges. Toutefois, la condamnation des libertés modernes par Rome s'était accompagnée en Belgique d'une interprétation souple susceptible de rassurer, avec la bénédiction du cardinal archevêque de Malines Sterckx, ceux qu'on appellera bientôt les « catholiques constitutionnels » : l'acceptation des libertés fondamentales inscrites dans la Constitution belge et même une séparation de l'Etat et de l'Eglise n'étaient pas incompatibles avec un épanouissement du catholicisme étant donné son poids culturel dans le pays. De toute façon, habilement, Sterckx avait fait valoir que la séparation n'était pas totale. De fait, en vertu de la Constitution de 1831, les traitements et pensions des ministres des cultes étaient à la charge du trésor public (art. 117) et la totale liberté d'enseignement était garantie (art. 17) ⁵. Grégoire xvi finit par se laisser convaincre par l'argumentation de Sterckx. Comme l'a mis en évidence le chanoine Simon, le pape se rallia à ce point de vue car, « attaché à la rigidité des principes, il comprenait que, dans les nations modernes, les institutions de fait imposaient un certain

accommodement, et il ne condamna pas la Constitution Belge qui, pourtant était la plus libérale de l'époque » ⁶.

La polémique entre libéraux, constitués en parti depuis 1846, et leurs adversaires politiques catholiques, n'empêcha point les premiers de conserver longtemps une déférence certaine à l'égard de l'Eglise ; nombre d'entre eux étaient restés des catholiques pratiquants, mais adeptes d'une pensée libre dont ils avaient souvent le sentiment qu'elle était bafouée par le clergé. Anticléricaux mais croyants, telle était encore une attitude longuement répandue parmi le libéralisme belge ⁷. Il s'était de plus en plus identifié avec la franc-maçonnerie dont les interventions dans les élections au profit de candidats libéraux se multiplièrent à partir des années quarante.

Le coup d'Etat de Louis-Napoléon Bonaparte du 2 décembre 1851 chassa vers la Belgique un flot d'exilés dont Proudhon et Quinet étaient les figures de proue. Ces nombreux proscrits contribuèrent à nourrir un anticléricalisme d'autant plus militant que la prise du pouvoir par le futur Napoléon III avait bénéficié des sympathies du clergé ⁸.

Dans l'histoire des rapports conflictuels entre le libéralisme et l'Eglise catholique, l'année 1854 constitue un pivot : la radicalisation est à l'ordre du jour et cela tient surtout à la situation politique intérieure. D'abord, la première association rationaliste et de libre pensée, *L'affranchissement*, voit le jour ; elle garantit à ses membres des funérailles civiles ; le défi était de taille alors qu'il était courant de voir insulter les rares cortèges funéraires des individus décédés dans le refus des secours de l'Eglise et qu'à maints endroits, le fanatisme de curés et de leurs ouailles s'obstinait à empêcher l'inhumation dans les cimetières — terrains bénits — de la dépouille des libres penseurs ⁹. Enfin, par un arrêté du 21 octobre 1854, le Grand Orient de Belgique biffa de ses Statuts et règlements généraux l'article 135 qui interdisait les discussions politiques et religieuses dans les ateliers ; cette mesure ne fit pas l'unanimité dans les loges encore tout imprégnées de spiritualisme, mais l'exaspération de nombreux frères avait fait pencher la balance en faveur d'une attitude plus active de l'Obéissance : on attendait qu'elle fût l'aiguillon d'un parti libéral jugé parfois trop timoré face aux entreprises cléricales ¹⁰.

L'histoire allait s'emballer car les causes d'affrontements philosophiques n'allaient point manquer. Pierre-Théodore Verhaegen (1796-1862), chef de file du libéralisme bruxellois, l'un des fondateurs de l'Université libre de Bruxelles, grand maître du Grand Orient de Belgique de 1854 à 1862, instigateur de la suppression de l'article 135 ¹¹, donna le ton dans un discours qu'il prononça en qualité de président de l'Association libérale de Bruxelles le 30 novembre 1855 :

Au mépris du grand principe de la souveraineté nationale, on veut ravir au pouvoir civil, c'est-à-dire au pouvoir qui émane de la Nation, la direction de l'enseignement public, comme l'administration de la bienfaisance publique. Et cela au profit d'un épiscopat qui ne reçoit de direction et d'impulsion que d'un souverain étranger à qui il accorde le pas sur le souverain de la Belgique (...), garderons-nous le silence ? Et courberons-nous docilement la tête sous le joug qu'on nous présente ¹² ?

Les hostilités étaient déclenchées. Les sources de conflits foisonnaient : conditions mises par le clergé pour prêter son concours aux athénées et aux écoles

moyennes créés à l'initiative d'un gouvernement libéral en 1850 ¹³, attaques virulentes des évêques de Gand et Bruges et d'une partie de la presse catholique contre deux professeurs de l'Université de Gand accusés respectivement d'avoir prôné la Réforme et d'avoir nié la divinité du Christ et demandes expresses de mettre un terme à cet enseignement matérialiste (1856) ¹⁴, demande de sécularisation des cimetières par la presse et les associations libérales (1857), émeutes dans plusieurs villes contre la « loi des couvents », un projet de loi acceptant des fondations charitables privées ¹⁵, volonté affichée en 1861 des autorités ecclésiastiques de renouer avec la tradition de la cavalcade rappelant le *Miracle du Saint Sacrement* (1370) qui s'était terminé par le massacre de juifs accusés faussement de profanations d'hosties ¹⁶, etc.

Le 10 décembre 1862, un événement provoqua un véritable séisme tant il était symbolique d'une évolution radicale des esprits. Pierre-Théodore Verhaegen, cet anticlérical virulent, dont toute la famille, y compris les enfants, professaient le catholicisme, qui lui-même à ses heures fréquentait le culte dominical et qui en 1852 s'était écrié à la Chambre des représentants, dont il fut à plusieurs reprises le président, « Je suis catholique, je le déclare hautement » ¹⁷, exigea des funérailles civiles à la grande indignation de ses proches. Décidé à résister aux pressions de son entourage, il convia à son chevet des amis libéraux et francs-maçons et rédigea un testament philosophique par lequel il désignait Joseph Van Schoor, sénateur à Bruxelles, pour faire respecter ses dernières volontés au cas où « l'un ou l'autre de mes héritiers nonobstant ma défense formelle se permettait d'introduire un membre du clergé catholique chez moi ou faisait procéder à un service religieux. Telle est ma volonté à cause de mort ». Accompagné d'environ mille maçons revêtus de leurs décors, le corbillard était précédé de l'harmonie de la société *Les Solidaires* ¹⁸. Du jamais vu ! Mais la cérémonie funèbre organisée le 7 mars 1863 par Les Amis Philanthropes, la loge de Verhaegen, resta empreinte d'un spiritualisme qui témoignait encore d'une foi intacte en l'immortalité de l'âme ¹⁹.

Le deuxième « Congrès international pour le progrès des sciences sociales » qui se tint à Gand en septembre 1863 n'apaisa point les esprits ²⁰. Le journal gantois ultramontain *Le Bien public* ²¹ se livra à cette occasion à une véritable débauche de critiques qui confinaient parfois à un véritable terrorisme intellectuel. Les propos résolument matérialistes tenus par certains intervenants déclenchèrent l'ire du quotidien contre un Congrès par ailleurs ouvert à des personnalités catholiques ; la conclusion du *Bien public* était sans appel :

Les systèmes les plus divers s'y sont entrechoqués, les théories les plus immorales, les plus monstrueuses, s'y sont étalées ; mais, au fond de ce désordre, se manifestait néanmoins une pensée commune, la haine de Jésus-Christ, la Haine de l'Eglise. C'est ce que nous avions prévu depuis longtemps ; c'est aussi ce qui nous autorise aujourd'hui à demander aux catholiques si nous nous sommes trompés en leur signalant le Congrès international comme une Babel anti-chrétienne et comme un guet-apens tendu à leur bonne foi ? ... Poser la question, c'est la résoudre ²².

Parallèlement, les associations rationalistes bourgeoisaient, essentiellement en région bruxelloise et en Wallonie ²³. En janvier 1863 fut fondée à Bruxelles *La Libre*

pensée, par fragmentation de l'*Affranchissement* ; plus proche de la bourgeoisie et du libéralisme, elle essaima dès l'année suivante à Liège mais surtout elle fut à l'origine de la *Ligue de l'Enseignement* (26 décembre 1864) qui devint désormais le porte-parole attitré du monde laïque, qu'il soit libéral, socialisant ou affilié à des loges maçonniques, en faveur d'un enseignement obligatoire et laïque ²⁴.

Au sein du libéralisme bruxellois, écrasé par la personnalité de Verhaegen, il était arrivé à quelques reprises (1845, 1857) que l'un ou l'autre candidat à des élections ait rencontré quelques problèmes avec l'*Alliance libérale*, pas tellement en raison de leurs opinions religieuses catholiques qu'à cause de « leurs prises de positions en faveur d'institutions catholiques ou contre des institutions laïques » ²⁵, mais la rupture au début des années soixante n'étaient pas encore consommée avec le catholicisme. Comme l'a bien montré John Bartier, si le libéralisme belge était dans son ensemble favorable à Garibaldi, s'il alla même jusqu'à lancer en 1860 le « Denier de l'Italie » en guise de réaction à la restauration du « Denier de Saint-Pierre », des divisions étaient de plus en plus nettes entre radicaux et doctrinaires, car ces derniers « ne voulaient à aucun prix transformer le combat anticlérical en lutte antireligieuse » ²⁶.

Les « catholiques constitutionnels », de leur côté, avaient paru dans les années soixante trouver un second souffle. Le comte de Montalembert (1810-1870), celui-là même qui dans une lettre ouverte à Cavour avait évoqué le 18 octobre 1860 « l'Eglise libre dans l'Etat libre », avait participé au printemps 1863 au Congrès de Malines. Les quatre mille participants à ce premier Congrès des catholiques belges lui avaient réservé un triomphe. Montalembert n'avait pourtant pas ménagé ses critiques à l'égard « du système oppressif de l'ancienne alliance de l'autel et du trône », de la révocation de l'édit de Nantes ou de l'Inquisition, allant jusqu'à affirmer qu'il voyait un « progrès réel » dans la « solidarité de la liberté et du catholicisme » ²⁷. Par ailleurs, les craintes que faisaient surgir les rumeurs d'une nouvelle encyclique condamnant les libertés modernes — elle aurait eu pour effet d'accréditer le discours libéral relatif à l'hostilité des catholiques à l'égard de la Constitution — incitèrent le cardinal Sterckx à sortir de sa réserve et à publier en mars 1864 une brochure justifiant la Constitution belge et sa compatibilité avec les enseignements de l'Eglise ²⁸.

2. Après

1. C'est à la fin décembre, dans les éditions datées des 26-27 que les quotidiens libéraux divulguèrent l'existence des textes pontificaux. *L'Indépendance belge* et *L'Etoile belge* (fondée en 1850) n'en mentionnèrent jamais que des extraits significatifs au hasard des besoins de la polémique. En revanche, *L'Echo du Parlement belge* (fondé en 1859) les publia intégralement les 28 (*Encyclique*) et 29 décembre (*Syllabus*) 1864.

Les commentaires livrés à chaud par les rédactions ne laissaient planer aucune ambiguïté. Les plus féroces émanaient de *L'Indépendance belge* et de *L'Etoile belge*.

L'Indépendance belge, d'emblée, opérait la comparaison avec *Mirari Vos*, mais Pie ix, par sa clarté et son ton décisif, amplifiait les vues de son prédécesseur. A l'évidence n'étaient pas catholiques ceux qui admettaient « la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'indépendance du pouvoir civil, la liberté de conscience et des cultes, la

liberté de l'enseignement, la liberté de presse, la liberté d'association », etc. Le dernier paragraphe qui ponctuait la première analyse dégoulinait d'un mépris dont ne se départirait pas le journal :

Quant à nous, si antipathiques que nous soient les doctrines dont Pie ix cherche en vain, de sa voix défaillante, à proclamer une fois encore l'infailibilité, nous reconnaissons qu'il y a une certaine grandeur dans cette affirmation hautaine de la papauté temporelle au moment où le glas de sa mort sonne déjà. Ce vieillard revendiquant son autorité absolue sur les peuples et sur les rois, alors qu'il doit à un souverain étranger l'ombre du pouvoir qu'il exerce encore sur son propre peuple, c'est là, à coup sûr, une figure empreinte de majesté. Mais c'est la majesté des ruines. Il n'est même pas besoin de l'ouragan pour les faire disparaître tout à fait. Le temps y suffit (26-27 décembre).

L'Etoile belge répercuta d'abord les réactions hostiles et critiques de la presse italienne (le *Diritto*, le *Movimento*, *L'Italie*) et française dont surtout celles de la *France*, organe proche du ministère des Affaires étrangères du Second empire. Une même question fusait de toutes parts : veut-on faire revivre le Moyen Age en plein dix-neuvième siècle et ranimer les doctrines affirmant la subordination du temporel à la suprématie pontificale ? Le correspondant parisien du quotidien belge ne se méprenait pas sur la portée des propos romains : « plus qu'aux libres-penseurs », le pape s'attaquait à des Montalembert, des père Lacordaire ou monseigneur Dupanloup, évêque d'Orléans ; bref « le catholicisme libéral est répudié par Rome » (26-27 décembre).

Le lendemain, le rédacteur du « Bulletin politique » de *L'Etoile belge* résumait en quelques lignes la position du journal dont il ne s'écarterait plus :

Cette encyclique, comme il arrive souvent aux documents émanés de la Cour de Rome, est en contradiction avec bon nombre de principes qui sont devenus, grâce aux constitutions libérales dont les peuples jouissent, des dogmes laïques. Quand le Pape sort des domaines de sa juridiction spirituelle, il se heurte fatalement à des doctrines sociales et politiques qui ont fait un pas immense depuis l'époque où les souverains pontifes déposaient les rois et déliaient les peuples de leurs serments de fidélité. Le Saint-Siège, lui, est resté imperturbable dans ses principes. L'encyclique de Pie ix ne produira pas dans la chrétienté le salutaire effet sur lequel on avait cru pouvoir compter (28 décembre).

Quant à *L'Echo du Parlement belge*, sa critique était au moins aussi incisive que celle de ses confrères :

Que l'on se rassure, cette usurpation du spirituel sur le temporel n'est pas de notre temps, on peut même dire qu'elle n'est d'aucun temps. Les papes ont toujours lutté pour faire prévaloir ces doctrines, ils n'y sont jamais parvenus. Il n'y a qu'une chose déplorable dans cette exhumation de prétentions tant de fois produites et tant de fois repoussées, c'est l'entêtement de la cour romaine. Elle a dans ses archives des milliers de bulles de ce genre, qui toutes ont échoué contre le bon sens des gouvernements et des fidèles (30 décembre).

Après avoir noté avec beaucoup de perspicacité que « la cour de Rome est très absolue dans sa *thèse*, (...) mais (...) très coulante dans l'*hypothèse* quand elle

rencontre des obstacles insurmontables », le journal abordait le problème qui allait dominer pendant des semaines les controverses : quelle serait l'attitude des catholiques constitutionnels ? Le diagnostic était péremptoire, mais non dépourvu de bon sens comme allait le démontrer la suite des événements :

Nous en concluons que les membres de la droite qui reniaient le congrès de Malines pour le programme qu'il avait adopté, et qui l'approuvaient pour le discours de Monsieur de Montalembert, seront aussi à l'aise après l'Encyclique de Pie ix qu'après celle de Grégoire xvi. Ils savent aussi bien que nous, mieux que nous, qu'il y a des accommodements avec cette politique qui paraît si raide et qui est si souple (30 décembre).

2. Après ces premières péripéties, la presse libérale concentra ses commentaires autour de deux pôles.

La situation créée en France par la circulaire du 1^{er} janvier 1865 adressée aux évêques par le ministre Baroche, garde des sceaux, faisait évidemment grand bruit. Cette invitation à n'assurer aucune publicité à des actes pontificaux considérés comme contraires aux principes qui régissaient la Constitution de l'Empire et le nombre croissant de protestations épiscopales contre cette atteinte à leur liberté alimentaient bien sûr les spéculations sur ce que serait l'attitude du gouvernement français confronté à cette rébellion ²⁹. Mais les commentateurs attendaient aussi avec beaucoup d'intérêt les réactions des catholiques libéraux français qui, au bout du compte, ne s'exprimeraient publiquement qu'à la fin du mois de janvier ³⁰.

En fait, et ce n'est pas surprenant étant donné le contexte des années 1863-1864, la presse libérale s'ingénia surtout à mettre en difficulté les « catholiques constitutionnels » d'autant qu'à l'instar de *La Civiltà cattolica*, *Le Bien public* se glorifiait de son intransigeance sans nuance dans son soutien aux interprétations les plus radicales des documents du 8 décembre. Embarrassés, voire terrassés dans les derniers jours de décembre, leurs chefs de file paraissaient, dès le début janvier, avoir digéré le *Syllabus* ; leur ligne de conduite était définie. Comme l'écrivait à A. Cochin, le 4 janvier, Adolphe Dechamps (1807-1875), ancien ministre, député de Charleroi au début des années soixante et chef de file des « catholiques constitutionnels » : « Comme Belge constitutionnel, je n'éprouve aucune inquiétude : l'encyclique du 8 décembre nous laisse dans la même position que l'encyclique de 1832 nous avait faite (...) ; le Pape est resté dans sa *thèse* ; il n'a pas dit un mot de l'*hypothèse*, il faut le faire parler pour ne pas laisser subsister le déplorable malentendu que l'encyclique produit (...). Devons-nous déposer nos armes et renoncer à notre mission de citoyens ? Ce n'est pas à coup sûr la pensée du pape. Il faut le dire ». Ce serait également le ton adopté par le quotidien, proche du catholicisme libéral, le *Journal de Bruxelles* dont l'un des principaux rédacteurs, Alexandre Delmer notait déjà le 2 janvier dans ses carnets : « L'émotion produite par l'encyclique se calme. On semble généralement reconnaître qu'elle ne change rien à notre position en Belgique » ³¹.

Les quotidiens eurent beau jeu de mettre en parallèle les déclarations lénifiantes du *Journal de Bruxelles* avec celles, incendiaires, de quotidiens ou de personnalités notoirement ultramontaines. *L'Indépendance belge* et *L'Echo du Parlement belge* excellèrent surtout dans cet exercice. Dès le 29 décembre, le premier nommé, après

quelques citations de feuilles cléricales, l'*Union* de Paris, le *Monde*, le *Bien public*, qui acceptaient sans sourciller l'encyclique et le Catalogue d'erreurs, dénonçait les « casuismes religieux et politiques » du *Journal de Bruxelles* ³² :

Est-ce bien sérieux ? Nous en sommes à nous demander si le *Journal de Bruxelles* s'est donné la peine de lire l'encyclique papale (...). D'autres journaux se sont flattés de sortir d'embarras moins maladroitement que le *Journal de Bruxelles*, qui n'a pas même essayé de chercher une transition pour passer sans secousse, ce qui d'ailleurs était impossible, de l'approbation de l'encyclique à la négation absolue des principes qu'elle proclame.

Et *L'Indépendance belge*, enchaînait, particulièrement irritée par l'assertion de son concurrent catholique relative au respect que les catholiques devaient à la Constitution « aussi longtemps qu'[elle] sera debout » :

Qui ne voit, après cela, que tous les efforts des catholiques tendront à renverser ce monument de dépravation et de perversité, et que le jour où ils y auront réussi, leur premier souci sera de supprimer à tout jamais ce que le chef de l'Eglise appelle spirituellement « la liberté de la perdition » ? (29 décembre).

Cette approche polémique qui opposait la franchise brutale de la presse ultramontaine à l'hypocrisie, ou considérée comme telle, des feuilles proches du catholicisme libéral fit les choux gras des organes libéraux dans les premières semaines de janvier 1865 ³³, *a fortiori* quand le *Monde* qui avait quelque temps infléchi sa position, concluait péremptoirement un article relatif à la Constitution belge par un paragraphe dépourvu d'ambiguïté :

En bannissant le libéralisme de la discussion entre catholiques, Pie ix nous rend, à un autre point de vue, un immense service et nous rappelle à notre propre langue, amie de la prévision et de la clarté (...). Quand un pays est partagé en éléments politiques contraires, il n'y a de possible qu'un système de tolérance mutuelle : c'est la situation de la Belgique. La tolérance du mal n'est qu'un fait, tandis que la liberté du mal se présenterait comme un droit, ce qui serait absurde. Que devient la Constitution belge en présence de ces explications ? Nous n'avons pas à la confronter avec l'encyclique, mais nous savons aussi que les catholiques belges se sont efforcés de montrer la conformité de leur Constitution avec les encycliques précédentes. Et comme ils voyaient dans cette Constitution toute la foule des libertés modernes qui se trouvent aujourd'hui condamnées, ils en étaient venus à soutenir que ces libertés ne blessent pas la foi catholique. Et c'est justement le contraire qui est décidé par l'Encyclique de Pie ix. Leur appréciation devra changer... ³⁴.

La riposte ne se fit pas attendre. Se livrant à une analyse de la brochure de Sterckx (mars 1864) relative à *Mirari Vos*, *L'Indépendance belge* demanda perfidement dès le 13 janvier quand le cardinal-archevêque publierait une brochure intitulée *La Constitution belge et l'Encyclique de Pie ix* ! Comment ne pas comprendre l'exaspération anticatholique des anticléricaux qui parcouraient la presse libérale devant les témoignages de fanatisme, le mot n'est pas excessif, dont elle se faisait l'écho en provenance d'Italie, de France et de Belgique ? Sans doute y avait-il une lecture plus théologique des documents pontificaux, mais pourquoi les journaux libéraux et leurs lecteurs auraient-ils été tentés de les décoder autrement, d'en

produire une autre exégèse, ne serait-ce même que d'y penser, alors que les ultramontains, qui prétendaient détenir la légitimité du discours vrai, la seule orthodoxie, assénaient en permanence des discours plus antilibéraux les uns que les autres ? De toute façon, les gestes posés publiquement par Rome tandis que la tempête faisait rage, n'appelaient pas à l'apaisement. Pourquoi douter de la justesse d'interprétation des ultramontains alors que Pie ix élevait en janvier 1865 au rang de camérier secret, un Belge, le comte Edgar du Val de Beaulieu, (1829-1885), ami de Veuillot et auteur en 1864 d'un opuscule *L'erreur libre dans l'Etat libre*, une critique mordante du discours de Montalembert à Malines ³⁵ ?

3. Par un étonnant concours de circonstances, c'est à peu près à la même date que parurent à Paris la brochure de Monseigneur Dupanloup (*La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre*) et à Bruxelles la mise au point d'Adolphe Dechamps.

Le texte concocté par l'évêque d'Orléans et son ami Cochin fut mis en vente dans la capitale française le 24 janvier ³⁶ tandis que A. Dechamps, qui en prit connaissance ce jour-là, avait accordé le 23 janvier au *Journal de Bruxelles* la primeur de ses réflexions sur l'encyclique ³⁷. On sait combien la prise de décision de Dupanloup qui, fort habilement, édulcorait les documents pontificaux, eut un retentissement considérable en Europe et ragaillardit nombre de catholiques ³⁸. Toute proportion gardée, l'expression publique par Dechamps de son interprétation eut un effet non négligeable en Belgique, d'autant que ces commentaires furent également diffusés un peu plus tard dans un volumineux article qui ouvrait le premier numéro d'un nouveau périodique catholique, la *Revue générale* dont le Prospectus avait affirmé : « Non, elle n'ouvrira pas ses colonnes à l'attaque contre l'Eglise catholique ou son autorité ; elle ne les ouvrira pas non plus à l'attaque contre nos institutions et nos libertés constitutionnelles » ³⁹. Dans cet article qui par ailleurs se présentait comme une dénonciation d'un libéralisme sectaire, tout entier dominé par la maçonnerie — on pouvait y lire « le libéral, ce n'est plus le doctrinaire, le démocrate ou le radical, c'est l'acatholique, ce sont les solidaires en bas, la loge et les libres-penseurs en haut » (p. 12) —, la digression de Dechamps levait tout doute quant à ses choix :

L'Encyclique de 1864 n'a en rien modifié l'Encyclique de 1832 ; elle n'a fait que la confirmer. Les catholiques belges, comme les catholiques français ou allemands, comme les citoyens de la Suisse et de la Hollande, de l'Angleterre et des Etats-Unis, se trouvent donc précisément aujourd'hui dans la position qu'ils avaient hier. Ils étaient constitutionnels ; ils restent constitutionnels. Qui, de bonne foi, peut prêter au Souverain Pontife la pensée d'imposer aux catholiques de tous ces pays l'obligation de renier leurs institutions politiques, c'est-à-dire de cesser d'être citoyens dans leurs patries ?

L'accusation à laquelle je répons est vieille. Monsieur Verhaegen et Monsieur Frère ont bâti sur cette accusation, sur l'incompatibilité entre notre doctrine religieuse et nos opinions politiques, de longs débats parlementaires auxquels j'ai pris part (p. 31).

Dans la dernière semaine de janvier, les dés étaient donc jetés. Ainsi que l'avait prédit *L'Echo du Parlement belge* dès la fin décembre, *Quanta Cura* serait rapidement considéré comme un non-événement par les catholiques constitutionnels

et les catholiques libéraux en général. C'était, il est vrai, la seule position tenable pour leur permettre de sortir de l'impasse dans laquelle ils paraissaient acculés. Dès la mi-janvier, le journal était revenu sur le même thème :

(...) les catholiques pratiques, politiques, diplomates, comme les appelle la *Civiltà cattolica*, croient s'en être tirés avec l'Encyclique de Grégoire xvi, en distinguant la thèse et l'hypothèse, le relatif et l'absolu ; ils ne seront pas plus embarrassés avec celle de Pie ix (15 janvier 1865).

Quelques jours plus tard, rappelant sa sentence du 30 décembre, il renchérisait :

Nos prévisions se sont réalisées complètement. A entendre la presse cléricale, il n'y a que les libéraux, les révolutionnaires, qui comprennent cette Encyclique dans le sens d'une condamnation des institutions politiques fondées sur le principe de liberté et de la séparation de l'Eglise et de l'Etat (19 janvier 1865).

Enfin, après avoir glosé sur les diverses interprétations de *Quanta Cura* et du *Syllabus* dans les rangs catholiques, surtout les premiers commentaires de A. Dechamps, la feuille libérale se sentit définitivement confortée dans son jugement :

Après cela, personne ne peut être surpris si, à leur tour, les libéraux varient sur les conséquences que doit entraîner l'Encyclique papale. Les uns, prenant trop au sérieux, selon nous, ce manifeste en concluent que l'on ne peut rester catholique et adhérer à notre Constitution ; les autres, et nous sommes de ce nombre, se rappelant combien d'autres conflits se sont élevés entre l'autorité civile et l'autorité ecclésiastique, combien de protestations, d'excommunications, d'anathèmes, d'interdits ont été lancés contre les gouvernements qui dédaignaient les décrets de la Cour de Rome, ont tiré de cette nouvelle levée de boucliers la conséquence toute naturelle, que les nouvelles foudres de Rome ne produiraient pas plus d'effet que les anciennes (25 janvier 1865).

Mais une question reste en suspens. *Quanta Cura* et le *Syllabus* laissèrent-ils davantage de trace dans l'opinion libérale que dans les rangs des conservateurs ⁴⁰ ?

Le ton adopté par les principaux journaux libéraux reflétait le partage d'opinions politiques. *L'Indépendance* et *L'Etoile*, comptant dans leurs rangs de nombreux rédacteurs d'origine française, étaient nettement francophiles ; la part des informations réservées à la France était d'ailleurs particulièrement importante dans le second nommé, contrôlé par des capitaux français ; en outre, ces feuilles se situaient davantage dans la mouvance progressiste, alors que l'*Echo du Parlement*, proche des milieux gouvernementaux et du libéralisme doctrinaire, au pouvoir sans désespérer de 1857 à 1870 ⁴¹, se montrait plus pragmatique. Mais il est évident que l'attitude de Rome dans les mois qui suivirent n'était pas faite pour détendre l'atmosphère. Lorsque le journaliste et polémiste ultramontain Louis Veuillot (1813-1883) ⁴² publia *L'illusion libérale* (Paris, 1866) qui se résumait en un violent réquisitoire contre le catholicisme libéral et une défense et illustration des principes de l'*Encyclique*, Pie ix déclara :

Je suis très content de cet écrit ; Louis Veuillot a exprimé toutes mes idées, car ce sont absolument mes idées. Mais Louis Veuillot est toujours Louis Veuillot, et sa plume frappe comme une épée ⁴³.

3. Conclusions

En fait, depuis 1860, soit un an avant la proclamation du royaume d'Italie (17 mars 1861), Pie IX et son entourage avaient développé, au moment où la papauté commençait à perdre irréversiblement ses Etats temporels, un concept nouveau : l'« Eglise, société parfaite ». Ainsi s'affirmait progressivement l'indépendance spirituelle totale de l'Eglise, mais une indépendance qui reposait sur la souveraineté temporelle du Saint-Siège et qui se révélait fondamentalement incompatible avec la formule de la séparation exprimée par Cavour « *Libera Chiesa in libero Stato* ». Le *Syllabus* consacra ces principes, approfondis peu après dans la perspective du premier concile du Vatican qui le 18 juillet 1870 vota la primauté pontificale et le dogme de l'infailibilité ⁴⁴. *Quanta Cura* et le *Syllabus* n'étaient donc qu'une étape, même s'il s'agissait d'un moment fort, dans le discours doctrinal d'une Eglise confrontée à la fois au plan idéologique à la montée des idées libérales en Europe et au plan politique à l'éradication de sa puissance étatique et temporelle. Les libéraux n'étaient pas dupes des contorsions auxquelles se livraient certains catholiques pour concilier leur attachement aux libertés fondamentales et leur adhésion à l'orthodoxie ⁴⁵. La méfiance des libéraux à l'égard de l'Eglise catholique n'avait donc pu être qu'ascendante, déjà bien antérieurement à 1864. L'allergie radicale du libéralisme au catholicisme, ponctuée notamment par les déclarations d'incompatibilités proférées par un Goblet d'Alviella ou un Voitureur au milieu des années soixante-dix, en passant par la suppression en janvier 1872 dans les Statuts du Grand Orient de Belgique de toute référence au Grand architecte de l'Univers et à l'immortalité de l'âme ⁴⁶, survivrait au terme d'un processus dont les textes pontificaux de décembre 1864 n'avaient constitué qu'une étape. Par conséquent, si l'*Encyclique* et le *Catalogue* ont donné un fameux coup d'accélérateur à l'anticatholicisme d'origine libérale, le terrain avait déjà bien été fertilisé ; l'obstination de Pie IX ne datait pas de 1864 et se poursuivrait bien au delà. Depuis plusieurs années, la voie était ouverte qui conduirait de l'anticléricalisme à l'anticatholicisme, voire même pour les plus radicaux au rejet de toute forme de religiosité.

Parlant de cette époque, l'historien Frans Van Kalken écrivait : « Il devint de mode de considérer le catholicisme comme une aberration inconcevable et le prêtre comme un danger public. Le mot d'ordre fut de prêcher l'Evangile laïque, d'arracher les intelligences « aux ténèbres de l'obscurantisme », bref de déchristianiser la société ». Soyons clairs : les outrances de l'ultramontanisme n'ont pas suffi à bouleverser les esprits à ce point. Le développement des sciences expérimentales, le déterminisme de Claude Bernard, le transformisme de Darwin et de Haeckel ont exactement au même moment fait « naître dans beaucoup d'esprits enthousiastes la volonté de s'affranchir de tout dogme révélé et d'y substituer une religion de l'humanité, fondée sur un rationalisme athée » ⁴⁷.

La presse libérale et ceux qui se réclamaient du libéralisme n'étaient évidemment pas indifférents à ces mouvements d'idées. L'exemple des polémiques, par journaux interposés autour de la personnalité de Clémence Royer, est révélateur ⁴⁸. Cette jeune femme avait accédé à une grande notoriété car on lui devait la première traduction en langue française de l'œuvre de Charles Darwin parue en 1859 (*De l'origine des*

espèces, Paris, Guillaumin, 1862) ; elle l'avait accompagnée d'une préface qui d'entrée de jeu s'annonçait retentissante :

Oui, je crois à la révélation, mais à une révélation permanente de l'homme à lui-même et par lui-même, à une révélation rationnelle qui n'est que la résultante des progrès de la science et de la conscience contemporaine, à une révélation toujours partielle et relative qui s'effectue par l'acquisition de vérités nouvelles et plus encore par l'élimination d'anciennes erreurs. Il faut même avouer que le progrès de la vérité nous donne autant à oublier qu'à apprendre et nous apprend à nier et à douter aussi souvent qu'à affirmer ⁴⁹.

Invitée en septembre 1863 au 2^e Congrès international pour le progrès des sciences sociales (Gand), Clémence Royer avait scandalisé les journaux bien-pensants : n'avait-elle pas qualifié les églises catholiques de « temples de l'erreur » appelés à disparaître ? Comme l'avait écrit le très conservateur journal namurois *l'Ami de l'ordre*, elle a « préludé grossièrement aux insultes de M. Renan ⁵⁰ contre la divinité de N.S. Jésus-Christ » ⁵¹. Elle avait manifestement les faveurs de *L'Indépendance belge*. A la mi-janvier 1865, alors que les échanges étaient les plus vifs entre quotidiens libéraux et catholiques, le *Journal de Bruxelles* somma le quotidien libéral de prendre position sur un extrait de la préface à la traduction de l'œuvre de Darwin ; bien entendu, *l'Indépendance* n'obtempéra point, rappelant au passage que « le parti du libre examen ne reconnaît pas d'autorité infaillible » ⁵². Quand la *Revue générale* consacra un long article à *L'athéisme contemporain* en novembre et décembre 1869, l'une des cibles favorites fut Clémence Royer et tandis que *L'Indépendance* était accusée d'en être « la protectrice », *L'Echo du Parlement* était qualifié d'« admirateur ardent de Renan » et l'auteur de l'article concluait : « Ces deux organes donnent le ton à la presse libérale belge » ⁵³.

Certes, *Quanta Cura* et le *Syllabus* ont constitué un temps fort dans l'émergence de l'anticatholicisme libéral. Lorsque le professeur à l'ULB et député libéral bruxellois Henri Bergé (1835-1911) accéda à la Grande maîtrise du Grand Orient de Belgique en 1875, son discours en disait long sur le chemin parcouru :

On a dit, et je le crois, que la Maçonnerie est la véritable ennemie de la religion catholique. Et cependant la Maçonnerie n'est, de parti pris, ennemie de personne. Son dogme, c'est le respect de la liberté de conscience, du libre examen, et c'est pourquoi elle doit en être forcément l'adversaire d'une religion qui proclame l'intolérance et provoque le fanatisme. Oui, nous sommes les ennemis de la religion catholique si le *Syllabus* doit en être la base, car le triomphe du *Syllabus*, c'est l'établissement de l'unité catholique, c'est-à-dire l'anéantissement de toute idée de progrès et de liberté, c'est l'asservissement, la mort intellectuelle ⁵⁴.

Toutefois, à la lumière des crises qui se sont succédé depuis les années cinquante, qu'il s'agisse de questions spécifiques à la vie politique intérieure, que ce soit en relation avec le contexte plus général de la problématique romaine, que cela tienne au succès des théories évolutionnistes ou à l'emprise croissante de l'esprit du positivisme dans les sciences, nous sommes enclin à considérer l'épisode de décembre 1864, davantage comme un ferment d'accélération d'un processus de distanciation, à l'égard de la religion catholique, processus déjà largement engagé dans l'opinion

libérale, plutôt que l'alibi décisif justifiant une rupture brutale. A l'évidence, la situation du début des années 1870 n'était déjà plus comparable en rien à ce qu'elle était une dizaine d'années plus tôt⁵⁵.

Notes

¹ E. GOBLET D'ALVIELLA, *Le catholicisme libéral autrefois et aujourd'hui*, Bruxelles, Librairie C. Muquardt, 1875, 48 p. (tiré à part de la *Revue de Belgique*). Hugh R. BOUDIN présente à juste titre Goblet d'Alviella comme entretenant « une préoccupation de spiritualité religieuse dans les limites acceptables pour un libre examinateur de bon aloi ». L'Eglise protestante libérale, dont il était l'un des initiateurs « honorait l'axiome du libre examen comme principe de vie (...), préconisait de vivre la tolérance la plus grande et (...) invitait ses adeptes à s'ouvrir au progrès en veillant à en reconnaître les effets » (« Eugène Goblet d'Alviella et le protestantisme libéral », dans *Eugène Goblet d'Alviella, historien et franc-maçon*, Problèmes d'histoire des religions, t. 6, 1995, p. 46).

² Paul Voituren (1824-1891), avocat et publiciste, anima l'aile progressiste du libéralisme gantois, voir J. TYSENS, *Sous le signe du progrès. Une histoire de la loge gantoise « La Liberté n° 4 »*, Gand, 1991, p. 33-34, 89-90.

³ P. VOUTURON, *Manuel du libéralisme belge*, Bruxelles, 1876, p. 126-127. On trouvera également p. 36-37, 64-69, 97-99, des passages particulièrement incisifs sur les textes de décembre 1864.

⁴ Et à partir des années quatre-vingt du socialisme quand le Parti ouvrier belge vit le jour (1885).

⁵ A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps (1792-1867). L'Eglise et l'Etat*, Wetteren, 1950, t. 1, p. 319-328 ; J. BARTIER, *Laïcité et Franc-maçonnerie*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981 (« La condamnation de la franc-maçonnerie par les évêques belges en 1837 », p. 225-232).

⁶ A. SIMON, « Grégoire xvi, la Belgique, la Hollande et le Grand-Duché de Luxembourg », dans *Grégoire xvi, Miscellanea Commemorativa*, Roma, t. 2, 1948, p. 404-405. Sur l'attitude de catholiques libéraux en réaction à des condamnations romaines de la Constitution, voir aussi A. MORELLI, « Une condamnation romaine des catholiques libéraux belges », dans *Le Libéralisme religieux*, Problèmes d'histoire des religions, t. 3, 1992, p. 65-76.

⁷ Comme l'écrit André MIROIR, « en somme, sous le couvert de l'indépendance du pouvoir civil, l'anticléricalisme libéral des années 1840 visait essentiellement la hiérarchie ecclésiastique et les congrégations accusées d'exploiter la religion à des fins partisans. Mais l'intérêt témoigné au bas clergé confirme qu'en s'inscrivant dans la stratification sociale, le clivage clérical — anticlérical oppose en gros la noblesse et l'épiscopat à une bourgeoisie pratique ou déiste soucieuse de se concilier l'appui du bas clergé, et par suite, de mobiliser de larges secteurs de la société en faveur de son projet politique » (« Libéralisme et anticléricalisme belges dans les années 1840 », dans *Laïcité et classes sociales. 1789-1945*, Bruxelles, Espace de Libertés, Ed. du Centre d'Action laïque, 1992, p. 207-208).

⁸ J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme au xix^e siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981, (« Proudhon et la Belgique », p. 117-175, « Edgar Quinet et la Belgique », p. 485-504, « Le mouvement démocratique à l'Université libre de Bruxelles au temps de ses fondateurs », p. 40-44, 48-53).

⁹ Voir 1789-1989. *200 ans de libre pensée en Belgique*, Charleroi, Centre d'Action laïque, 1989. On trouvera dans cet ouvrage un aperçu bibliographique très complet.

¹⁰ A. MIROIR, « Franc-maçonnerie et politique en régime censitaire », dans *Visages de la franc-maçonnerie belge du xvi^e au xix^e siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1983, p. 229-231. Le chanoine R. AUBERT a souligné qu'à cette époque, l'attitude d'une majorité du clergé et des militants catholiques pouvait apparaître, « non sans raison dans bien des cas » comme une « volonté de reconquête cléricale » ; elle contribua à réveiller « l'anticléricalisme des authentiques libéraux » et par contrecoup redonna vigueur à des catholiques ultramontains « ralliés de la veille aux libertés constitutionnelles » (« Les débats du catholicisme libéral en Belgique », dans *Les catholiques libéraux au xix^e siècle. Actes du colloque international d'histoire religieuse de Grenoble des 30 septembre — 3 octobre 1971*, Grenoble, Presses Universitaires, 1974, p. 77).

¹¹ Sur le rôle déterminant de Verhaegen dans la politisation de la franc-maçonnerie, voir Els WITTE, « Pierre-Théodore Verhaegen et la franc-maçonnerie », dans *Pierre-Théodore Verhaegen. L'homme, sa vie, sa légende*, Bruxelles, 1996, p. 47-60.

¹² J. TORDOIR, *Verhaegen, président de l'Association libérale et Union constitutionnelle de Bruxelles*, Ixelles, Archives libérales francophones du Centre Paul Hymans, 1997, p. 93.

¹³ La loi de 1850, à la différence de celle de 1842, admettait le principe de la mixité des cultes reconnus au sein de l'école secondaire, sans plus permettre à l'épiscopat d'y intervenir « à titre d'autorité » pour contrôler le choix des enseignants et des manuels scolaires. Un arrangement intervint pour la Ville d'Anvers en 1854, après de longues et discrètes négociations menées par un cabinet libéral à tendance unioniste et l'archevêché de Malines. La « convention d'Anvers » écartait de fait la mixité des cultes car seuls les prêtres catholiques étaient invités à dispenser l'enseignement de la religion tandis qu'un représentant de ce culte était autorisé à siéger au bureau administratif des écoles, seul organe habilité à émettre un avis sur la nomination des enseignants et sur les manuels. La « convention » dont le contenu fut sanctionné par plusieurs arrêtés royaux, était censée servir de modèle à un accommodement général. Deux ans plus tard, quatre athénées sur dix et vingt-sept écoles moyennes sur cinquante vivaient sous le régime d'une convention qui faisait la part belle au clergé. A partir de 1856, la situation s'envenima car si les libéraux étaient en accord avec le principe de l'enseignement religieux, la majorité

d'entre eux estima intolérable l'interventionnisme excessif des prêtres. Dès 1859, la « convention » eut de moins en moins d'adeptes et on assista dans le chef de plusieurs municipalités à des retraits de la « convention d'Anvers ». A. SIMON, *Le Cardinal Sterckx*, ..., t. 1, p. 502-538, A. MIROIR, « Libéralisme, franc-maçonnerie et conflit scolaire. Le retrait de la convention d'Anvers à l'athénée de Namur (1859) », dans *Libre pensée et pensée libre. Combats et débats*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 67-86 ; P. LEFÈVRE, « Le discours laïque libéral belge en 1850-1870 », dans *Laïcité et classes sociales*..., p. 212-213.

¹⁴ Lors du débat suscité à la Chambre par cette véritable agression, Walthère Frère-Orban (1812-1896) qui fut ministre et premier ministre pendant près d'un quart de siècle fit preuve d'un exceptionnel talent oratoire dans sa défense de la liberté des professeurs de l'enseignement supérieur, sinon « que deviendrait l'enseignement de la philosophie et de l'histoire, que serait même l'enseignement de la géologie, s'il fallait les mettre en concordance avec des cultes déterminés ? ... » (J. LORY, « Frère-Orban et l'enseignement public », dans *Frère-Orban et le libéralisme politique*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 52-53). Voir sur les incidents gantois, G. JACQUEMYS, « La condamnation de l'Université de Gand par les évêques belges en 1856 (L'Affaire Brasseur) », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, 1932-1933, p. 45-58.

¹⁵ Après que le gouvernement eut été contraint à la démission, le parti catholique essuya une débâcle électorale ; les arguments des libéraux avaient porté sur la bourgeoisie : non à des couvents riches et omnipotents, non à un clergé suspecté, pas tout à fait à tort, de tramer la restitution des biens nationaux et le rétablissement de la dîme. Voir A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*..., t. 1, p. 546-553 ; J. TORDOIR, *op. cit.*, p. 36-38, 97-98.

¹⁶ DOM LIBER (pseud. de Ch. POTVIN), *Le faux miracle du Saint Sacrement à Bruxelles*, Bruxelles, 1870 ; 2^e éd. considérablement augmentée, 1874. Selon la tradition catholique, des Juifs, à l'approche du Vendredi saint, auraient poignardé des hosties consacrées dont des gouttes de sang auraient jailli ; arrêtés, ces Juifs et Juives ont été promenés sur des tombereaux dans les rues de Bruxelles jusqu'à la « Grosse Tour » entre la porte de Namur et la porte de Hal, puis attachés à des poteaux et brûlés vifs ; le supplice se déroula la veille de l'Ascension en 1370. A l'approche du Jubilé, l'émotion fut vive dans l'opinion libérale et l'agitation prit une telle ampleur que le projet de fête fut ajourné. Dépités par cet échec, « de pieux journalistes » accusèrent en juillet 1870 la libre-pensée d'imiter les juifs (2^e éd., p. 11) !

¹⁷ J. STENGERS, « Le libre examen à l'Université de Bruxelles, autrefois et aujourd'hui », *Revue de l'Université de Bruxelles*, n. s., t. 11, 1958-1959, p. 264-265.

¹⁸ Elle résultait d'une scission intervenue en 1857 au sein de *L'Affranchissement* et bien que de tendance nettement socialiste, elle avait offert spontanément ses services.

¹⁹ J. TYSENS et M.-P. VERHAEGEN, « La fin de Verhaegen », dans *Pierre-Théodore Verhaegen*..., p. 151-158.

²⁰ Voir le compte rendu extrêmement détaillé qu'en a publié la revue libérale, *Revue trimestrielle*, 10^e année, t. 39, 1863, p. 239-315. Le premier Congrès s'était tenu à Bruxelles en 1862 (*Ibidem*, 9^e année, t. 35, 1862, p. 359-404).

²¹ *Le Bien public*, fondé en 1853, était appuyé par l'évêque de Gand et répercutait avec ferveur les points de vue pontificaux. Partageant sans réserve les opinions de *Mirari Vos*, le journal était systématiquement critique à l'égard de toute initiative démocratique (B. CORNELIS, « Le Bien public : vaandeldrager van het ultramontanisme, 1853-1878 », dans *De Kruistocht tegen het liberalisme*, (dir. E. LAMBERTS), Leuven, KADOC, 1984, p. 110-133).

²² *Les libres-penseurs peints par eux-mêmes. Le Congrès international pour le progrès des sciences sociales. Session de 1863. Esquisse tracée d'après le compte rendu du Bien public*, Gand, 1863, p. 72-73.

²³ J. TYSENS et E. WITTE, *De Vrijzinnige traditie in België*, Brussel, Vubpress, 1996. Avant la Première Guerre Mondiale, 85 % des associations laïques étaient d'inspiration wallonne et francophone.

²⁴ *Histoire de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education permanente. 1864-1989*, Bruxelles, 1990.

²⁵ J. BARTIER, *Laïcité et franc-maçonnerie*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1981 (« Anticléricalisme, laïcité et rationalisme en Belgique au XIX^e siècle », p. 235-236).

²⁶ J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme*..., (« Le Denier de l'Italie et la propagande garibaldienne en 1860 », p. 98-102).

²⁷ R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)* (Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours), Paris, t. 21, 2^e éd., 1962, p. 250-252.

²⁸ *La Constitution belge et l'Encyclique de Grégoire XVI. Deux lettres de Son Eminence le Cardinal-archevêque de Malines sur nos libertés constitutionnelles*. Voir sur la genèse et l'analyse du document A. SIMON, *Le cardinal Sterckx, ...*, t. 1, p. 237-251.

²⁹ De toute façon, les journaux étaient à l'affût des réactions qui se produisaient à l'étranger. Ainsi *L'Etoile belge* reprit en première page une information selon laquelle, le 7 janvier, les étudiants de l'Université de Naples, alertés par affiches, s'étaient réunis en grand nombre, avaient improvisé un bûcher devant la statue de Giordano Bruno et y avaient brûlé sous les applaudissements des exemplaires de l'Encyclique et du *Syllabus* (13 janvier 1865).

³⁰ R. Aubert a bien montré le découragement et les hésitations de monseigneur Dupanloup, de Montalembert, A. de Falloux ou encore A. de Broglie. Ils se laissèrent finalement convaincre par A. Cochin et C. de Meaux, gendre de Montalembert, de réagir le plus rapidement possible en donnant une interprétation rassurante de *Quanta Cura* et du *Syllabus*, pour couper court à la thèse rigide et intolérante des courants ultramontains auxquels il n'aurait pas déplu de faire apparaître les prises de position pontificales comme une condamnation radicale de la revue *Le Correspondant*, foyer intellectuel du catholicisme libéral. En janvier 1865, l'objectif de ces catholiques libéraux fut donc de privilégier une interprétation souple mais acceptable par Rome, tout en cherchant à se concilier la papauté : ils s'érigèrent en défenseurs du pouvoir temporel du pape menacé par la convention franco-italienne du 15 septembre 1864 et dénoncèrent les atteintes au libéralisme dont le gouvernement français s'était rendu coupable par sa circulaire du 1^{er} janvier (« Monseigneur Dupanloup et le *Syllabus* », *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 51, Louvain, 1956, p. 79-142 ; « La réaction du « Correspondant » au *Syllabus* », *Etudes de droit et d'histoire. Mélanges Monseigneur H. Wagnon*, 1976, Louvain-Louvain-la-Neuve, p. 45-88).

³¹ R. AUBERT, « Les catholiques constitutionnels belges face au *Syllabus* », dans *Scrinium Lovaniense. Mélanges historiques E. Van Cauwenbergh*, Louvain, 1961, p. 553-555 ; sur les états d'âme de Dechamps et Montalembert, par ailleurs excédés par les exagérations de la presse ultramontaine, *Correspondance entre Charles de Montalembert et Adolphe Dechamps, 1838-1870*, éd. R. AUBERT, Louvain-la-Neuve-Louvain-Bruxelles, Nauwelaerts, 1993, p. 150-151, 192, 196-197.

³² « L'Encyclique de Pie IX change-t-elle la situation des catholiques belges envers la Constitution ? Nullement. Les catholiques belges ont juré d'observer notre pacte fondamental et d'y rester fidèles. Ils ne peuvent s'affranchir des obligations que leur impose ce serment, car l'Eglise leur fait un devoir de respecter (...) aussi longtemps que la Constitution sera debout. L'Encyclique de Pie IX ne change donc absolument rien à nos devoirs (...). Les catholiques belges peuvent donc concilier leurs devoirs envers les institutions de leur pays et le respect, l'amour et la soumission qu'ils doivent avoir pour le Souverain Pontife comme chef suprême de l'Eglise de Jésus-Christ » (*Journal de Bruxelles*, 28 décembre 1864). Voir sur ce quotidien qui devint en 1863 l'organe des « catholiques constitutionnels » belges, M. BLAMPAIN, *Le « Journal de Bruxelles ». Histoire interne* (Cahiers du Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, 39), Louvain-Paris, 1965.

³³ Voir par exemple *L'Indépendance belge* des 4, 7, 12, 17, 23 janvier 1865, *L'Echo du Parlement belge*, 7, 8, 11, 13, 25 janvier 1865.

³⁴ Cité par *L'Indépendance belge*, 11 janvier 1865.

³⁵ *L'Indépendance belge*, 11 janvier ; *L'Echo du Parlement belge*, 16 janvier ; c'est à partir de janvier 1865 que fut pensé le lancement d'un journal ultramontain dans la capitale, *Le catholique*, dont le premier numéro sortit de presse le 1^{er} novembre. Sa doctrine était claire : le pape sera le guide, y compris au plan politique ; *Quanta cura* est la vérité, la route à suivre, le salut (M. PLUYMERS, « Le Catholique 1865-1869 : een ultramontaanse poging tot radicalisering van de katholieke pers », dans *De Kruistocht tegen...*, p. 136-157). P. Ladrière a excellemment montré la parfaite continuité depuis la fin de l'Ancien Régime jusqu'à Vatican II du discours pontifical dans sa critique du libéralisme politique : issu de la Philosophie des Lumières, elle-même fille de la Réforme, il a engendré le libéralisme économique et a été à l'origine du socialisme et des mouvements révolutionnaires ; le corollaire de cette doctrine romaine est le refus de considérer le pouvoir politique comme autre chose qu'une souveraineté reçue de Dieu et donc le rejet de toute forme de laïcisation de l'Etat (« La Révolution française dans la doctrine politique des

papes de la fin du XVIII^e à la moitié du XX^e siècle, dans *Archives des sciences sociales des religions*, 1988, 66/1, p. 87-112).

³⁶ R. AUBERT, *Monseigneur Dupanloup...*, p. 108. Des exemplaires furent déjà mis en circulation le 22 janvier, ce qui permit au correspondant de *L'Etoile belge* à Paris d'en donner succinctement la ligne directrice : « L'évêque d'Orléans, qu'on avait représenté comme l'adversaire de l'encyclique, s'en est fait le traducteur, le commentateur et l'apôtre. Il redresse les erreurs de la traduction officielle, il donne les vrais textes, il les explique dans le passé, dans le présent et dans l'avenir, et il y adhère de toute son âme » (24 janvier).

³⁷ Voir les commentaires acides de *L'Indépendance belge* (24 janvier).

³⁸ A. Dechamps en parla comme d'une « traduction de l'encyclique en langue moderne ». Globalement, Dupanloup insistait « sur la distinction qui s'impose entre vérités absolues et nécessités relatives, principes dogmatiques et faits regrettables mais tolérés » (R. AUBERT, « Le Syllabus de décembre 1864 », dans *La revue nouvelle*, t. 40, n° 12, 15 décembre 1964, p. 494).

³⁹ A. DECHAMPS, « Situation politique de la Belgique », dans *Revue générale*, t. 1, janvier 1865, p. 1-53 ; le passage sur l'encyclique, déjà partiellement publié par le *Journal de Bruxelles*, est présenté comme une digression (p. 27-40). Dechamps écrit à Montalembert le 24 janvier 1865 : « Mon travail sur la situation de la Belgique allait paraître dans la *Revue générale*. Je coudoyais l'encyclique à tous moments ; me taire était impossible. On eût interprété mon silence à Rome comme une protestation et en Belgique comme une rétractation. (...) J'ai donc dû ouvrir une parenthèse sur l'encyclique au milieu de mon écrit. J'en ai détaillé un extrait et le *Journal de Bruxelles* vous l'apportera... » (cité par R. AUBERT, *Les catholiques constitutionnels*, ..., p. 557).

⁴⁰ Ch. Woeste (1837-1922), parlementaire de 1874 à sa mort, fut pendant des décennies le véritable patron du parti conservateur (catholique) ; dans sa *Revue des événements de l'année 1864*, il tint le même langage que Dechamps : « L'Encyclique de Pie IX reproduit les doctrines de l'Encyclique de 1832. Les appréciations qui ont si souvent fixé le sens de celle-ci s'appliquent donc à celle-là, et ne doivent par conséquent pas nous empêcher, tout en acceptant avec respect et soumission l'enseignement doctrinal dont le Saint-Siège a jugé à propos de renouveler l'expression, de conserver à notre Constitution l'inviolable fidélité dont les catholiques n'ont jamais cessé de donner l'exemple » (*Revue générale*, t. 1, janvier 1865, p. 95).

⁴¹ J. LÖRY, *Panorama de la presse belge en 1870-1871*, Louvain-Paris, 1963 (Centre interuniversitaire d'histoire contemporaine, Cahiers 32), p. 6-12 ; G. BRAIVE, « Les groupes de presse belges en 1858 », dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, 1967, t. 45, p. 415, 418. Sous le gouvernement libéral, *L'Echo du Parlement* devint de plus en plus le moniteur officieux de Frère-Orban.

⁴² Son journal *L'Univers* fut frappé d'interdiction par Napoléon III en 1860 car sa ligne politique, par trop favorable à la papauté, dérangeait la politique italienne de l'Empereur ; il ne reparut qu'en 1867.

⁴³ Pie IX, *Quanta Cura et le Syllabus*, (Libertés 58), Paris, Ed. J. J. Pauvert, 1967 (textes réunis par J.-R. ARMOGATHE), p. 14-15. Il nous faut, me semble-t-il, tempérer le relatif optimisme de R. Aubert : « l'intention romaine, écrit-il, était, tout en condamnant solennellement le libéralisme doctrinaire et ses positions antichrétiennes, de ne pas prendre ouvertement position pour l'un contre l'autre des deux groupes entre lesquels se divisaient les catholiques relativement aux libertés modernes » (« La liberté religieuse du Syllabus de 1864 à nos jours », dans *Essais sur la liberté religieuse* (Recherches et débats 50), Paris, Fayard, p. 20-21). Tout montra au contraire que Rome ne tenait pas la balance égale entre les deux tendances même si le Vatican fit semblant de donner le change en octroyant un bref pontifical pour la brochure de Monseigneur Dupanloup.

⁴⁴ Voir l'excellente analyse du concept « Eglise, société parfaite » par R. MINNERATH, *Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Paris, Ed. Beauchesne, 1982, p. 37-48.

⁴⁵ Dans une intervention faite en 1951, le chanoine R. Aubert leur avait donné raison *a posteriori* : « Cette distinction un peu facile (thèse et hypothèse) (...) provoque inévitablement un malaise, non seulement parce qu'elle fait souvent l'effet d'avoir été inventée pour les besoins de la cause, mais surtout parce qu'elle laisse pendant le véritable problème : les catholiques n'ont-ils le droit de se montrer tolérants que lorsqu'ils sont incapables d'être intolérants, ou bien y a-t-il une juste et légitime tolérance, même dans l'hypothèse où les catholiques sont les plus forts ? » (cité par J. GROOTAERS, « La déclaration du concile Vatican II concernant la liberté religieuse », dans *Le libéralisme religieux*, op. cit., p. 95).

⁴⁶ H. HASQUIN, « Passé, présent et avenir de la franc-maçonnerie en Belgique », dans *Libre pensée et pensée libre. Combats et débats, Hommage à André Uytendaele*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 104-105.

⁴⁷ FR. VAN KALKEN, « Les sources réelles du libéralisme belge », dans *Le Flambeau. Revue belge des questions politiques et littéraires*, 11^e année, t. 1 janvier-avril 1928, p. 210-211 ; du même auteur, voir également « Programme et Plates-formes du Libéralisme », dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. 39, 1933-1934, p. 322-324. Sur le succès des théories nouvelles, au début des années soixante, dans le *Cercle littéraire* fréquenté par des étudiants de l'Université de Bruxelles, voir J. BARTIER, *Libéralisme et socialisme ...*, op. cit. (« Le mouvement démocratique ... », p. 56-57).

⁴⁸ Clémence Royer (1830-1902), établie à Lausanne depuis 1858, avait ouvert dans cette ville l'année suivante un cours de philosophie pour femmes. Très engagée dans la propagation des thèses matérialistes, elle fit partie de l'obédience maçonnique mixte du Droit Humain. Elle participa en 1880 à la mise en place à Bruxelles de la Fédération internationale de la Libre Pensée (J. LALOUE, *La libre pensée en France. 1848-1940*, Paris, Albin Michel, 1997, p. 159, 161, 331, 512 ; G. FRAISSE, *Clémence Royer : philosophe et femme de science*, Paris, La Découverte, 1985).

⁴⁹ Nous utilisons la pagination de la deuxième édition (Paris, 1866), p. xv. L'Avant-propos de cette nouvelle édition commençait par un cri de victoire : « Nous avons prédit le succès de la doctrine de M. Ch. Darwin dans le monde de la science libre et rationnelle : ce succès a dépassé notre espérance ; car on peut, dès à présent, l'appeler une victoire. Si quelques esprits attardés tiennent encore pour l'ancienne orthodoxie géologique ; si des imaginations mal réglées, avides de trouver dans la nature matière à des émotions dramatiques, regrettent la vieille doctrine des changements à vic, des cataclysmes universels et des *fiat lux* créateurs ; s'ils croient encore que la sainte poésie des sentiments vrais et forts est menacée de disparaître du monde, parce que ce monde est fait autrement qu'ils ne l'avaient rêvé, sur la foi de quelques révélations primitives ou de philosophies surannées ; en revanche, tous ceux qui n'attachent de prix aux doctrines qu'autant qu'elles demeurent dans la limite du possible, respectent la vérité et satisfont la raison chercheuse et douteuse, se sont rattachés spontanément et généralement aux idées nouvelles de la savante école anglaise » (p. i-ii).

⁵⁰ Sa *Vie de Jésus* parut en 1863.

⁵¹ Voir *Les libres-penseurs peints...*, op. cit., p. 84-85. Participant à la section « Art et littérature », elle avait beaucoup débattu de la morale, rejetant celle « qui n'aurait pas subi l'examen de la raison » et d'une façon générale la morale du passé qu'elle opposait à celle de l'avenir ; la vraie conscience est réaction contre celle « qui a hérité du passé toutes les superstitions et tous les fanatismes » (voir le compte rendu des débats dans la *Revue trimestrielle*, 10^e année, t. 39, 1863, p. 278-281).

⁵² *L'Indépendance belge*, 14 janvier 1865.

⁵³ L. COLLINET, « L'athéisme contemporain », dans *Revue générale*, 5^e année, t. 2, 1869, p. 628-629, 637 ; le congrès des étudiants qui s'était réuni à Liège du 29 octobre au 1^{er} novembre 1865 fut aussi l'occasion pour quelques étudiants belges et français de professions de foi d'athéisme, de scientisme et de matérialisme (L. E. HALKEN, *Le premier Congrès international des étudiants à Liège en 1865*, Liège, 1966, p. 24-28, 32).

⁵⁴ *Bulletin du Grand Orient de Belgique*, 2^e année, 1875, p. 113. Quelques semaines plus tard, le *Bulletin* réservait un large espace aux cérémonies qui avaient marqué l'entrée en maçonnerie d'Emile Littré et Jules Ferry, le 8 juillet 1875, à la loge *La Clémence Amitié* (Paris) et reproduisait le discours du prestigieux lexicologue (*Ibidem*, p. 178-183). Dans un rapport adressé vraisemblablement en 1878 par des responsables de la confrérie Saint-Michel à l'épiscopat belge, on pouvait notamment lire : « La haine contre la religion catholique, spécialement contre le clergé qui la défend, a énormément grandi depuis dix ans, depuis 1870 elle est doublée. Il faut être condamné au supplice de lire tous les jours la presse libérale pour se faire une idée exacte de la violence du libéralisme belge » ; à lire les auteurs du rapport c'était encore pire dans l'opinion socialiste (A. SIMON, *Catholicisme et politique. Documents inédits (1832-1909)*, Wetteren, Facultés Universitaires Saint-Louis à Bruxelles, 1955, p. 147).

⁵⁵ Pour un aperçu global du libéralisme belge, voir *Le libéralisme en Belgique. Deux cents ans d'histoire*, dir. H. HASQUIN et A. VERHULST, Bruxelles, Centre Paul Hymans-Éditions Delta, 1989.

Lire le *Syllabus*

Claude LANGLOIS

Le *Syllabus* est vite devenu un drapeau ou une marque d'infamie. Maurras avait décidé de créer une chaire de *Syllabus* à un moment où nombre des théologiens étaient persuadés que l'infaillibilité du pape, ainsi que le Concile de Vatican I l'avait définie, était engagée dans ce document. Si dans les décennies suivant sa publication certains documents préparatoires ont été connus, la recherche sur le *Syllabus* s'est développée de manière systématique après la Seconde Guerre Mondiale ainsi qu'en témoignent les travaux du chanoine Aubert et du père Martina. Le premier, de manière décisive pour la recherche, a examiné dès 1956 la « réception immédiate » du *Syllabus*, ses répercussions dans la presse, notamment en France où M^{sr} Dupanloup pare avec habileté le premier effet désastreux ¹. Le second, plus récemment, dans un article préparatoire et dans son *Pie IX*, a pu reconstituer jusqu'aux phases ultimes, grâce aux archives romaines, la longue généalogie du document et mettre en évidence le rôle décisif du barnabite Bilio à qui l'on doit les derniers projets qui aboutirent à la liste des quatre-vingts propositions condamnées ².

Reste le document lui-même, masqué en quelque sorte, par l'immédiat écho de l'opinion publique hostile, comme s'en explique publiquement avec tristesse, vingt ans plus tard Lavigerie, alors évêque de Nancy : « l'un des plus douloureux souvenirs de ma longue carrière est celui de cet égarement furieux de l'opinion publique contre lequel personne ne pouvait bientôt plus rien d'efficace [...]. Combien d'âmes hésitantes, ou faibles, ou peu éclairées furent alors ébranlées ». Le *Syllabus*, continue-t-il, « est en un mot le nom par lequel on nous voue à la haine du genre humain en prétendant que le genre humain est lui-même l'objet de notre haine ; accusation tristement perfide car nous ne pouvons rien pour les âmes que par la persuasion et l'amour » ³. Plainte double : derrière l'accusation d'une immédiate et monstrueuse déformation due à l'opinion publique, perce l'interrogation sur le bien-fondé d'une sorte de misogynie généralisée de la papauté dans un texte jugé vain dans ses dénonciations et contre-productif dans ses effets.

Lavigerie se situe dans la lignée du libéral Dupanloup : le *Syllabus* serait avant tout, si l'on voulait traduire les sentiments de ces deux prélats, un immense

malentendu, voire une tragique erreur de communication. Ce qui est sans doute pour partie vrai même si l'on n'a point dit en quoi la stratégie pontificale a été prise à contre-pied et même s'il faut se souvenir que l'image pontificale était déjà largement écornée en Europe et dans le nouveau Monde par les effets déplorables de l'affaire Mortara dont on vient de rappeler justement l'importance médiatique ⁴. Il importerait sans doute de se demander si le *Syllabus* n'a pas été le premier document pontifical qui subisse les effets de la communication moderne, le premier contact direct entre la production romaine et l'opinion publique, sans que n'interviennent les médiations des théologiens et des cercles frottés de théologie qui étaient de règle à l'époque des débats jansénistes ⁵ : nous assistons maintenant à un contact brutal entre un large lectorat qui réagit au jour le jour, au rythme même de la presse quotidienne, et un document de grande technicité qui demande pour être compris, comme Dupanloup s'efforce de le montrer, d'être interprété en fonction de règles spécifiques. Il serait, dans cette perspective, intéressant d'examiner les arguments mis en avant par la défense : pourquoi ici opposer la thèse à l'hypothèse ? Pourquoi là chercher le salut dans la distinction entre contraire et contradictoire, en invoquant les règles que la logique scolastique emprunte à Aristote ⁶ ?

Mais il importe avant tout de revenir au texte lui-même et de se demander comment celui-ci a été composé et ce qu'il a voulu dire ou donner à entendre. L'on est surpris en effet que, au milieu de l'abondante littérature érudite portant sur le *Syllabus*, le document lui-même soit paradoxalement demeuré comme un point aveugle de la recherche alors qu'il est indispensable d'abord de savoir ce qui a été dit et ce que l'on a voulu dire. Voilà le sens de cette communication où je reviendrai au texte lui-même. « Relire le *Syllabus* » ? Le lire même, tout simplement.

1. Le texte du *Syllabus*

1. Conditions de production du *Syllabus*

1. Le *Syllabus*, *nova et vetera*

Rappelons d'abord ce qu'est le *Syllabus* : une liste de propositions abondantes (quatre-vingts), ordonnées (dix parties) et brèves (2-6 lignes), présentées comme erronées et donc condamnables par une instance romaine ayant compétence. Le fait de dresser en 1864 un tel catalogue est tout à la fois une pratique établie, si l'on regarde un plus lointain passé, et quelque chose de relativement nouveau. Dans la seconde moitié du xvii^e siècle Rome, reprenant les pratiques des facultés de théologie, est appelée à arbitrer les querelles entre jansénistes et anti-jansénistes à grand renfort de listes d'erreurs, laxistes ou jansénistes, qui regroupent chacune plusieurs dizaines de propositions condamnées. Et le xviii^e siècle est justement encadré par deux catalogues de ce type. La fameuse Constitution *Unigenitus* dénonce 101 propositions de Quesnel (1713) tandis que la Constitution *Auctorem fidei* (1794) répertorie 85 propositions, condamnables à des degrés divers, du Synode janséniste de Pistoia ⁷. La procédure engagée par les évêques français contre Lamennais partait aussi d'une censure de M^{re} d'Astros qui dégageait 56 propositions erronées, extraites d'œuvres de Lamennais, de Gerbet et de Rohrbacher ⁸. Rome finalement éludera ce mode de condamnation. Formellement donc le *Syllabus* ne diffère pas des catalogues

précédemment établis. Il choisit de ne pas qualifier chacune des propositions retenues en se refusant à leur attribuer une note théologique spécifique comme cela était le plus souvent le cas dans le passé et comme cela le sera encore pour la condamnation des erreurs modernistes par le décret *Lamentabili*. Il faut toutefois signaler que la première version, remise aux évêques présents à Rome en 1862, envisageait le principe de la notation graduée des erreurs comme elle avait été utilisée par la constitution *Auctorem fidei* ⁹.

Le *Syllabus* en fait présente trois particularités, inégalement perceptibles, par rapport aux catalogues d'erreurs produits antérieurement par Rome. La première et la plus évidente est le système propre d'autoréférence. Après divulgation d'un premier texte dont la trame avait été fournie en 1860 par M^{gr} Gerbet, un ancien mennaisien, évêque de Perpignan, Pie ix décida que ce catalogue ne citerait... que ses propres écrits. Le *Syllabus* n'est donc pas une liste d'erreurs portant sur un sujet précis (morale laxiste), ou extraites d'un ouvrage suspect (Quesnel) ou encore provenant d'une institution ecclésiale contestée (Synode de Pistoia) mais la liste des erreurs déjà antérieurement condamnées par Pie ix lui-même depuis son élection : cette manière de se référer uniquement à soi-même constitue une nouveauté évidente plus d'une fois soulignée.

De cette manière de prendre en considération l'ensemble des textes antérieurs de Pie ix, on en vient logiquement à proposer une dénonciation de la totalité des erreurs actuelles. Cette seconde caractéristique paraît découler de la première. Mais il faut bien voir qu'elle était déjà présente dans le modèle proposé par Gerbet qui ne se référait pas explicitement aux textes de Pie ix. Disons plutôt que le principe d'une dénonciation globale était en l'air. On a pu gloser — et presque à l'infini — sur la possibilité de déterminer, en quatre ou en cent propositions, les erreurs présumées de Jansenius ou de Quesnel. On pressent combien plus grande est ici la difficulté quand il s'agit tout à la fois de mettre en évidence la totalité des erreurs du jour et, pour se faire, de se référer parfois à des écrits effectivement condamnés, mais le plus souvent à des affirmations de publicistes ou à des discours d'hommes politiques. On comprend mieux, en présence de telles erreurs, l'impossibilité de les qualifier en fonction des deux grilles de lecture traditionnelles : erreur doctrinale (hérésie) ou prise de distance ecclésiale (schisme).

2. *La conjoncture du Syllabus : entre transaction et intransigeantisme*

La troisième particularité du *Syllabus* consiste dans le fait que sa production est liée étroitement aux difficiles conjonctures de l'après 1848 et de l'après 1858. La première idée prend corps justement au moment où, au lendemain de 1848, Pie ix affirme la volonté d'imposer ses vues conservatrices et de réduire l'autonomie de l'Eglise gallicane, notamment par l'imposition en France des condamnations de l'Index et par l'extension systématique de la liturgie romaine ¹⁰. Cette brutale offensive, accompagnée d'un rééquilibrage en direction de Vienne (Concordat de 1855), ayant produit son effet dans une Europe un temps stabilisée, la nécessité de recourir à la dénonciation systématisée s'est alors estompée. Celle-ci revient au premier plan en 1860 au moment où la crise romaine bouleverse la situation des Etats pontificaux, sans grand espoir cette fois de trouver une solution immédiate. Le

maintien d'une situation politique défavorable entraîne Pie ix, au milieu d'aléas que le P. Martina a parfaitement établis, à choisir finalement la riposte « idéologique » en mettant en évidence ce qu'il estime être les fondements « doctrinaux » du conflit. A cette évidence, souvent oubliée, liée à l'inégale issue de deux crises successives, il convient toutefois d'ajouter l'existence de deux pratiques qui, selon les cas, infléchissent la politique de Pie ix, ici la volonté de transaction diplomatique, marquée par la politique concordataire, là l'affirmation d'intransigeance doctrinale comme résurgence d'une apocalyptique contre-révolutionnaire.

Dans le *Syllabus* la papauté porte le deuil de l'échec de sa politique concordataire, c'est-à-dire de la volonté de Pie ix de mener des négociations bilatérales systématiques afin de régir sur des bases nouvelles, après la grande vague josphiste, dont les effets se font encore sentir dans les premières décennies du siècle, les rapports entre les Etats catholiques et Rome ¹¹. Or cette politique concordataire en laquelle Pie ix mettait beaucoup d'espoir, échoue aussi bien en Autriche ¹² qu'en Amérique latine par la dénonciation rapide et unilatérale de Concordats à peine signés ; plus globalement, cette pratique risque de ne plus être possible à l'avenir à cause de l'affaiblissement voire de la disparition de la papauté comme puissance politique contractante. Le *Syllabus* se réfère de deux manières conjointes à cette situation dommageable : d'abord dans les textes de référence où Pie ix déplore plus d'une fois les pratiques des Etats qui ne respectent pas leur signature ; ensuite dans la liste même des erreurs condamnées : si un seul article dénonce explicitement le non-respect des Concordats ¹³ c'est en réalité toute la partie centrale du *Syllabus* qui y fait référence par le rappel des positions de principes là où il n'y a plus possibilité ou de négocier de nouveaux accords sur la base de compromis ou seulement de faire respecter ceux qui viennent d'être signés.

Il n'est pas surprenant que prévale alors un intransigeantisme doctrinal sur fond d'apocalyptique. La pensée contre-révolutionnaire de la papauté vient de loin ¹⁴ : dès 1846 celle de Pie ix apparaît en continuité avec celle de Pie vi et de Grégoire xvi, comme en témoigne son encyclique inaugurale *Qui pluribus*, due à la plume du zelante Lambruschini ¹⁵. Mais la Révolution de 1848, plus encore, a relancé les perspectives apocalyptiques de certains conseillers du pape : c'est ainsi qu'un jésuite de la *Civiltà cattolica* propose en 1851 de fonder la définition de l'Immaculée Conception sur une condamnation de toutes les erreurs du jour qui découlent toutes d'un gauchissement de la raison, refusant de reconnaître le péché d'origine qui la rend infirme ¹⁶. Finalement Pie ix écarta cette proposition en préférant utiliser une définition relativement consensuelle non sur le registre dogmatique (condamnation des erreurs) mais sur le plan ecclésiologique (démonstration en acte de l'infailibilité pontificale). La volonté de choisir le 8 décembre pour publier le *Syllabus*, dix ans après la proclamation du dogme de l'Immaculée conception, marque le retour à cette vision apocalyptique présente dans les écrits pontificaux de référence, et notamment les plus récents, qui pointent tout à la fois et la prolifération actuelle du mal — un des signes de la fin des temps — et son origine diabolique. L'aspect technique du *Syllabus* se prête mal à de telles explicitations, plus visibles dans l'encyclique *Quanta cura* qui l'accompagne. Mais sa publication n'en marque pas moins la victoire durable de ce

qui n'était qu'une alternative possible, celle de l'intransigeantisme doctrinal sur la transaction concordataire.

2. *Les références du Syllabus*

Le *Syllabus* se présente comme un catalogue composé de parties inégales dont certaines (III^e, IX^e, X^e) ne comprennent que trois ou quatre articles tandis que trois autres en comptent dix et plus (V^e, VI^e et VIII^e). Aux extrêmes la IV^e partie au titre fourre-tout — « socialisme, communisme, sociétés secrètes, bibliques, cléricalo-libérales » — s'en tient à une condamnation globale sans le relais d'articles précis, tandis que la V^e partie, portant sur les « erreurs concernant l'Eglise et ses droits », compte à elle seule dix-neuf articles. Par ailleurs si l'on remarque que deux dénonciations spécifiques (14 NB ; 74 NB) ¹⁷ ne sont pas numérotées distinctement mais sont cependant référencées comme les autres articles, on constate qu'au total le *Syllabus* compte 83 condamnations distinctes ¹⁸. Le plan par ailleurs n'est pas absolument clair : les premières parties concernent les condamnations théoriques : 1. « Panthéisme, naturalisme et rationalisme absolu » ; 2. « Rationalisme modéré » ; 3. « Indifférentisme, latitudinarisme » ; 4. « Socialisme, communisme... » ; et ensuite sont examinés, en deux chapitres qui se répondent (5. « Erreurs concernant l'Eglise et ses droits » ; 6. « Erreurs sur la société civile... »), les conflits classiques entre l'Eglise et l'Etat. Mais pourquoi séparer la VII^e partie (théorique, sur la morale) et la X^e, sur le libéralisme, des premières ? Pourquoi isoler les conflits sur le mariage chrétien (VIII^e partie) et sur l'Etat pontifical des V et VI^e parties puisque ces deux « objets », certes dissemblables, illustrent parfaitement l'antagonisme entre les deux institutions, religieuse et civile, qui opposent leurs exigences ?

1. *Les sept documents de référence*

Entrons dans le *Syllabus* par ce qui en fait la singularité, le jeu des références qu'il utilise. L'on y voit d'abord, par le simple décompte des textes de Pie IX utilisés, la vérification des deux moments de crise déjà soulignés : l'après 1848 et l'après 1858. Sur trente-deux documents auxquels se réfère le *Syllabus*, neuf proviennent des trois grandes années 1849-1852 et treize, des quatre longues années 1860-1864. De ces sept années difficiles sur les dix-huit que Pie IX a en 1864 passées à la tête de l'Eglise catholique proviennent plus des deux tiers des textes utilisés et 80 % des 119 références fournies aux 83 articles. En réalité le poids de ces documents tient non seulement au moment où ils ont été produits mais aussi à l'usage que l'on a souhaité en faire. En effet, ces 32 textes ont une valeur inégale : les uns fournissent une référence qui aurait pu être prise ailleurs, simplement le rédacteur a voulu faire figurer ce document dans les sources du *Syllabus* ; les autres par contre, et notamment sept d'entre eux, constituent la véritable ossature du *Syllabus* ¹⁹ :

<i>Qui pluribus</i>	Encyclique	(1)	9 nov. 1846	7 citations
<i>Multiplices inter</i>	Lettre	(8)	10 juin 1851	7 citations
<i>Ad apostolicae</i>	Lettre	(9)	22 août 1851	18 citations
<i>Acerbissimus</i>	Allocution	(12)	27 sept. 1852	8 citations
<i>Numquam fore</i>	Allocution	(18)	15 déc. 1856	8 citations
<i>Maxima quidem</i>	Allocution	(26)	9 juin 1862	19 citations
<i>Tuas Libenter</i>	Lettre	(30)	21 déc. 1863	7 citations

Cinq des sept principaux textes pontificaux de référence appartiennent aux deux périodes de crise. A eux seuls ces sept documents fournissent 74 références soit 62 % du total. Mais la fonction de ces documents privilégiés est beaucoup plus grande si l'on prend en compte non pas l'ensemble des références mais la totalité des articles du *Syllabus* qui citent l'un ou l'autre de ces sept documents : on voit mieux alors leur importance puisque ces sept documents servent à eux seuls à « produire » 78 articles sur 83 soit donc 95 % du *Syllabus*. C'est l'ensemble même du *Syllabus* qui repose sur ces sept documents, inégalement connus.

En fait, ils peuvent être distribués en trois ensembles différents. Le premier est constitué par des condamnations explicites d'ouvrages dénoncés ou par la condamnation implicite de propos rapportés à une personne précise. Ainsi en va-t-il, pour le premier cas, de la lettre *Ad apostolicae sedis* accompagnant la condamnation par l'Index en 1851 de deux ouvrages du canoniste piémontais d'origine hollandaise Jean-Népomucène Nuytz ²⁰ datant de 1844 et 1846 (continué par des traités publiés en 1848 et 1850) et portant sur le droit ecclésiastique où l'auteur fournit à la nouvelle politique piémontaise le soutien d'une théologie politique favorable aux droits de l'« Empire » sur ceux du Sacerdoce, pour reprendre le commentaire romain lui-même. La condamnation de Nuytz (18 citations) sert d'ossature aux chapitres centraux v et vi ; c'est avant tout à elle que sont empruntés les articles concernant le mariage (viii). On est plus surpris de constater qu'avant Nuytz un autre théologien encore moins connu, l'ecclésiastique péruvien Gonzalez Vigil ²¹, avait attiré l'attention d'un Index fort sourcilieux sur un ouvrage abondant (10 volumes), récemment publié (1848), au titre sans équivoque, *Defensa de la autoridad de los gobernios y de los obispos contra las pretensiones de la curia romane*. Le « gallicanisme » épiscopal et régalien de Gonzalez Vigil avait d'ailleurs été condamné à la demande des archevêques de Lima et de Bogota.

Le troisième document du même type est plus récent et plus connu puisqu'il s'agit de la lettre *Tuas Libenter* adressée à l'archevêque de Munich (1863) pour y condamner, bien qu'en termes anonymes et en les assortissant d'éloges obligés, les propos que Dollinger, l'éminent historien allemand, avait tenus lors d'un congrès réunissant les savants catholiques et où il avait demandé une plus grande liberté des chercheurs vis-à-vis de Rome et une prise de distance par rapport aux pratiques de la théologie scolastique, ce que la lettre de Pie ix à l'archevêque de Munich condamna et ce que le *Syllabus* reprit sous la rubrique « rationalisme modéré ». Si l'on ajoute à ces trois condamnations importantes, celles qui visaient explicitement Gunther lui-même, Baltzer, disciple d'Hermès et de Gunther, et enfin Froshammer ²², demandant aussi une plus grande autonomie de la philosophie et une plus grande attention aux sciences

naturelles, on voit combien le *Syllabus* prolonge et amplifie une politique de condamnation des erreurs menées systématiquement par l'Index à partir de 1850, qui a visé d'abord la France, l'Italie et l'Allemagne et qui a été étendue rapidement à toute la catholicité.

Les quatre autres documents qui servent de référence constituent deux ensembles distincts. Les allocutions *Acerbissimus* du 27 septembre 1852 et *Numquam fore* du 15 décembre 1856, prononcées toutes deux dans des Consistoires, comme la majorité des textes de Pie IX utilisés ici, dénoncent des positions difficiles du catholicisme en Nouvelle-Grenade (Bolivie) et plus encore au Mexique où les gouvernements en place mènent une politique violemment anticléricale. En fin l'encyclique *Qui pluribus* de 1846 et l'allocution *Maxima quidam*, prononcée devant les évêques réunis à Rome le 9 juin 1862, au lendemain de la béatification des martyrs japonais, constituent deux textes de référence, le premier pour définir la politique du nouveau pape Pie IX, le second, pour dénoncer les agressions subies par le Saint-Siège à partir de 1860 et surtout pour mettre en évidence les fondements doctrinaux sur lesquels celles-ci reposent ²³ : ce dernier document de synthèse, qui accompagnait la remise d'un projet de *Syllabus*, ne rencontra pas l'assentiment de la majorité des évêques présents ; il n'en servit pas moins, avec la condamnation de Nuytz, de principal document de référence avec 19 citations : les titres I (Panthéisme) et VII (morale naturelle) proviennent principalement de cette tardive condamnation doctrinale.

2. *Espaces catholiques du Syllabus*

L'Allemagne, l'Italie, l'Amérique latine. Dans cette géographie des références du *Syllabus*, deux territoires méritent attention. D'abord l'importance de l'Amérique latine : trois des sept documents sur lesquels repose le *Syllabus* s'y réfèrent exclusivement à partir de situations de trois pays nouveaux, le Pérou, la Bolivie, le Mexique. Sur le continent latino-américain que Pie IX connaît personnellement ²⁴, le tir de barrage pontifical contre les doctrines régaliennes autour du « patronage », conçues comme le prolongement de l'héritage royal espagnol, qui a été mené au début des années « cinquante », aboutit d'abord à des signatures de plusieurs concordats : la première a lieu en 1852 et concerne le Guatemala, puis suivent en 1860-1862 les concordats avec Haïti, le Honduras, le Nicaragua, le San Salvador, le Venezuela et surtout, en 1861, l'Équateur de Garcia Moreno, le nouveau modèle des chefs d'État catholiques ²⁵ ; mais il faut souligner qu'aucun des grands États nouvellement constitués n'accepte de se prêter à ce système d'accords négociés. De plus ici aussi les concordats sont fragiles. Rappeler en 1864 les condamnations de Gonzalez Vigil et dénoncer les mauvaises manières de la Bolivie et du Mexique, c'est aussi montrer que la politique novatrice de Pie IX en direction du continent latino-américain est actuellement dans une impasse, même si elle trouve alors le même appui, contre un gouvernement mexicain particulièrement hostile, des armes françaises qui, à Mexico comme à Rome, soutiennent de fait la papauté.

Et l'on comprend mieux alors les absences criantes de toute référence dans le *Syllabus* à quelque « coupable » français. Aucune allusion aux textes gallicans dénoncés bruyamment à l'Index entre 1850 et 1853 et publiquement condamnés : rien donc des œuvres de Lequeux, de Guettée, de Bailly ; pas une allusion à l'encyclique

Inter multiplices de 1853 qui ponctue la déroute des thèses gallicanes ²⁶ ; rien, évidemment, sur le malheureux Bouvier obligé de réviser discrètement plusieurs centaines de passages de son manuel de théologie et qui est contraint par le Saint-Office à modérer ses positions audacieuses sur l'onanisme conjugal ; rien des condamnations de Bautain pour fidéisme et de Bonetty, pour traditionalisme modéré ²⁷. Ce silence assourdissant d'un pape soudain fort francophile peut s'expliquer de plusieurs façons. Par la victoire acquise de l'ultramontanisme : de fait celle-ci fut immédiate et durable, mais Maret, Dupanloup, sans parler de Montalembert (un laïc il est vrai) causent encore quelques désagréments à Rome. Par la spécificité des erreurs de Bautain et de Bonetty : sans aucun doute, comme le *Syllabus* pointe les dévoiements de la raison, ceux qui ne lui font pas assez crédit ne sont pas maltraités ici ²⁸. Mais si la papauté ne prend pas en compte les condamnations « françaises » antérieures, cela est dû évidemment à l'appui que la France accorde par les armes tant à Rome — malgré tout — qu'au Mexique.

Ces choix, évidents pour qui connaît le langage des chancelleries romaines, ne sont toutefois pas perçus par l'opinion publique et ne peuvent être avoués clairement quand Paris interroge la papauté. Le gouvernement français et son opinion publique ne retiendront du *Syllabus* que les propos très généraux, non leur occasion, donc leur localisation. La réaction officielle française est symptomatique : le ministre des Cultes voit dans un tel document une possible mise en cause du Concordat, alors que justement c'est l'échec de la pratique concordataire de Pie ix qui a conduit pour partie à la publication du *Syllabus* ²⁹. Cette apparente contradiction s'explique, indépendamment des phénomènes de masquage des références, parce qu'il y a concordat et concordat. Pie ix voulait en s'appuyant sur le Concordat autrichien en Europe et sur le concordat équatorien en Amérique latine, proposer un nouveau modèle politique plus conforme à ses vœux. Le concordat français n'était pas en effet pour Rome une référence judicieuse dans la mesure où le « système concordataire »³⁰ avait une double tare originelle : il incluait la reconnaissance de la pluralité des cultes et il reprenait de fait l'héritage libéral de la Révolution, largement revisité en Italie et en France depuis 1860. D'où le paradoxe d'un *Syllabus* qui a soigneusement écarté toute référence à des condamnations visant la France mais dont les prises de positions les plus contre-révolutionnaires trouvèrent le rejet le plus massif de l'opinion publique française, parce que celle-ci était particulièrement sensible, en 1864, aux problèmes des libertés qui sont justement au centre du *Syllabus*.

2. Contenu du *Syllabus*

1. Structure interne bipolaire

1. Antagonisme entre le catholicisme romain et l'Etat moderne

Pour aller plus avant et dégager la logique interne du *Syllabus* j'ai tenté de restituer les modalités dominantes d'énonciation des différents articles. Le cœur du *Syllabus* (articles 19-55) est constitué par deux séries d'articles qui se répondent avec une parfaite symétrie et qui sont construits sur le même modèle : les articles de la première série, qui correspondent au titre v (Erreurs sur les droits de l'Eglise) sont tous rédigés sur le mode de la négation comme le montrent les formulations suivantes :

- 19 : « L'Eglise n'est pas une société parfaite et totalement libre » ;
 21 : « L'Eglise n'a pas le pouvoir de définir dogmatiquement que... » ;
 24 : « L'Eglise n'a pas le pouvoir d'employer la force... » ;
 26 : « L'Eglise n'a pas le droit premier (*nativum*) et légitime d'acquérir et de posséder des biens ».

En réalité tous les articles 19-38 de ce titre 5 sont construits sur ce schéma même si les formulations sont évidemment plus diversifiées ³¹. Prenons l'article 29, ainsi libellé : « les faveurs concédées par le pontife romain doivent être considérées comme nulles si elles n'ont pas été demandées par l'entremise du gouvernement » ; il peut se lire ainsi : « le pontife romain ne peut pas accorder de faveur sinon par l'intermédiaire (ou « à la sollicitation ») du gouvernement civil ». L'article 36 dit : « La définition d'un concile national n'admet pas d'autres discussions et l'administration civile peut traiter toute affaire dans ces limites », ce qui se comprend plus clairement si l'on rétablit ce qui est implicite : [Rome n'a pas à intervenir] dans la définition ³² d'un Concile national et l'administration civile peut avaliser directement ses prises de positions ³³.

A cette première séquence répond, pour les articles 39 à 55, soit donc pour la vi^e partie (les erreurs concernant les droits de la société civile) une formulation évidemment symétrique : à la négation des droits de l'Eglise correspond la proclamation de ceux du pouvoir civil :

- 43 - « Le pouvoir laïc a autorité pour casser, déclarer et rendre nulles les conventions... »
 44 - « L'autorité civile peut s'immiscer dans les affaires qui regardent la religion... »
 49 - « La société civile peut empêcher les évêques et les fidèles de communiquer... »
 50 - « L'autorité laïque a par elle-même le droit de présenter les évêques... »

Comme pour le titre précédent, la quasi-totalité des articles présentés autrement peuvent être ramenés à cette formulation dont la restitution rend compréhensible certains articles elliptiques et permet d'interpréter correctement certains autres. Ainsi l'article 40 affirme que « la doctrine de l'Eglise catholique s'oppose au bien et aux intérêts de la société humaine » ; dans la perspective des rédacteurs du *Syllabus* il est plus exact d'inverser la formule et de dire que « les intérêts de la société humaine se trouvent en contradiction avec la doctrine de l'Eglise catholique ». Soit plus encore l'article 55 qui dit que « l'Eglise doit être séparée de l'Etat et l'Etat, de l'Eglise » : il doit se comprendre de la manière suivante : « [L'Etat a le droit de proposer de lui-même] de se séparer de ³⁴ l'Eglise », ce que fera effectivement l'Etat français en 1905. Ce que condamne ici le *Syllabus* ce n'est pas d'abord le principe de la séparation, mais c'est le droit que s'arroge l'Etat de rompre unilatéralement l'accord naturel du pouvoir civil et du pouvoir religieux comme le montre très clairement l'allocution *Acerbissimus* où Pie IX évoque l'ensemble des menaces agitées par les députés boliviens contre l'Eglise catholique.

Alors que, pour l'Eglise catholique, dans la partie précédente, il n'était donné que peu de précisions sur ceux qui la représentent — les deux sujets habituellement mis en avant sont le souverain pontife et le clergé catholique —, il en va différemment pour un pouvoir civil aux multiples prétentions et aux divers visages. L'un des problèmes que pose le *Syllabus* est bien d'abord celui-là même de son vocabulaire politique qui

mériterait d'être plus précisément étudié. Il est à la fois concret et abstrait, précis et mal défini. Ainsi un seul article évoque « les rois et les princes » ; partout ailleurs la formulation est générale. Et l'on peut considérer en effet que s'équivalent le pouvoir civil et le pouvoir laïc ³⁵ ; l'autorité civile, l'autorité civile et politique, et l'autorité laïque ³⁶ ; le gouvernement civil et le gouvernement laïc ³⁷. Mais en va-t-il de même de l'Etat ? du droit civil ? de la société humaine et encore de la société civile ³⁸ ? Sans doute pas, même s'il s'agit à chaque fois de « figures » de l'Autre, s'opposant à l'Eglise et lui contestant ses droits.

Un seul article, le 47, relativement long, permet de comprendre comment la pensée romaine articule les pouvoirs. Pour plus de commodité je le citerai dans sa formulation reconstituée :

La meilleure constitution de la société civile demande que les écoles populaires [*obligatoires pour tous et les établissements secondaires destinés à former les élites*³⁹] soient affranchis de l'autorité, de la surveillance et de l'influence de l'Eglise et donc soumises à l'entière discrétion de l'autorité civile et politique selon le désir des gouvernements et en tenant compte des opinions publiques actuelles ⁴⁰.

Il faut sans aucun doute lui adjoindre l'article suivant :

Des citoyens catholiques ⁴¹ peuvent approuver un système d'éducation de la jeunesse séparé de la foi catholique portant prioritairement sur la connaissance de la nature et les objectifs de la vie terrestre.

J'attire au passage l'attention sur le sens à donner, pour ce dernier article, à *catholicis viris*, traduit habituellement par « catholiques », ce qui ne me paraît pas rendre compte du latin : « les hommes catholiques » ici se situent dans l'orbite du pouvoir civil ; ils participent d'une certaine manière au « pouvoir civil », uniment hostile à l'Eglise : d'où la possible traduction de « citoyens », d'« électeurs », au sens de catholiques « acteurs du politique ». Quoi qu'il en soit de cet article, on voit mieux, par le précédent, comment le *Syllabus* constitue de manière quasi idéal-typique l'entité étatique moderne ⁴² en proposant une articulation plus complexe entre la constitution ⁴³, les gouvernants et l'opinion publique incluant de fait la position publique prise par des citoyens catholiques.

On n'examinera pas une à une les occasions de conflits dont certaines (le mariage) font l'objet d'un chapitre à part. On remarquera que la contestation est d'abord théorique : l'Eglise catholique n'est pas une société vraie et parfaite et ses prétentions à fonder ses droits dans l'histoire sont fallacieuses tandis que l'Etat, lui, à l'origine et à la source de tout droit, jouit de tout pouvoir : il a notamment celui de rompre un concordat ou de se séparer de l'Eglise ⁴⁴. Concrètement les droits déniés à l'Eglise sont de nature variée. Ils sont théoriques : l'Eglise ne doit pas être considérée comme une société politique et donc elle ne peut ni administrer ou posséder des biens temporels en toute propriété ni disposer de la force pour se faire obéir, ce qui écarte toute légitimation d'un Etat pontifical ⁴⁵. Ils sont plus encore pratiques et concernent avant tout son activité proprement religieuse : l'Eglise ne peut ni définir dogmatiquement que la religion catholique est la vraie religion, ni chercher à contrôler Eglises et conciles nationaux, ni surveiller les maîtres et les écrivains catholiques ; elle ne peut pas davantage maintenir ses privilèges, alors qu'on refuse

l'immunité à ses clercs, qu'on lui conteste le droit d'avoir des tribunaux propres et qu'on entend obliger ses séminaristes à faire leur service militaire ⁴⁶. Les revendications habituelles de l'Etat libéral moderne s'accompagnent des prétentions régaliennes anciennes de contrôle sur les réguliers, sur les séminaires voire en matière d'administration des sacrements ; plus classiquement les gouvernements civils veulent à leur gré pouvoir nommer les évêques ou les destituer et toujours contrôler les rapports de l'épiscopat avec Rome ; de manière plus précise enfin ils entendent diriger l'éducation de la jeunesse dans les collèges et les établissements primaires : l'école est en passe de devenir le cœur des conflits dans l'Etat libéral ⁴⁷.

2. *Raison et Révélation*

La première partie du *Syllabus* repose sur la même structure binaire, avec deux différences toutefois. D'abord c'est la « raison humaine » qui revendique ses droits là où le pouvoir civil imposait les siens ; en second lieu il n'y a pas de dénégation explicite des droits d'une autre entité qui serait opposable à la raison. Par contre il est possible de restituer, sur le même modèle que précédemment, les manières de décliner les victoires de la raison dans quasiment tous les articles des deux premières parties. Contentons-nous ici, plutôt que de faire une démonstration répétitive, de voir d'abord comment la raison s'affirme : la raison triomphante ne nie pas Dieu, mais elle nie que Dieu soit créateur ; elle met en cause sa capacité d'agir sur le monde (Dieu Providence) ; elle estime inutile de faire reposer sur Dieu l'exercice même d'une raison qui est parfaitement autonome ⁴⁸. L'antagonisme n'est plus ici celui de deux pouvoirs qui s'opposent, l'Eglise catholique et le pouvoir civil, mais celui des deux sources du « savoir », la raison d'un côté et de l'autre, la révélation divine et la foi au Christ, les mystères de la foi chrétienne, les Ecritures, les miracles et les prophéties ⁴⁹. Mais il y a une plus grande dissymétrie entre Raison et Révélation qu'entre Etat et Religion (catholique) : car la raison en acte veut anéantir entièrement la Révélation, ce que l'Etat ne faisait pas de l'Eglise. La raison triomphante fait en effet de l'Ecriture, des miracles et des prophéties de pures créations poétiques ; elle transforme la révélation divine et les mystères de la foi en une sorte de compendium philosophique ; et, dans la personne de Jésus-Christ, elle ne voit qu'une fiction, un mythe ⁵⁰.

Mais plus dommageable encore, selon le *Syllabus*, est l'usage dévastateur de la raison à l'intérieur même du catholicisme, bien que cette pratique soit qualifiée seulement de rationalisme modéré : les articles qui le dénoncent doivent être considérés comme une anticipation de ceux qui condamneront, quarante ans plus tard, le Modernisme. La raison qui se fait jour à l'intérieur de l'Eglise est une raison rebelle car une raison en voie d'émancipation : elle se manifeste avant tout à travers le désir d'autonomie des diverses disciplines qui touchent au fait religieux : celle qui revendique avec le plus de vigueur est la philosophie ; jusque dans ses errements mêmes, elle demande à ne se diriger que par elle-même ⁵¹. La théologie, en s'émancipant, veut être traitée comme la philosophie ; les sciences ecclésiastiques en général se voient indépendantes tant vis-à-vis des règles archaïques de la théologie scolastique ⁵² que des contrôles tatillons des congrégations romaines. Mais la raison humaine ne se contente pas de pousser les disciplines scientifiques à se développer

sans contrôle ; elle se donne aussi l'ambition condamnable de prendre comme objet de recherche « les dogmes de la religion chrétienne ». Ainsi procède « la science naturelle ou philosophique » ; ainsi fait aussi « la raison humaine qui prend figure de science historique » ⁵³.

Il serait relativement aisé de montrer comment les autres parties du *Syllabus* s'inscrivent dans ces deux séries d'affrontements même si les propositions qui sont émises dans chacune d'elles ne peuvent pas être aussi systématiquement formalisées que précédemment. Pour les erreurs concernant le mariage ⁵⁴, on retrouve mêlés les deux types d'articles présentant le non-droit de l'Eglise et le droit absolu de l'Etat. Il en va un peu différemment pour la partie consacrée à la morale car la loi morale relève à la fois de la perspective étatique dans la mesure où le droit qui en explicite le contenu renvoie effectivement au pouvoir politique mais aussi de l'exercice de la raison, parce que le choix moral repose d'abord sur un jugement raisonnable ⁵⁵.

2. *Du chaos à la liberté*

1. *Le retour au chaos primitif*

Pour terminer cette recherche portant sur le contenu du *Syllabus*, il faut maintenant faire intervenir deux éléments essentiels qui n'ont point encore été pris en compte : à savoir la manière dont le *Syllabus* s'ouvre et la façon dont il se clôt. Un mot d'abord de méthode : ici, contrairement aux articles qui constituent le corps du *Syllabus*, tous ou presque construits sur les mêmes modèles, on se trouve en présence d'énoncés plus articulés comprenant selon les cas un article plus élaboré ou plusieurs autres qui constituent un ensemble dont il est possible de reconstituer la cohérence. Ainsi, en premier lieu, l'article initial du *Syllabus*, qui mérite maintenant toute notre attention :

Il n'existe aucun être divin, suprême, parfait dans sa providence, distinct de l'universalité des choses et Dieu n'est autre que la nature ; celui-ci est par conséquent sujet aux changements ; par là même Dieu est en devenir [*fit*] dans l'homme et dans le monde, et tout est Dieu et la substance de Dieu ; Dieu et le monde sont une seule et même chose, et, par conséquent, aussi l'esprit et la matière, la nécessité et la liberté, le vrai et le faux, le bien et le mal, le juste et l'injuste ⁵⁶.

Texte étonnant, et pourtant peu commenté, alors qu'il introduit le *Syllabus*, et donc d'une certaine manière en commande la signification. On peut être rétrospectivement surpris de la place que la pensée catholique accorde à partir des années « quarante » au panthéisme qui est présenté comme l'erreur commune des nouveautés philosophiques du moment. Pie ix en le dénonçant en tête du *Syllabus* ne fait que suivre bien d'autres apologistes, dont Maret pour la France⁵⁷. Toutefois ce qui paraît ici central dans cette dénonciation du panthéisme c'est l'insistance sur sa conséquence intellectuelle et sociale : le retour qui s'opère au chaos primitif avant que chaque élément de la création soit distinct des autres, à la confusion des langues après la tentative de construction de la Tour de Babel : ne pas séparer en effet le créateur de sa créature c'est équivalamment confondre toutes les catégories philosophiques premières comme le vrai et le faux ou l'esprit et la matière ; mais c'est surtout mêler celles qui fondent l'agir social, la nécessité et la liberté, le bien et le mal,

le juste et l'injuste. Là apparaît d'entrée de jeu la perspective apocalyptique du *Syllabus* puisque ce retour au chaos primitif est le signe le plus sûr que la fin des temps est proche.

Mais ce texte n'est point unique. Cette vision du chaos se retrouve en deux autres endroits inégalement identifiables dans le *Syllabus*. D'abord, me semble-t-il, dans la désignation du communisme et du socialisme, formes évidentes de déstructuration de la société, même si l'on ne va pas plus avant dans cette direction ⁵⁸. Mais surtout dans la dénonciation d'une morale, autant individuelle que collective, qui ne prendrait pas appui sur la (saine) raison et sur la révélation. Ce n'est plus ici la référence à Babel, c'est le rappel de Caïn ou, si l'on préfère, de la lutte du fort contre le faible avant le pacte social :

Le droit consiste dans le fait matériel, tous les devoirs de l'homme sont un vain mot, et tous les actes humains ont force de droit. L'autorité n'est rien d'autre que la somme du nombre et des forces matérielles. Une injustice de fait qui a réussi ne cause aucun dommage à la sacralité du droit ⁵⁹.

Or cette dénonciation du « droit du plus fort » est significativement articulée : en effet, comme le montrent à l'évidence les articles 61 à 64 du *Syllabus*, c'est la conquête des Etats pontificaux ⁶⁰ qui est la cause du rappel des principes violés, puisque les droits de la papauté sont emportés par le nouvel ordre politique où plutôt par ce désordre dont la papauté est la victime. Mais cette évocation du chaos social — et géopolitique — est précédée par une autre dénonciation, encore peu « moderne » de ton, écho lointain de *Rerum novarum*.

Il ne faut reconnaître d'autres forces que celles qui résident dans la matière et toute morale, toute l'honnêteté doivent se réduire à accumuler et à augmenter ses richesses par tous les moyens possibles et à satisfaire ses plaisirs ⁶¹.

2. *La menace des libertés : origine protestante et fragilité catholique*

A cette vision initiale du chaos répond le jugement porté, à la fin du *Syllabus*, sur le temps présent. Il est légitime ici de restituer, comme on l'a fait précédemment, la chaîne du raisonnement logique en liant ensemble les six derniers articles du *Syllabus*.

Des fils de l'Eglise chrétienne-catholique débattent sur la compatibilité entre souveraineté temporelle et spirituelle ⁶². [Ils estiment que] la suppression du pouvoir civil que possède le siège apostolique conduirait à une plus grande liberté et félicité de l'Eglise ⁶³. [Ils pensent que] actuellement il ne convient plus de considérer la religion catholique comme l'unique religion de l'Etat, à l'exclusion de tous les [autres] cultes. / En conséquence [disent-ils] il faut louer certains pays catholiques d'avoir permis par la loi aux étrangers [non catholiques] de pouvoir exercer publiquement leurs cultes. / Il est en effet [pour eux] faux de dire que la liberté civile de tous les cultes ainsi que l'entière capacité laissée à tous de manifester ouvertement et publiquement toute opinion et pensée conduisent plus facilement à la corruption des mœurs et des esprits des peuples et à l'extension de la peste de l'indifférence. / [Il est par contre vrai d'affirmer que] le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, le libéralisme et la civilisation moderne ⁶⁴.

Ainsi restitué dans un plus large ensemble le fameux article 80 retrouve son sens, quelque peu différent de celui qui lui a été immédiatement donné par les présentations indignées de la presse. Sans pouvoir commenter complètement le texte ainsi restitué, relevons au moins les éléments essentiels qui apparaissent. D'abord la double interrogation sur la légitimité des Etats pontificaux et sur la reconnaissance de la pluralité des cultes met en cause la possibilité même d'un espace catholique tant dans sa centralité (Rome) que dans ses composantes géographiques (les Etats catholiques). Pour Pie IX, dans l'une et l'autre attaque, ce qui met en cause le catholicisme, c'est la revendication de la liberté : liberté de l'Eglise et liberté des personnes ; et surtout dans l'un et l'autre cas, si cette question revêt une telle âpreté, si aussi le pontife romain estime qu'il doit trancher avec une telle solennité, c'est parce que le débat est largement interne à l'Eglise catholique. J'estime en effet que la confrontation entre catholiques évoquée explicitement par l'article 75 sur le pouvoir temporel du pape vaut pour la totalité des titres IX et X. Ce sont donc bien les catholiques libéraux qui se trouvent visés par le *Syllabus* ou, si l'on veut voir les choses autrement, ce sont bien les libertés qui sont ici en cause dans la mesure où elles naissent de la destruction des Etats pontificaux et conduisent à la prise de distance des nations catholiques vis-à-vis de Rome ⁶⁵. Il faut se rappeler, comme on l'a déjà souligné, combien le *Syllabus* ne cherche pas à masquer son origine : c'est la prise des Etats pontificaux, acceptée par opportunisme ou justifiée par le droit des peuples ⁶⁶, qui est à l'origine du retour au chaos politique sur lequel se fonde le triomphe illusoire de la liberté en matière religieuse. La production idéologique (*Syllabus*) est commandée par l'événement (Question romaine) ; le rappel des grands principes est, faute de pouvoir utiliser un autre registre, l'*ultima ratio*, le dernier argument dans un combat définitivement perdu.

L'une des nombreuses questions que pose la composition du *Syllabus* est celle de l'articulation entre condamnation de la raison autonome et condamnation des Etats en conflit avec l'Eglise. On a vu qu'au couple Raison/Révélation correspond rigoureusement le couple Etats/Eglise catholique ; on a indiqué aussi que c'est le même schéma, à savoir l'autonomisation de la raison, théorique ou pratique (la constitution est *ratio*), comme retour au chaos primitif, qui sert pour mettre en cause aussi bien les doctrines erronées que les pratiques nationales et internationales hostiles. Mais ce qui fait plus encore apparaître le lien entre le désordre de la raison et celui des Etats, c'est la commune conséquence à laquelle l'un et l'autre conduisent : en effet de même que l'indifférence en matière religieuse est l'aboutissement de l'usage dévoyé de la raison, de même la reconnaissance de la pluralité des cultes est-elle la conséquence de pratiques étatiques inconsidérées. On vient de rappeler comment se terminait le *Syllabus*, par la dénonciation d'une même liberté génératrice d'anarchie qui mine le catholicisme tant dans sa centralité que dans ses composantes étatiques. Or le chaos de l'esprit par la victoire de la raison autonome conduit au même résultat. Relisons les articles 15-18 restitués eux aussi dans leur articulation logique :

[La lumière de la raison conduit chaque homme à considérer comme vraie une religion plutôt qu'une autre et donc lui donne la liberté d'embrasser celle qu'il veut]⁶⁷.

Dans n'importe quelle religion en effet les hommes peuvent trouver leur voie vers le salut éternel et obtenir ce salut éternel./ En conséquence il faut avoir bon espoir pour

le salut éternel de tous ceux qui n'appartiennent en rien à la véritable Eglise du Christ./ [Ceci vaut pour les protestants, puisque] le protestantisme n'est qu'une variante de la même vraie religion chrétienne et [qu'] un protestant peut être aussi agréable à Dieu qu'un catholique.

C'est donc autour de l'indifférentisme et du « tolérantisme » — de la liberté religieuse comme l'on dira plus tard — que s'unifient en fait les deux niveaux, le philosophique et le politique, qu'examine successivement le *Syllabus*. Les fausses lumières d'un raison autonomisée et coupée de la Révélation conduisent en effet normalement à l'indifférentisme en matière de religion. Pour les rédacteurs du *Syllabus*, la quête religieuse n'est pas impossible à la raison de l'homme pécheur, mais, laissée à elle seule, cette raison est incapable de conduire à la vérité et verse donc dans un indifférentisme de fait ; de la même manière la liberté des cultes non catholiques et la prétendue liberté du catholicisme par suppression des Etats pontificaux sont-elles les conséquences de l'affrontement entre les Etats catholiques et la papauté ? On notera enfin ce qui est trop facilement oublié : c'est le « protestant » qui est en quelque sorte l'ultime bénéficiaire de la raison errante ; c'est lui qui tire bénéfice de la liberté des cultes, accordée dans les Etats catholiques. Ne serait-ce point lui qui commande, comme en dernière instance, l'errance de la raison ; ne serait-ce pas lui qui serait à l'origine des antagonismes entre les Etats catholiques et l'Eglise ? Derrière la raison autonome et l'Etat prédateur, on retrouve le protestantisme toujours menaçant.

Réalité ou fantasme ? Réalité, car le xix^e siècle est marqué par une très forte compétition entre catholicisme et protestantisme, sous-évaluée par une historiographie trop œcuménique dans ses présupposés ⁶⁸. Fantasme aussi, dans la mesure où, si l'autonomie de la raison doit beaucoup à l'Allemagne protestante, les méfaits « régaliens » ou libéraux des Etats catholiques ont leur racine bien ailleurs ; fantasme aussi dans la mesure où le *Syllabus* ne voit qu'un aspect de la situation mondiale et refuse de prendre en compte le bénéfice que le catholicisme tire de l'ouverture, sous des formes diverses, des pays protestants, Grande-Bretagne et Etats-Unis notamment.

3. Conclusion : le *Syllabus* et le temps du catholicisme

Ce qui ressort de cette lecture — attentive et je l'espère rigoureuse — c'est que le *Syllabus* est tout sauf un catalogue mal ficelé de condamnations mal appréciées et portant sur tout et n'importe quoi. Les erreurs dénoncées ici sont bien spécifiques, même si elles sont largement ciblées. Et d'autre part ce catalogue a une cohérence que nous avons essayé de mettre en évidence et sur laquelle nous ne reviendrons pas. Il est paradoxalement autant le constat d'un désaccord itérativement dénoncé que la présentation d'une doctrine spécifique à promouvoir. Il tire les leçons d'un passé récent mais il anticipe aussi. On peut lire effectivement à travers plus d'un article du *Syllabus* les conflits à venir : le *Syllabus* anticipe tant sur ce qui se passera dans les années « Ferry » et dans les années « Combes » que sur la crise moderniste.

Je voudrais davantage insister, pour conclure, sur le triple rapport au temps qu'entretient le *Syllabus* à partir de ce qu'il avoue du « temps présent ». Le premier niveau est celui du présent immédiat des échecs concordataires de Pie ix et de la crise des Etats pontificaux au début des années « soixante ». Le temps du chaos qui est

dénoncé dans le triomphe des raisons d'Etats est strictement commandé par l'actualité : le *Syllabus* ne masque en rien le fait que l'option de l'intransigeantisme doctrinal est liée à l'échec conjoint et de l'Europe des légitimités de 1815 et de la politique pontificale des transactions concordataires de Pie VII et de Pie IX. Le second horizon historique du *Syllabus* est celui, plus ample, des contestations régaliennes récurrentes et sans cesse renaissantes depuis un siècle dans l'espace latin, européen ou latino-américain, mais aussi des mises en cause révolutionnaires, elles aussi ravivées de crise en crise, de 1789 à 1858. Mais la papauté, en dénonçant les erreurs du *Syllabus*, se réfère à un horizon plus lointain dans la mesure où Pie IX estime la menace protestante toujours présente. Il est vrai que la compétition protestante prend au XIX^e siècle deux visages inquiétants : un modèle intellectuel, par la philosophie et l'histoire, susceptible de contaminer la pensée catholique ; une compétition sans précédent dans les territoires extra-européens considérés comme pays de mission.

Reste ce que le *Syllabus* se refuse à envisager : une catholicité capable d'exister avec une centralité qui ne s'identifierait pas à une entité étatique et des espaces catholiques qui ne se confondent pas avec des espaces étatiques. Le *Syllabus* marque ici, à travers ses condamnations mêmes, l'absence flagrante au XIX^e siècle d'une réflexion à nouveaux frais sur l'espace catholique, c'est-à-dire sur la manière de penser l'universalité géographique de la romanité. En témoigne la place singulière occupée par la France révolutionnaire et libérale, régalienne et concordataire, pour l'heure bras séculier du Saint-Siège et pour un siècle vecteur principal, tant en hommes qu'en argent, de l'effort missionnaire romain. En mettant la France « hors *Syllabus* », Rome reconnaît d'une certaine manière la singularité de la position française — comme aussi, et autrement, de la situation de la Belgique ; mais en donnant à tous les propos du *Syllabus*, singulièrement situés et datés, une portée générale et universelle, la papauté annule cette précaution et fait de la France impériale, alors en plein processus de libéralisation, la principale caisse de résonance de la dénonciation du *Syllabus*.

D'une façon évidente le *Syllabus* fonde en doctrine l'intransigeantisme. Mais l'intransigeantisme pontifical n'a pas en face de lui une seule alternative intra-ecclésiale mais en fait deux : d'abord un « transigeantisme » théorique avec le monde moderne tel qu'un Dollinger, un Dupanloup, un Montalembert, tous différemment, l'envisagent et qu'écarte ici la papauté ; mais aussi des « transactions » d'Etat à Etat qui sont pour le pontife romain, le mode normal des rapports entre lui et les Etats catholiques et dont il se doit aussi de faire son deuil. Voilà ce qui constitue l'originalité du *Syllabus*. L'aveu de l'échec d'une politique systématique (concordats), le refus dans le même temps d'une autre alternative. Ce qui ensuite vivra, de ce texte abandonné à lui-même, est autre chose. A l'historien au moins, de tenter de dire, ce qu'a été le *Syllabus*, avant qu'il devienne le symbole — honni ou béni — auquel on l'a trop souvent réduit.

Notes

¹ R. AUBERT, « M^{re} Dupanloup et le *Syllabus* », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, t. 51, 1956, p. 79-142, 471-512 et 837-915 ; voir aussi plusieurs autres articles cités dans R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX*, Paris, 2^e éd. 1962, p. 534-537.

² G. MARTINA, « Osservazioni sulle varie relazioni del Sillabo » dans *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di P. Pirri*, Padoue, 1962, t. 2, p. 418-524 ; *Pio IX*, t. 1, Rome, 1986, p. 287 sq.

³ X. DE MONTLOS, *Réformer l'Eglise. Histoire du réformisme catholique de la Révolution jusqu'à nos jours*, Paris, Cerf, 1998, p. 118.

⁴ David L. KERTZER, *The Kidnapping of Edgardo Mortara*, Random House, 1998, 350 p.

⁵ D'une abondante production retenir pour le jansénisme du XVIII^e siècle, C. MAIRE, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme du XVIII^e siècle*, Paris, Gallimard, 1998, 710 p.

⁶ On peut considérer que l'appel à la logique scolastique par Dupanloup est une façon de rappeler les lecteurs cultivés à une commune culture philosophique et donc d'en appeler d'une lecture passionnelle du *Syllabus* à une lecture en quelque sorte pacifiée.

⁷ Comme rassemblement de ces textes dans H. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. par P. HÜNERMANN et J. HOFFMANN, Paris, trad. française, Cerf, 1996.

⁸ P. DROULERS, *Action pastorale et problèmes sociaux sous la Monarchie de Juillet chez M^{re} d'Astros, archevêque de Toulouse censeur de Lamennais*, Paris, Vrin, 1954, p. 133.

⁹ H. DENZINGER, *op. cit.*, n° 2600-2700.

¹⁰ A. GOUGH, *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris Editions ouvrières, 1996 (1^{re} édition, 1986).

¹¹ Claude LANGLOIS, « Systèmes concordataires au XIX^e siècle », Rapport présenté en 1997 à la CIEC à Lublin.

¹² MARTINA (*op. cit.*) accorde à juste raison une grande importance au Concordat autrichien, négocié par M^{re} Rauscher.

¹³ Art. 43. Le texte latin parle des « *solemnnes conventiones (vulgo « Concordata »)* ». Voir aussi l'article 55 relatif à la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

¹⁴ Cl. LANGLOIS, « Da Joseph de Maistre a Felicità di Lamennais : Alla ricerca di un pensiero politico controrivoluzionario », dans G. CAMPANINI et F. TRANIELLO (éd.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Istituto di Scienze Religiose in Trento, Brescia, Morcellania, 1993, p. 51-69.

¹⁵ Sa publication, le 6 novembre 1846, ne fut guère remarquée : Pie IX était alors perçu comme un pape libéral.

¹⁶ L'article du P. Calvetti paraît en 1851 dans la *Civiltà cattolica* ; il est publié et traduit en français l'année suivante dans une brochure anonyme sous le titre, *Convenances sociales d'une définition dogmatique de la bienheureuse Vierge Marie*, Paris, Bailly, 1852.

¹⁷ L'article 14 NB rattache nommément à Gunther une partie « du système de rationalisme » qui vient d'être dénoncé ; l'article 74 NB mentionne en passant, à l'occasion des erreurs sur le mariage, celles qui concernent le célibat (attaque contre le célibat des clercs, supériorité du mariage sur le célibat). Par contre l'article 76 NB ajoute seulement six références supplémentaires à l'article 76.

¹⁸ Aux articles 14 NB et 74 NB, il faut ajouter le titre IV « Socialisme, communisme... » où la dénonciation intervient globalement sans énoncé d'une formule litigieuse.

¹⁹ Nous avons utilisé comme ouvrage de référence le *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres Lettres apostoliques des souverains pontifes Clément XII, Benoît XIV, Léon XII, Grégoire XVI et Pie IX cités dans l'encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864*, Paris, Adrien Le Clere, 1865. On y trouve la traduction de l'ensemble des textes de Pie IX cités dans le *Syllabus*.

²⁰ Voir la notice de Bertola consacrée à Nuytz dans le *Dictionnaire de droit canonique* de Naz.

²¹ Sur Francesco de Paula Gonzalez Vigil, voir la notice de A. NIETO dans le *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques*. L'ecclésiastique péruvien est orthographié Vigils dans plusieurs ouvrages citant le *Syllabus*.

²² Document n° 19, lettre *Eximiam tuam* à l'Archevêque de Cologne du 15 juin 1857 ; document 21, lettre *Dolore haud mediocri* à l'évêque de Breslau, 20 avril 1860 ; document n° 27, lettre *Gravissimas inter* à l'archevêque de Munich, 11 décembre 1862.

²³ On échappa, selon R. Aubert (*Pie IX*, p. 248-249), à la mise en cause publique de ces « ridicules libertés dont les nations modernes se font gloire ». Mais le ton de l'allocution prononcée le lendemain de la canonisation des martyrs japonais restait extrêmement critique.

²⁴ Il participa à la mission Muzi qui en 1824-1825 tenta de renouer les liens entre le Saint-Siège et les Etats indépendants de l'ancien Empire espagnol.

²⁵ Sur l'originalité de Garcia Moreno, voir J.-M. MAYEUR *et alii* dir., *Histoire du christianisme*, t. 11, 1995, p. 957-964. Sur l'écho de Garcia Moreno, M. LAGRÉE, « Garcia Moreno, la Révolution et l'imaginaire catholique en France à la fin du XIX^e siècle », dans J.-C. MARTIN dir., *Religion et Révolution*, Paris, Anthropos-Economica, 1994, pp. 203-214.

²⁶ A. GOUGH, *op. cit.*, p. 241 sq.

²⁷ Condamnation indirecte de Bautain en 1844 et de Bonetty en 1855 par décret de l'Index.

²⁸ Cela suffirait à montrer que le *Syllabus* n'est pas un catalogue de l'ensemble des erreurs modernes.

²⁹ J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, Alcan, 1930, p. 707 sq.

³⁰ Sur la notion de « système concordataire », Cl. LANGLOIS, « Concordato y sistema concordatorio. El caso francés » dans E. LA PARRA LOPEZ et J. PRADELLS NADAL (éd.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura « Juan Gil-Albert », 1991, p. 413-426.

³¹ Faute de place, il est impossible de faire la démonstration pour chaque article.

³² On met entre crochets [] et en italiques tout changement opéré sur le texte sans en modifier le sens ; quand le texte est seulement entre [], il s'agit d'un ajout servant à expliciter l'articulation logique.

L'article 36 est peu clair : « la définition d'un Concile national n'admet pas d'autre discussion... ». On comprendrait mieux le pluriel « les définitions d'un concile national... ».

³³ Ou encore : elle « peut proposer au concile directement des matières à définir », l'interprétation de la 1^{re} partie de cet article reste obscure.

³⁴ *Sejungendus est*, il « doit être séparé ».

³⁵ *Civilis potestas*, art. 41 ; *laica potestas*, art. 43.

³⁶ *Civilis auctoritas*, art. 44, 45, 46, 49 ; *civilis ac politicae auctoritatis*, art. 47 ; *laica autoritas*, art. 50.

³⁷ *Civile gubernium*, art. 53 et *laicum gubernium*, art. 51.

³⁸ Pour l'Etat, *status reipublicae*, art. 39 et *status*, art. 55 ; pour le droit civil (*jus civile*), art. 42 ; pour la société humaine (*humana societas*), art. 40 ; et pour la société civile (*societas civilis*), art. 47.

³⁹ *Optima civilis societatis ratio*. L'art 47 distingue nettement « les écoles populaires » qui sont ouvertes à tous les enfants des classes populaires » des « institutions publiques destinées aux lettres, à une instruction supérieure et à une éducation plus élevée de la jeunesse », soit les établissements secondaires publics.

⁴⁰ Gouvernements (*imperantium*) ; les opinions publiques actuelles (*communium aetatis opinionum*).

⁴¹ *Catholicis viris* : citoyens ou électeurs.

⁴² Dans l'expression *ad communium aetatis opinionum, aetatis* [nostræ] désigne tout à la fois le temps présent, la modernité.

⁴³ La traduction de *optima civilis societatis ratio* est bien « la bonne constitution de la société civile » comme l'indique le *Recueil* ; et non « le meilleur de la société civile », comme le propose le traducteur du Denzinger. La traduction de « constitution » par « ratio » est logique : l'époque moderne utilise *ratio* pour toute organisation ordonnée, voir la fameuse *Ratio studiorum* des jésuites. En tout cas ici cet usage est central ; le *Syllabus* joue sur les deux registres de la raison théorique (*rationalismus*) et pratique (*ratio*, constitution), et cette similitude est au cœur du raisonnement du *Syllabus*.

⁴⁴ Eglise comme société non parfaite, art. 19 et premier du titre 5 ; Rupture entre Eglise et Etat, art. 38 et dernier du titre 6.

⁴⁵ Art. 20, 24, 25, 26, 27.

⁴⁶ Art. 21, 22, 30, 31, 32, 35, 36, 37.

⁴⁷ Art. 45-48.

⁴⁸ Art. 1 et 2.

⁴⁹ Art. 5, 6 et 7.

⁵⁰ Explication de l'article 7. Présentation succincte de la critique biblique qui ferait davantage allusion à Maréchal et à Dupuis qu'à Strauss et à Renan.

⁵¹ Art. 10, 11, 14.

⁵² Art. 8, 12, 13.

⁵³ Art. 8. C'est la manière la plus compréhensible de traduire « *humana ratio historice tantum exulta* » ; les traducteurs sont à la peine : le *Recueil* parle de « la raison humaine n'ayant qu'une culture historique » et Denzinger, de « la raison humaine équipée de façon historique seulement ».

⁵⁴ Art. 64-75.

⁵⁵ Art. 56-64.

⁵⁶ Art. 1.

⁵⁷ *Essai sur le panthéisme dans les sociétés modernes*, Paris, 1840 ; 3^e édition, 1845.

Voir Claude BRESSOLETTE, *L'abbé Maret. Le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne. 1830-1851*, Paris, Beauchesne, 1977, p. 241 sq.

⁵⁸ Le titre iv présente la double particularité de ne faire l'objet d'aucun développement en articles précis et d'opérer un regroupement assez large comprenant des doctrines sociales (communisme, socialisme) et des sociétés condamnables à des titres divers (sociétés secrètes, sociétés bibliques, sociétés clérico-libérales). C'est surtout la franc-maçonnerie qui est visée dans les sociétés secrètes, mais aussi diverses émanations des « *carbonari* » qui se sont opposés à la papauté ; les sociétés bibliques sont protestantes ; quant aux sociétés clérico-libérales elles peuvent viser aussi bien les sociétés de prêtres de type syndical que plus généralement les groupements libéraux proprement dits.

⁵⁹ Articles 59-61.

⁶⁰ Les articles ici ne citent pas l'unité italienne mais s'y réfèrent explicitement en dénonçant la non-intervention des Etats européens (62), la révolte contre les « princes légitimes » (63) et la motivation nationaliste du conflit (« l'amour de la patrie », art. 63).

⁶¹ Art. 58.

⁶² L'article 75 parle des « fils de l'Eglise chrétienne et catholique » : la formule est curieuse et rare. Littéralement ils « disputent entre eux », ils débattent (*disputant inter se*). L'objet du litige est le *regnum* qui peut se traduire par « pouvoir » ou par « souveraineté ». Chacun des six derniers articles du *Syllabus* ici rassemblés est séparé par un trait oblique (/) et les ajouts sont mis entre crochets [].

⁶³ Il faut bien voir que l'affirmation de la plus grande « liberté de l'Eglise », conséquence de la suppression des Etats pontificaux est, pour les rédacteurs du *Syllabus*, un argument inacceptable des catholiques libéraux. On est toutefois surpris de voir que les références données proviennent de la crise de 1848. Une allusion directe à la crise romaine aurait conduit à mettre la France en cause. Les références à la crise de 1860 se trouvent de ce fait déplacées dans un nb de l'article 76.

⁶⁴ Les articles 79 et 80 se répondent aussi dans la mesure où le premier présente comme une erreur la dénégation [il est faux de dire que] d'une relation causale entre liberté des cultes et progrès de l'indifférentisme et le second comme une erreur symétrique l'affirmation [il est vrai de dire que] du bénéfice que l'Eglise catholique tirerait d'une conciliation entre le pontife romain et la modernité.

⁶⁵ Le rapport aux libertés est à la fois lié, et pour longtemps, à la Révolution française, sans cesse réactualisée et aux conséquences présentes et à venir (Rome, capitale politique) de l'unité italienne.

⁶⁶ Art. 62-64. L'article 62 sur la non-intervention se réfère à une allocution du 28 septembre 1860 ; mais l'article 64, sur la prééminence de l'amour de la patrie, est extrait d'une allocution d'avril 1849 ; quant à l'article 63, sur le refus d'obéir au prince légitime, il mêle les références aux événements de 1848-1849 et de 1858-1860 à des pétitions de principes antérieures (textes de 1846 et 1847).

⁶⁷ Nous présentons le texte dans la logique de la première partie qui détaille des « victoires » ou seulement les « attributs » de la raison. L'article 15 dit : « Chaque homme est libre d'embrasser et de professer la religion qu'il estime vraie à la lumière de la raison ». Pour le texte latin, *rationis lumine [...] ductus*.

⁶⁸ La volonté de traiter conjointement l'histoire du catholicisme et du protestantisme dans un ensemble plus vaste intitulé « Histoire du christianisme » est parfaitement légitime, mais elle conduit à une présentation par les spécialistes de chaque confession, ce qui conduit à l'atténuation des tensions. Ainsi dans le vol. II de l'*Histoire du christianisme* consacré à la période 1840-1914, la compétition interconfessionnelle est soulignée ici et là mais elle n'est pas mise en évidence comme un des moteurs de l'histoire de la période.

L'émergence de l'occultisme moderne détaché des systèmes de pensée chrétiens

Jean-Pierre LAURANT

C'est en 1842 que le mot « occultisme » apparut en français tout d'abord, ou plutôt que l'usage en a été consigné dans le *Dictionnaire des mots nouveaux* de Richard de Radonvillers une dizaine d'années après « ésotérisme ». L'apparition des deux « ismes » ajoutés d'un côté à l'adjectif « ésotérique » utilisé par les maçons du XVIII^e siècle, de l'autre à « occulte » en usage dès le Moyen Age et surtout à la Renaissance où le *De Occulta Philosophia* (1533) de Henri-Corneille Agrippa passa pour contenir tous les secrets de la nature et de la Révélation à la fois, correspond à l'ouverture d'un nouvel espace dans les spéculations spiritualistes, hors du domaine des Eglises institutionnelles et, surtout, des disciplines intellectuelles qui les avaient supportées précédemment. Cette tentative est l'expression d'une volonté d'explication unitaire du monde d'autant plus forte, que les nouveaux savoirs rationnels fractionnaient les disciplines ; elle est donc différente de l'Illuminisme théosophique du XVIII^e siècle, prolongement de courants mystiques marginalisés peu à peu, et ne se confondit pas avec la maçonnerie, pourtant fort active pendant cette période. La Révolution française était passée par là.

1. La théorisation des sciences occultes

L'échec du Romantisme et du prophétisme postrévolutionnaire paraissait consommé après celui des Révolutions de 1848 ; la nécessité de trouver des justifications essentiellement du côté de la science s'en trouva renforcée, inversant les rapports de force des preuves : il ne s'agissait plus de délimiter le champ de la « magie naturelle », activité légitime de l'esprit, selon les conceptions de Pic de la Mirandole ou Marsile Ficin en prenant soin de ne pas empiéter sur la foi révélée mais de démontrer sa compatibilité avec la raison critique. Nous ne sommes pas en présence d'une épistémologie nouvelle mais d'une théorie historique concernant les sciences, en particulier les sciences expérimentales que les occultistes prétendirent appliquer à tous les domaines de « l'imaginaire ».

L'occultisme a fait siens les principes d'universalité de la raison posés par Kant mais en ignorant volontairement les limites. Il prétendait contrôler la progression

de la Révélation, dont les progrès des connaissances humaines ¹ constituaient le signe visible, par l'action des sanctuaires d'initiés où s'était de tout temps cultivé un « savoir réservé ». L'idée était assez banale, elle courait dans la maçonnerie, notamment dans la fraction qui se rappelait de l'Illuminisme du XVIII^e siècle ², ou chez les premiers socialistes tel Pierre Leroux (1797-1871) dans *De l'humanité* (1840). Il y opposait les vulgarisations de Platon à Pythagore qui pouvait dans son collège d'initiés « enseigner la transmigration des âmes sans enseigner les erreurs de cette transmigration. Il avait, lui, l'ésotérisme, l'école secrète, la secte religieuse et politique, une sorte de caste supérieure, élevée par l'initiation à l'intelligence, et ayant pour mission de moraliser, d'enseigner et de gouverner le vulgaire » ³. Le *Dictionnaire universel* de Maurice Lachâtre (1814-1900) confirme à l'article *Esotérisme* : « ensemble des principes d'une doctrine secrète communiquée seulement à quelques initiés. Une fraction des Saint-Simoniens voulait faire de la partie la plus élevée de leur doctrine une sorte d'ésotérisme ».

2. L'approche savante de Ferdinand Denis (1798-1890)

Denis avait connu dans sa jeunesse les Illuminés du XVIII^e siècle puis voyagé au Brésil et en Orient avant de consacrer une très longue carrière à la tête de la Bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris. L'accès aux textes s'accompagna chez lui d'une rigueur critique de méthode dans leur approche. Persuadé de la rationalité sous-jacente des anciens savoirs, il en tira une théorie générale du cryptage des connaissances nécessaires à leur préservation face à l'incompréhension populaire habilement exploitée par les pouvoirs successifs religieux comme politiques ⁴. Elle apparaît clairement dans *Sciences occultes* (1851), titre d'un chapitre de l'*Encyclopédie* de Paul Lacroix ⁵ : « Il y a au Moyen Age une science qui domine toutes les sciences, comme il y a une jurisprudence canonique qui fait taire toutes les lois. La Magie, prise dans sa plus haute acception, unit ses mystères à ceux que l'Art sacré vient de léguer au monde ; elle succède pour ainsi dire aux initiations antiques ; elle repose tout d'abord sur la science réelle et s'égare bientôt dans les rêves d'une sorte de cosmogonie imaginaire ; puis le pouvoir fatal qu'on lui attribue fait naître une législation crédule qui agrandit son mystère de tous les mystères qu'elle prétend sonder... Une lutte terrible s'établit durant la Renaissance entre les explorateurs audacieux du monde spirituel et les implacables défenseurs de la loi... Cet ensemble de recherches, que l'on s'est habitué à désigner sous le nom de Sciences occultes, ne reçoit pas encore au Moyen Age le titre que nous lui imposons aujourd'hui... ». Les sciences occultes avaient donc acquis, selon lui, leur place dans le grand *corpus* des connaissances positives en cours d'élaboration.

3. La tradition elle aussi change de visage

La permanence des filiations imaginaires dans la pensée du XIX^e siècle dépassait le cadre de l'occultisme ; parallèlement au débat historique sur la chronologie biblique, la maçonnerie s'y était complue depuis ses origines, relayée par des auteurs comme Bègue-Clavel (1789-1852) dans son *Histoire pittoresque de la franc-maçonnerie* ⁶. Cependant on assiste à un glissement des interprétations chez certains dénonçant l'appropriation par l'Eglise de la tradition universelle « pour ne pas exposer l'édifice

vernoulu de leur enseignement historique aux coups de la critique... », peut-on lire dans le *Dictionnaire universel* ⁷. La dimension « occulte » permettait de retirer au sacerdoce la légitimité de la transmission traditionnelle. Cette forme de « laïcité » est très présente dans le *Dictionnaire* de Maurice Lachâtre (1814-1900). La découverte et la traduction des textes sacrés orientaux alla dans le même sens ; les occultistes ont joué un rôle non négligeable dans la naissance de l'histoire comparée des religions, se référant à l'Inde ou à la Chine, comme Eliphas Lévi (1810-1875) devait le faire avec la kabbale ou Eugène Goblet d'Alviella (1846-1925) avec les Indes également puis les « sociétés primitives ». Toutefois, le besoin d'une pratique rituelle, le souci de ne pas rompre le lien entre la spéculation purement intellectuelle et la vie spirituelle les maintint dans les sanctuaires, la maçonnerie dans la plupart des cas, celui de Goblet d'Alviella en particulier, éventuellement d'autres ordres ou sociétés secrètes aux filiations souvent hypothétiques ; la pratique du cumul par sécurité étant largement répandue : deux précautions valaient mieux qu'une. Ainsi s'explique la multiplication de ces sociétés alors que s'effaçait le danger de persécution avec les progrès de la démocratie dans le dernier quart de siècle et que la laïcité leur semblait à la fois la garantie et le cadre naturel de leurs activités.

4. Le système d'Eliphas Lévi vulgarisateur de l'occultisme

La démarche du diacre Alphonse-Louis Constant, ancien sulpicien en rupture de Séminaire à quelques jours de son ordination, suite à une aventure amoureuse avec une catéchumène en 1836, est représentative de tout le courant occultiste, parti des berges d'un christianisme millénariste et gnosticisme qui dérivait progressivement vers de nouveaux rivages. Il ne cessa qu'en 1854 de signer ses livres du titre d'abbé Constant, développant des thèmes messianiques féminisants et socialistes quarante-huitards ; après l'échec d'une tentative de retour à l'Eglise par Solesmes, il concentra son regard sur Marie annonciatrice du « Printemps des Peuples » et sur le *Christ des barricades* ⁸, Christ universel du « temps de l'esprit », unissant en sa personne les aspects masculins et féminins de la divinité et réconciliant « le juif errant avec le dernier des papes » ⁹. Il participa activement à la révolution après avoir adopté la cause de Flora Tristan (1803-1844) et partagé la prison avec Lamennais à Sainte-Pélagie en 1842, suite à la publication de *L'Evangile du peuple* ¹⁰. Une certaine défiance à l'égard de la maçonnerie, « société quasi publique qui prétend avoir ses mystères » mais tire toutes ses connaissances de la kabbale, le tourna vers la magie dont les kabbalistes détenaient les clefs. Il fit le voyage de Londres et entra en contact avec l'illustre famille Bullwer-Lytton peu de temps après qu'Edward Bullwer-Lytton ait publié son roman initiatique *Zanoni* ¹¹ ; au cours d'une séance de nécromancie, l'évocation « par le pantagramme » d'Apollonius de Tyane aurait été réalisée ¹² par le nouveau mage.

Le glissement d'un prophétisme de type joachimite, à la connaissance des règles qui commandent aux événements et à leur maîtrise marque ses dernières publications (1856-1875) avec notamment *La clef des grands mystères* où Lévi prétendait réaliser par les sciences occultes la synthèse de la foi et de la raison attendue depuis des siècles.

5. L'occultisme religion laïque ?

Ce titre de *La religion laïque* est celui d'un journal publié en 1876 par un ami d'Eliphas Lévi, Charles Fauvety (1813-1894). Il entendait promouvoir une nouvelle science sacerdotale, mais le sacerdoce changeait de mains ; une « religion sans prêtres, sans mystères, sans miracles », « ni Hébert, ni Loyola », allait travailler à la perfection continue de l'humanité. Fauvety était franc-maçon et lié à des maçons occultisants comme Riche-Gardon, membre du Grand Orient comme du rite de Misraïm. Cet exemple est assez significatif de ce que les occultistes généralement opposés aux institutions ecclésiastiques qui le leur rendaient bien pensaient de la religion de demain dans la société individualiste qui semblait avoir gagné la partie dans les années 1875.

Notes

¹ Ils se considèrent à l'avant-garde d'une société de progrès où le savoir est cumulatif.

² Sentiment partagé par une partie des partisans de la Restauration : voir Richard LEBRUN, « L'épistémologie de Joseph de Maistre... » et Jacques MARX, « L'idée de Palingénésie chez Joseph de Maistre » dans *Illuminisme et franc-maçonnerie (Revue des Etudes maïstriennes, n° 5-6)*, 1980.

³ Voir J.-P. LAURANT, *L'Esotérisme chrétien en France*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1992, p. 19-20.

⁴ Il reprenait dans son argumentation les thèses de NAUDÉ (1600-1653), *Apologie pour les grands hommes suspectés de magie*, Paris, Targa, 1625.

⁵ T. 4 sur *Le Moyen Age et la Renaissance*, sous la direction de Paul LACROIX, Paris, 1851 ; le texte de Denis reprenait et résumait des travaux commencés vers 1830 ; Paul Lacroix est plus connu sous le pseudonyme du « bibliophile Jacob ».

⁶ Paris, Pagnerre, 1843.

⁷ Livraison de 1852 ; le *Dictionnaire* sera réédité et complété régulièrement, notamment en 1867.

⁸ Voir Paul BOWMAN, *Le Christ des barricades*, Paris, Cerf, 1987.

⁹ *Dogme et rituel de la haute magie*, Paris, Baillière, 1856, discours préliminaire.

¹⁰ Paris, Le Gallois, 1840.

¹¹ 1842, immédiatement traduit en français et plusieurs fois réédité.

¹² Le 27 juillet 1854, selon ses affirmations de *Dogme et rituel...*, p. 177 de l'éd. 1930.

L'émergence des Ligues de l'enseignement en Europe, de la tentation cosmopolite à l'invention de la laïcité (1864-1876) *

Jean-Paul MARTIN

La Belgique et la France furent, on le sait, de véritables terres d'accueil et d'implantation durable des Ligues de l'enseignement. Les premiers pas de la Ligue belge, fondée en décembre 1864, ont été suivis avec attention par Jean Macé qui noua rapidement contact avec ses fondateurs (dont Charles Buls) et assista au congrès de Liège en septembre 1866, quelques jours avant de lancer depuis Beblenheim en Alsace son premier appel à la fondation de la Ligue française. La naissance des deux Ligues s'inscrit donc dans la conjoncture du *Syllabus*, et il est bien connu que, dans les deux pays, les promoteurs et les premiers militants se recrutèrent dans un milieu ouvertement anticlérical, souvent lié à la franc-maçonnerie ou à la Libre-Pensée.

Je voudrais pourtant tenter ici de resituer cette problématique franco-belge dans un cadre géographique et culturel plus large, car le rayonnement premier des Ligues de l'enseignement fut véritablement européen : c'est ce que montre la lecture du bulletin de la Ligue belge, qui au cours des années 1865-1877 publia régulièrement des informations sur l'essor des « ligues étrangères », notamment en Angleterre, en Allemagne, en Europe centrale ou méditerranéenne, parfois au delà.

Cet arrière-plan européen et même international est confirmé par les correspondances privées, notamment la correspondance entre Buls et Macé. Une grande partie des lettres envoyées par Macé à Buls ont été publiées au lendemain de la Première Guerre Mondiale par Edouard Petit, dans sa grande biographie de Jean Macé ¹. La découverte récente de la correspondance passive de Macé, mystérieusement conservée aux archives de l'Institut Catholique de Paris où elle fait partie du fonds Goyau, m'a permis d'exhumer plusieurs lettres émanant de Buls ou d'autres correspondants belges, allemands, italiens, etc. ², qui témoignent des réseaux d'hommes, des dispositifs de soutien mutuel, et, plus largement, des préoccupations communes qui furent à l'œuvre au lancement de ce grand mouvement éducatif. L'historien catholique Georges Goyau avait partiellement utilisé cette documentation dans un ouvrage polémique mais bien informé, *L'Idée de patrie et l'humanitarisme*, publié en 1902 ³, où il faisait des fondateurs des Ligues de l'enseignement, les

parangons d'une idéologie « cosmopolite et humanitariste » profondément dissolvante à ses yeux de l'idée patriotique.

Sans valider complètement, comme on le verra, l'interprétation de Goyau, j'aborderai ici, en recoupant les différentes sources, trois questions.

D'abord y eut-il véritablement « cosmopolitisme » et comment cette perspective s'est-elle articulée avec les réalités conflictuelles d'une Europe dominée par la formation des Etats-Nation ?

Quel tableau peut-on dresser vers 1875, c'est-à-dire notamment après le grand déchirement de la guerre franco-allemande, de l'émergence des Ligues nationales de l'enseignement en Europe ?

Enfin comment la problématique de la laïcité scolaire, dont les Ligues belge et française apparaissent comme les principaux laboratoires après 1870, s'articule-t-elle avec une confrontation d'expériences nationales très diverses ?

1. Spécificité des Ligues de l'enseignement dans le monde anticlérical

Un constat préalable s'impose : les Ligues n'étaient pas des organisations philosophiques, elles poursuivaient un but pratique.

Cette caractéristique était reconnue dès l'origine, y compris par des organes représentatifs de l'anticléricalisme philosophique. Par exemple, la revue *La Morale indépendante* du 10 février 1867, saluant « l'élan vers l'instruction universelle que vient résumer la tentative de M. Jean Macé », ajoutait :

C'est dans cette tentative qu'éclate surtout l'esprit tout nouveau qui anime la génération présente. Si la rupture avec le passé fut complète au siècle dernier dans l'ordre de la pensée, elle n'eut pas lieu dans l'ordre pratique.

Intériorisée, cette attitude conduisit pourtant les animateurs de la Ligue à afficher souvent une certaine distance vis-à-vis des discussions idéologiques, susceptibles d'engendrer des controverses nuisibles à l'unité et à l'efficacité de l'action. Ainsi, le conseil de Macé à Charles Buls :

Quant à un programme purement philosophique, si vous parvenez à en faire un qui ne coupe pas votre Ligue en deux, en trois, voire en plus, c'est bien ; mais entre nous, en serez-vous plus avancé ? Cela vous donnera-t-il un cercle, un cours, une bibliothèque, un élève, un lecteur de plus ? Là est le capital de votre œuvre. Le luxe des déclarations de principe ne vaut pas, croyez-moi, le danger qu'il vous ferait courir ⁴.

Par conséquent, les Ligues ne pouvaient être des lieux d'expression et encore moins de clarification des opinions philosophiques qui se partageaient la sphère anticléricale, et que l'on repère par exemple dans les débats maçonniques (matérialisme, spiritualisme...). Ouvertes à tous les courants intellectuels, elles ne pouvaient se réclamer que d'un anticléricalisme « au sens large » qui trouva effectivement à l'époque son adversaire unanime dans le *Syllabus*, et dans l'ultramontanisme le symbole de tout ce qu'il convenait de rejeter : « les hommes du *Syllabus*, disait encore Macé en 1876, sont les seuls ennemis que nous ayons en travers de notre chemin ».

Bien entendu les valeurs de référence étaient en principe les mêmes à la Ligue et dans les autres groupements laïques (la liberté de conscience, la science...), et des liens

de réseaux existaient : la Ligue belge fut fondée par une association de libres-penseurs bruxellois, et plusieurs de ses fondateurs étaient francs-maçons ; Jean Macé se fit initier à « La Parfaite Harmonie » de Mulhouse pour pouvoir plus aisément solliciter l'aide des loges. Mais chaque organisation avait sa vie propre et n'agissait pas toujours à l'unisson des autres. En 1868, alors que les évêques étrillaient sans vergogne la « maçonnique » Ligue, Macé s'étonna qu'il y ait encore si peu de francs-maçons dans la Ligue ! On peut même se demander jusqu'à quel point, les liens de réseaux furent parfaitement connus des acteurs. Dans le surprenant post-scriptum d'une lettre du 8 mars 1867, Macé interrogea Buls sur les relations de la Ligue belge avec la Maçonnerie : « Avez-vous frappé à cette porte-là chez vous ? » ; et il eut cette formule biblique : « Frappez et on vous ouvrira ! » ⁵. Naturellement c'était déjà fait, mais Macé l'ignorait, il ne semble pas y avoir eu de mouvement concerté.

Au reste, cette proximité créa parfois des conflits, certains courants maçonniques se souciaient avant tout de voir la Ligue prendre des positions plus nettes sur le plan antireligieux que ne le souhaitait Macé. Celui-ci, faisant allusion à une polémique publique qui éclata avec le rédacteur du *Monde maçonnique* en janvier 1869, indiquait à Buls :

Je viens de livrer bataille, la plume à la main, dans les loges affiliées à la Ligue contre ceux qui voudraient lui faire prendre une attitude belliqueuse et politique. Je l'ai gagnée. Mais ce n'est pas fini, nous verrons bien.

La raison profonde de ces décalages semble tenir à la spécialisation des groupements, c'est-à-dire dans le cas des Ligues de l'enseignement à ce qu'on pourrait appeler un « éducationnisme » qui est à la fois le produit d'une conjoncture et une idéologie.

Les années 1860 furent en effet caractérisées par un engouement pour l'éducation populaire, plus large que le seul combat anticlérical. Ont été débattus alors dans des fractions de plus en plus vastes de l'opinion publique et souvent partiellement réalisés des projets comme la généralisation ou l'obligation de l'enseignement primaire, l'essor des cours d'adultes ou des bibliothèques populaires. En France les efforts d'un Victor Duruy, qui accueillit la Ligue avec bienveillance sous l'Empire, se rattachaient à une telle tendance ; ou, en Belgique, les courants qui parcouraient le « jeune-libéralisme » dans les loges et ailleurs, autour de la révision de la loi de 1842 ⁶. Les mêmes préoccupations furent à l'ordre du jour un peu partout en Europe : en Prusse qui passait pour un modèle en matière d'obligation scolaire et où la victoire de Sadowa en 1866 accrédita le mythe de l'instituteur-prussien-qui-a-gagné-la-guerre ; en Angleterre où fut votée en 1870 la loi Forster etc.

La croyance selon laquelle l'éducation est la tâche par excellence qui incombe au moment présent ne pouvait qu'en être fortifiée. C'est ce que disait Jules Ferry dans son fameux discours de la salle Molière en 1870. C'est aussi ce que répétaient inlassablement les correspondants de Macé au cours de ces années, sur le ton de l'urgence, et en recourant tout naturellement aux métaphores religieuses. « A vrai dire, il n'est qu'une question, celle-là résume toutes les autres : l'instruction populaire. On pourrait mettre au bas de tous les problèmes sociaux, politiques, la même note marginale : renvoyé au ministre de l'Instruction Publique », lui écrivait

l'ex-saint-simonien Edouard de Pompéry, pour qui l'ignorance était « notre péché originel » (lettre du 7 décembre 1866).

Macé lui-même ne fut pas en reste. Dans sa *Philosophie de la Ligue*, datée du 15 février 1870, il déclara que la Ligue faisait « une œuvre éminemment religieuse, dans le sens pratique et universel du mot ». Certes cette œuvre ne pouvait être confondue avec celle des religions qui « ont leurs dogmes, leur culte, leur sacerdoce, par lesquels elles diffèrent et au nom desquels elles se combattent ». Ce qui faisait le caractère religieux de la Ligue, c'était son adhésion aux « idées de justice et de fraternité humaines », lesquelles constituaient le fonds commun de toutes les religions. Autrement dit, « c'est l'acte qui fait l'homme religieux, ce n'est pas la formule ; et la controverse ne peut pas suivre ceux qui montent ensemble, du même cœur à l'accomplissement du devoir universel d'amour et de justice ».

Ainsi l'éducation populaire était-elle posée essentiellement comme une œuvre de concorde universelle : concorde religieuse, politique et sociale, elle conduisait au rapprochement des esprits et des classes sociales ; mais aussi concorde entre les peuples, elle était facteur de paix entre les nations.

2. Educationnisme et pacifisme

Ce dernier thème, particulièrement prégnant dans les lettres reçues par Macé et que je privilégie ici, mérite attention. Un ligueur belge lui écrivait de Liège : « Que tous s'entendent pour abattre le monstre de l'ignorance, et avec lui cesseront ces guerres fratricides et ces rivalités terribles mais absurdes entre les nations » (1^{er} décembre 1866). Conviction partagée par Vauchez, un des premiers adhérents parisiens de la Ligue : « Il n'y a que l'instruction qui puisse amener la fraternisation universelle » (16 septembre 1867). Un correspondant de Caen surenchérisait : « Que l'ignorance, cette pourvoyeuse des bagnes, des lupanars, et de toutes les superstitions soit vaincue et notre siècle pourra peut-être voir s'élever avant de finir les premières assises des Etats-Unis d'Europe » (14 décembre 1866).

L'idée des Etats-Unis d'Europe avait alors une résonance précise : elle appartenait au vocabulaire des associations pacifistes, qui organisèrent de 1866 à 1870 de fameux congrès internationaux de la Paix en Suisse. La confusion s'installa parfois, parmi les correspondants de Macé, entre la Ligue de l'enseignement et la Ligue de la paix. Le journaliste allemand Edouard Pfeiffer lui écrivit de Strasbourg, le 25 décembre 1867 : « La Ligue de l'Enseignement bien entendue n'est autre chose que la Ligue de la Paix ». Même assimilation chez un « très cher Frère en Voltaire » : « Je viens de déposer mon offrande sur l'autel de la raison, convaincu que la Ligue de l'enseignement porte dans ses flancs la Ligue de la Paix et qu'elle réalisera ainsi le beau rêve de l'abbé de Saint-Pierre » (27 juin 1867). Frédéric Passy, grande autorité morale du pacifisme, adressa plusieurs lettres à Macé lors du lancement de la Ligue de la paix en 1867 : « nous vous demandons votre appui comme nous vous donnons cordialement le nôtre » (30 mai 1867).

Charles Lemonnier sollicita son adhésion au congrès de la Paix de Genève en septembre 1867, où il fallait, disait-il, abolir « le fléau des armées permanentes » (9 juillet 1867). Mais apparemment Macé ne donna pas suite à cette invitation, ce qui

permit à son compagnon Vauchez de l'en féliciter rétrospectivement compte tenu des incidents qui marquèrent ce congrès ⁷ :

Je me suis trouvé bien aise que votre nom ne soit pas mêlé à cette bagarre, nos ennemis n'auraient pas manqué d'en faire une arme contre la Ligue.

J'ai toujours pensé qu'il n'y avait que l'instruction qui puisse amener la fraternisation universelle et que c'était la base de toutes les réformes sérieuses.

Je me trompais sans doute car il ne s'est trouvé personne pour soutenir cette thèse qui est également la vôtre (16 septembre 1867).

Remarque qui paraît révéler plus d'une nuance à l'intérieur du pacifisme. Comment situer à cet égard la position prise à l'époque par les Ligues de l'enseignement ? Doit-on parler d'internationalisme, de volonté de dissoudre les appartenances nationales dans un magma cosmopolite ?

Telle est, en gros, la thèse de Georges Goyau. Dans *L'Idée de patrie et l'humanitarisme*, publié en 1902 dans le contexte de la renaissance d'un pacifisme d'extrême-gauche consécutif à l'Affaire Dreyfus, l'historien catholique, rallié à la République, dissocie le patriotisme républicain d'après 1870, celui des Ferry, Gambetta, Paul Bert... de ce qu'il appelle le « vieil humanitarisme » quarante-huitard, dont Macé est à ses yeux un bon représentant. Selon Goyau, cet humanitarisme coule à flot dans les loges maçonniques, les sociétés pacifistes, les cercles de la Ligue et il ne présente pas de différence essentielle avec l'internationalisme socialiste. Son résultat serait d'affaiblir les capacités de défense, en jetant un doute permanent sur la légitimité de l'appartenance de l'individu à la Nation au nom d'un principe supérieur qui équivaudrait en réalité à une aimable utopie : l'appartenance à l'Humanité.

Ce faisant, Goyau touchait juste incontestablement pour la période antérieure à 1870. Certains correspondants de Macé en arrivaient effectivement, dans le climat du Second Empire finissant, à relativiser leur identité française, voire à faire mine d'y renoncer avec un brin de provocation. Le publiciste maçon François Favre lui avoua qu'il serait « plus heureux et plus fier d'être citoyen américain que sujet français » et qu'il ne soutiendrait jamais le despotisme « par amour-propre national » : « Je suis de mon opinion avant d'être de mon pays », conclut-il (2 avril 1867). D'autre part l'opposition républicaine inclinait alors à la suppression des armées permanentes, pour ne pas favoriser les guerres de conquête dont elle soupçonnait l'Empire.

N'est-il pas néanmoins excessif, surtout en ce qui concerne les fondateurs des Ligues comme Macé ou Buisson, de parler de cosmopolitisme ? Le problème idéologique à résoudre pour eux était plutôt de parvenir à hiérarchiser en permanence les niveaux d'appartenance, depuis la sphère individuelle la plus intime jusqu'à l'Humanité entière. C'est ce qu'indiquait Macé dans un texte de nature philosophique (peu fréquent sous sa plume), rédigé il est vrai en 1872 — c'est-à-dire après la guerre franco-allemande — dans le cadre d'un travail maçonnique :

La famille, la cité natale, la patrie sont une extension progressive de la sphère du moi, s'épurant davantage et pour ainsi dire s'évaporant au fur et à mesure qu'il se répartit sur une plus large surface d'êtres, qui sont siens, en série décroissante, comme parents, concitoyens, compatriotes. Son dernier terme appréciable d'évaporation, c'est l'humanité, dans laquelle il achève en quelque sorte de se perdre en s'étendant sur tous les hommes ses semblables, et qui est la région impersonnelle par excellence,

celle où l'être humain s'éloigne le plus de l'égoïsme animal. Or, de même que l'aigle qui s'élance vers les hautes régions de l'atmosphère ne peut les atteindre qu'après avoir traversé les couches inférieures, de même l'essor moral, qui enlève l'homme aux extrêmes limites de la sphère du moi, le fait passer par les étapes intermédiaires. L'âme qui a pu s'ouvrir à l'enseignement maçonnique du dévouement à la lointaine humanité ne saurait méconnaître la loi du dévouement à la patrie qui la touche de plus près ⁸.

Bref, Patrie et Humanité ne sont pas ici en opposition mais en interaction : la perspective universaliste ne peut se passer de points d'appui intermédiaires, quitte à ce que l'importance respective accordée au pôle « patrie » et au pôle « humanité » change selon les moments. Mais cette bipolarité était bien une constante.

Le débat qui s'esquissa entre ligueurs de divers pays sur le projet d'une « Ligue universelle » ou d'une « Ligue européenne » — les deux qualifications étant employées simultanément — révéla que pour les plus réalistes on ne pouvait faire fi du cadre national. L'idée fut examinée ainsi en 1867 par le bulletin de la Ligue belge :

Dans une lettre adressée à *La Coopération*, M. Ed. Pfeiffer, président de l'Union des sociétés de Wurtemberg (...) est amené à se demander si, au lieu d'établir une Ligue en France, une autre en Belgique, il ne serait pas plus avantageux qu'il s'établît une Ligue universelle à laquelle appartiendraient les individus de tous les pays, et qui répandrait son influence partout.

M. Macé a répondu à cette question dans un des numéros suivants du même journal : « Pour créer une armée, dit-il, il faut d'abord en créer les bataillons. La grande Ligue européenne contre l'ignorance ne saurait être forte et sérieuse que par l'organisation des Ligues nationales. Agir autrement serait construire de haut en bas, au lieu d'édifier de bas en haut ».

Et le bulletin de la Ligue belge de conclure :

Quand ces Ligues nationales existeront dans tous les pays d'Europe, la Ligue universelle n'existera-t-elle pas aussi ? Ne voyons-nous pas aujourd'hui tous ceux qui servent la grande cause de l'éducation populaire se chercher, nouer des relations d'amitié, échanger leurs idées, se communiquer le résultat de leurs efforts ⁹ ?

En somme la voie proposée ici pour atteindre l'universel revenait à additionner des efforts nationaux. La nation était l'échelon de proximité le plus efficace pour commencer à agir. C'était aussi le lieu où se forgeaient des cultures particulières, dont ces hommes se reconnaissaient tributaires. Mais entre eux se déroulait parfois un jeu autour de l'identité nationale : il s'agissait à la fois de se réclamer de la sienne, et de s'en distancier, comme s'il fallait retenir le meilleur dans l'expérience de chaque peuple. Il revenait sans doute au Belge Charles Buls d'exprimer cette posture singulière avec le plus d'humour dans une lettre à Macé : « Dans le débat entre M. Pfeiffer et vous, j'ai vu avec étonnement et avec plaisir un Allemand mettre en avant une idée essentiellement française et un Français défendre une thèse essentiellement anglo-saxonne ». Et il ajoutait :

Quant à moi, je suis dans le camp anglo-saxon, et je pense que chaque peuple est le meilleur gage de ce qui lui convient le mieux, que sa civilisation doit être le libre-développement de ses propres facultés, en un mot que le meilleur moyen de travailler

sûrement à l'amélioration de l'humanité, c'est de travailler chacun pour soi et chacun chez soi (12 février 1867).

3. Le cosmopolitisme éducatif au péril de la question nationale

Mais jusqu'à quel point était-il vrai, comme le croyait Macé, que « le progrès d'instruction et de civilisation réalisé par un peuple profite toujours aux autres »¹⁰ ? Ou comme le soutenait Buls, que « si les hommes avaient appris à se connaître, en s'informant de ce que chaque nation a fait d'utile pour l'humanité, nous n'aurions plus à déplorer de luttes fratricides » (lettre à Macé, 26 juin 1866) ?

Cette conviction profonde a sans doute donné aux fondateurs des Ligues un élan considérable ainsi qu'un sentiment aigu de la responsabilité qui leur incombait dans une Europe en proie au mouvement des nationalités, et où des conflits sanglants risquaient en permanence d'éclater. C'est en toute conscience de la montée des périls qu'un correspondant écrivait à Macé :

Ce ne sont pas les bruits de guerre qui peuvent nous empêcher de coopérer à l'œuvre que vous avez si ardemment lancée en France. C'est au moment où l'esprit d'ambition et de conquête s'appête à frapper ses derniers coups que les amis de l'instruction populaire doivent redoubler d'efforts ensemble pour amener la liberté et la fraternité universelle » (1^{er} mai 1867).

Ou encore Charles Buls lui-même :

Que pouvons-nous opposer à l'émulation qui pousse tous les gouvernements à s'armer jusqu'aux dents, sinon l'émulation des peuples à avoir le plus d'écoles, le plus de bibliothèques ? (1^{er} janvier 1870).

Nul doute qu'il n'y ait eu là un ressort puissant de mobilisation et d'action à l'échelle transnationale pour mettre sur les rails la Ligue européenne¹¹. Action qui reposait sans doute sur des réseaux préexistants : les correspondants étrangers de Macé témoignent de la diversité de leurs ancrages, des loges maçonniques aux bibliothèques populaires en passant par les coopératives et mutualités ouvrières, ou le protestantisme libéral etc. Mais cette action s'appuyait avant tout sur la confiance personnelle faite aux individus. Voyageur infatigable, Macé effectuait des tournées dans l'Europe entière, où il était fort connu. Il y testa personnellement les hommes susceptibles de servir de relais. Les lettres à son complice Charles Buls contiennent un vrai carnet d'adresses et constituent une chronique au jour le jour des efforts mis en œuvre pour lancer ce projet européen. En voici un florilège :

Je viens d'entamer avec l'Italie. Antonio Bruni le président de la Società per la lettura popolare à Prato en Toscane me fait l'effet d'être tout disposé à partir (8 mars 1867). Dans votre Bruxelles qui est à moitié anglais à ce que vous me disiez, est-ce que vous ne trouverez pas moyen de mettre la main sur un Anglais solide qui batte le rappel dans son pays ? (8 mars 1867).

Bonnes nouvelles de la Ligue italienne, elle va se faire (27 mars 1867).

Je suis bien enchanté que vous ayez fait la connaissance de mon ami Luigi Luzzatti. C'est un homme de même farine que nous deux. Quand nous serons une cinquantaine comme cela, des quatre coins de l'Europe, qui nous sentirons les coudes, nous ferons

une force qui sera sérieuse. Vous savez que c'est mon rêve d'en arriver là... (25 septembre 1867).

C'est un Marseillais, M J. Daumas fils, l'initiateur du Cercle de Marseille, qui a mis en train la Ligue espagnole. Il m'écrit de Madrid, à la date du 10 que la première AG va avoir lieu le lendemain avec un noyau de 150 adhérents... (15 janvier 1869).

Vous-ai-je dit qu'Auguste Panizza à Trente (Tyrol) mitonne en ce moment une Ligue trentine ? S'il en accouche, je ne donne pas six mois à l'Italie pour avoir la sienne. Les éléments y sont déjà (11 février 1869).

Mon voyage d'Italie a réussi au delà de mes espérances. Les premiers noyaux de cercles de la Ligue italienne se sont constitués, moi présent, à Bergame, Padoue, Bologne, Plaisance et Turin. J'en ai laissé le germe à Milan, Venise et Parme, et partout ce sont des hommes importants qui ont accepté de se faire les promoteurs de la Ligue (8 avril 1869).

Je trouve vos deux lettres en arrivant de Copenhague où je suis allé parlé d'une Ligue scandinave de l'Enseignement. Envoyez, s'il vous plaît, les bulletins de la Ligue belge à M. Rimestad, Président de l'Association des ouvriers de Copenhague. C'est par lui que la chose se fera si elle se fait (13 septembre 1869) ¹².

Mais les tensions internationales eurent inévitablement leur part dans les échecs enregistrés lors de cette phase de lancement de la Ligue européenne.

Le plus grave de ces échecs affecta, bien sûr, les rapports franco-allemands. Habitant l'Alsace, Jean Macé était en relation étroite avec la Maçonnerie d'outre-Rhin. En 1865, il assista à Stuttgart à un congrès des associations ouvrières, terreau probable de la future Ligue allemande de l'enseignement. Mais l'affaire du Luxembourg en avril 1867, précipitée par les velléités de Napoléon III sur ce territoire, porta un grave coup à cette coopération franco-allemande qui naissait. La guerre entre la France et la Prusse faillit alors éclater. Plein d'illusions quant aux capacités de la démocratie allemande à résister aux entraînements bellicistes, Macé prit l'initiative de la Déclaration de Kehl, cosignée par cinquante francs-maçons — vingt-cinq Allemands, et autant de Français — dont le but était, en répudiant « toute idée d'empiètement d'un peuple sur l'autre et toute prédication de haine et de guerre entre eux », de former dans les deux pays « le parti de la paix » avec « pour base le respect mutuel et l'aide fraternelle que des nations se doivent entre elles ». La pétition lancée pour ratifier ce manifeste n'eut guère de succès de part et d'autre ¹³. Le publiciste et coopérateur Edouard Pfeiffer, que Macé avait pressenti pour organiser la Ligue de l'enseignement outre-Rhin, lui adressa une longue missive, le 15 mai 1867, pour justifier son refus de s'y associer. Il y défendait la position de Bismarck, faisant reposer sur l'agression française la responsabilité éventuelle d'une guerre, et ajoutait :

Il est certain que nous ne ferons pas la guerre tant qu'on nous laissera tranquilles, mais il est tout autant certain que nous la ferons, et même avec enthousiasme, quand on essaiera de se mêler de nos affaires intérieures et quand on voudra empêcher le développement des institutions que nous croyons utiles ¹⁴.

La guerre de 1870 rendit la rupture irréversible entre les deux Ligues et sonna pour de longues années le glas de la Ligue européenne. Elle eut aussi des conséquences néfastes sur l'essor de la Ligue française, dont l'Alsace-Lorraine constituait le berceau.

Toutefois, dans son dernier bulletin publié à Strasbourg juste avant l'attaque prussienne, Macé avait eu le temps de saluer la naissance de la Ligue allemande :

Que l'on se maudisse ailleurs. Le dernier mot de ce *Bulletin* sera un mot de bienvenue à la nouvelle Ligue qui se fonde en Allemagne. Puisse son exemple devenir un stimulant pour nous. Pensons qu'il va falloir dignement tenir notre rang dans la grande confédération qui se prépare au sein de tous les pays civilisés, entre les hommes qui ont entamé la bataille contre l'ennemi du genre humain, l'ignorance ¹⁵.

Si l'antagonisme franco-allemand atteignit des proportions dramatiques, d'autres situations découlant de la problématique des nationalités vinrent également freiner la coopération internationale entre les ligueurs. Il n'est pas sans intérêt de revenir par exemple sur quelques difficultés dans les relations entre les Ligues belge et française.

Ces difficultés sont peu connues, car dès le départ les rapports qui s'instaurèrent entre les deux mouvements furent étroits. Force est de constater que sur l'ensemble de la période, la Ligue belge servit de tuteur et de « répondant » à la Ligue française, bien plus que l'inverse. Le climat de liberté associative découlant de la Constitution belge et la domination politique des libéraux — au moins jusqu'en 1870 — créaient une situation beaucoup plus favorable en Belgique, où la Ligue obtint facilement pignon sur rue. Et de 1870 à 1878, période où les catholiques revinrent au pouvoir, son existence ne fut pas menacée. « Vous avez procédé par un premier noyau central qui a rayonné. Cette marche ne m'était point permise » écrivait Macé à Buls (14 février 1867). L'essor de la Ligue française commençait alors à peine par une campagne d'adhésion et la fondation de cercles locaux. En 1868 la Ligue belge prit du reste les devants et s'efforça de jouer les utilités lors des attaques retentissantes de M^{re} Dupanloup contre la « maçonnique » Ligue dans sa brochure *Les alarmes de l'Episcopat justifiées par les faits* : on vit alors un ligueur belge, Charles Potvin, répondre directement à l'évêque d'Orléans, dans une *Lettre à M. Dupanloup par le Conseil Général de la Ligue de l'enseignement*, alors que Macé préférait se taire pour ne pas indisposer le gouvernement impérial ¹⁶.

Contraint de louvoyer à cause de l'incertitude de ses relations avec le pouvoir, Macé voyait aussi dans l'adhésion directe de ligueurs belges une caution pour la Ligue française : « vous seriez le plus aimable des hommes, confia-t-il à Buls le 23 novembre 1866, si vous pouviez me trouver deux ou trois noms belges à mettre sur ma liste... C'est un atout dans mon jeu si je puis montrer qu'on prend la chose au sérieux à l'étranger ». Un ligueur de Bruges, lui-même déjà adhérent à la Ligue française, écrivit peu après à Macé qu'il travaillait à lui recruter d'autres membres belges (28 novembre 1866). C'est ici pourtant que des difficultés surgirent. Apparemment le résultat ne satisfait pas entièrement Macé puisque, le 3 janvier 1867, celui-ci revint à la charge en s'adressant à Buls : « les signatures que vous m'annoncez n'accompagnaient pas votre lettre. Auront-elles flâné en route ou le loup les aura-t-il croquées au passage ? ».

Ce n'était pas un simple retard. Buls donna une explication plus complète dans une lettre ultérieure (1^{er} janvier 1870). Rappelant à Macé qu'il avait fait trois tentatives assez infructueuses pour provoquer l'adhésion massive des ligueurs belges à la Ligue française, il ajoutait :

Ce n'est pas la sympathie qui manquait pour votre Ligue, elle n'avait qu'un défaut aux yeux de mes compatriotes, c'était d'être *française*. Depuis 1852, beaucoup de gens ont pris l'inébranlable résolution de ne plus avoir confiance en quoi que ce soit qui pût nous venir d'au delà de la frontière sud et cet entêtement est poussé à ce point que la Ligue belge ne parvient pas elle-même à rallier les chefs du parti flamand et leurs adhérents parce qu'ils ont décidé de refuser systématiquement leur concours à toute œuvre qui ne serait pas exclusivement flamande. Le reste de mes amis et compatriotes, moins flamingant, veut attendre et voir quels seront les noms qui viendront se placer à la tête de votre Ligue et n'y adhéreront qu'à la condition de ne voir parmi eux celui d'aucun personnage officiel.

Redoutant le « spectre de l'annexion »¹⁷ par une France impérialiste, les ligueurs belges ne voulaient donc pas adhérer à une Ligue française qui risquait d'être inféodée au pouvoir¹⁸. Mais la proximité des dirigeants de la Ligue belge avec la culture française leur aliénait des sympathies chez les Flamands, ce qui devait mettre au rouet un Charles Buls, adepte du flamingantisme démocratique¹⁹ ! On mesure sur cet exemple l'écheveau de méfiances et de contradictions à surmonter, du fait d'intérêts nationaux ou subnationaux, même là où la connivence des idéaux, la communauté de langue et la proximité des références culturelles auraient dû apparemment l'emporter. Nul doute qu'en cet âge des nationalités, le projet de transcender les clivages nationaux ne se soit heurté très souvent au principe de réalité.

4. Coup d'œil sur les Ligues de l'enseignement en Europe vers 1875

Quel bilan tirer alors de l'essor de Ligues nationales de l'Enseignement en Europe quand on regarde la situation à la fin de la période choisie, soit vers 1875²⁰ ?

Schématiquement les données font apparaître un contraste entre pays à dominante protestante de l'Europe du Nord et pays catholiques d'Europe méridionale et centrale. Dans le premier groupe les Ligues sont beaucoup mieux organisées et plus actives que dans le second. On voit aussi se profiler nettement l'axe franco-belge, doté d'une forte spécificité.

1. C'est dans quelques pays de culture protestante que les Ligues de l'enseignement ont probablement acquis leur plus forte consistance associative ; il est vrai que les pays en question valorisent en général les associations et la « société civile ». Les Ligues peuvent être définies ici comme des mouvements « sécularistes », elles ont des ramifications leur permettant d'atteindre une partie de la classe ouvrière, et agissent comme des groupes de pression liés aux forces libérales, qui n'hésitent pas à intervenir sur le terrain politique pour faire aboutir la cause qui a servi de point de départ à leur mobilisation. Il s'agit d'ailleurs plutôt de généraliser l'instruction populaire que de séculariser l'enseignement, même si les deux objectifs se trouvent mêlés. Enfin, en dépit de leur puissance, les Ligues de ces pays ne semblent pas vraiment installées à titre définitif dans le paysage social, elles peuvent selon les conjonctures, apparaître, entrer en léthargie ou disparaître, se fondant ainsi dans un riche terreau de sociétés d'éducation populaire en perpétuelle recomposition. Bref, on pourrait les définir, à certains égards, comme « des associations temporaires pour le triomphe d'une idée »²¹.

Aux Pays-Bas, se trouve l'ancêtre de toutes les Ligues, la société « Tot Nut van't Algemeen » — que l'on nomme parfois en français « Société néerlandaise du Bien Public » — fondée à Amsterdam en 1784 par le pasteur Jean Nieuwenhuysen. Cette association avait eu son heure de gloire au début du siècle, en fondant ou subventionnant des écoles populaires et en ouvrant la voie à la loi hollandaise de 1806, qui a pour la première fois en Europe sécularisé l'enseignement ²². La « Tot Nut » a survécu, se réveillant périodiquement pour défendre l'école neutre chaque fois que celle-ci était menacée par les revendications confessionnelles, de plus en plus convergentes au cours du siècle entre les protestants orthodoxes et les catholiques. Bien que cette association soit considérée par les ligueurs belges comme une référence, leur bulletin en parle peu, les Assemblées Générales sont relatées seulement en fin de période ²³. Elle aurait compté 16 000 ou 17 000 membres vers 1877-1878, répartis en plus de 300 cercles.

En Angleterre, la « National Educational League » a été constituée en 1869 à Birmingham dans le but de faire aboutir une loi créant un véritable enseignement public obligatoire, dans lequel les écoles primaires ne seraient plus soumises à l'influence de l'Eglise anglicane et des sectes protestantes. Son programme originel précisait :

La loi doit obliger les autorités locales à créer les écoles nécessaires pour que tous les enfants puissent recevoir l'instruction ; ces écoles doivent être créées et entretenues au moyen de taxes locales et de subventions du gouvernement ; toutes les écoles qui recevront une subvention municipale ou gouvernementale doivent être neutres au point de vue religieux (*unsectarian*) ; l'Etat ou les autorités locales doivent avoir le pouvoir de rendre la fréquentation des écoles obligatoire ²⁴.

Due à l'initiative de parlementaires libéraux, la Ligue anglaise comptait plusieurs dizaines de députés de la Chambre des Communes. Elle fut d'ailleurs présidée par l'un d'eux, Georges Dixon ²⁵. Formée de plus de 400 associations locales, appuyée par des bienfaiteurs fortunés, bien accueillie dans les milieux religieux non conformistes (notamment chez les méthodistes), l'association se comportait en groupe de pression parlementaire, ses projets déposés aux Communes étant systématiquement relayés par une agitation à travers le pays.

La Loi Forster de 1870, adoptée pourtant sur l'initiative du gouvernement libéral de Gladstone, ne répondit qu'en partie à son attente. Cette loi créait des comités scolaires (*school boards*) décentralisés et élus par les contribuables — ce qui correspondait à une revendication de la Ligue — mais ceux-ci étaient libres d'instaurer ou non l'obligation scolaire. Ils conservaient le droit de subventionner comme ils l'entendaient les écoles confessionnelles (anglicanes, le plus souvent). Dans les écoles relevant de l'autorité directe des comités scolaires (= publiques), la loi maintenait l'instruction religieuse — mais sans la rendre obligatoire — et instaurait une « clause de conscience » pour les enseignants et les parents ²⁶. Il était convenu que l'enseignement religieux ne devait pas coïncider avec un dogme confessionnel particulier, mais rester *undenominational*, c'est-à-dire commun à tous les cultes. La neutralité de l'école publique n'était cependant pas entièrement assurée par ce dispositif, du moins au sens où l'entendait la Ligue qui souhaitait que l'instruction

religieuse soit strictement séparée de l'instruction ordinaire et qu'elle ne puisse être donnée dans les locaux scolaires qu'aux frais des diverses confessions et par leurs propres représentants.

La Ligue se mobilisa donc avec énergie au cours des années suivantes pour obtenir de nouvelles améliorations législatives. Mais elle ne parvint pas à faire supprimer la présence de l'enseignement religieux à l'école. Après le retour au pouvoir des conservateurs (1874), le gouvernement Disraëli, soucieux de désamorcer l'opposition libérale, fit voter en 1876 une nouvelle loi qui généralisait les comités scolaires ainsi que l'obligation et la gratuité. Par contre, la situation religieuse des écoles demeurait inchangée, voire aggravée par une augmentation des faveurs accordées aux écoles confessionnelles privées. C'est le moment que choisit la Ligue anglaise pour s'auto-dissoudre (en mars 1877), préférant transférer le reste de son œuvre sur le Parti libéral, et estimant qu'un progrès considérable avait déjà été atteint.

N'était-ce pas renoncer à se battre pour une sécularisation complète, ou du moins juger l'objectif hors de portée? Quoi qu'il en soit, il semble net ici que le cas de la Ligue anglaise illustre la réalité des pays protestants où la question religieuse ne constituait pas l'enjeu d'un conflit central, sur le plan scolaire comme sur les autres.

En Allemagne, la création d'une Ligue de l'enseignement en 1870-1871 — sous le nom de « Gesellschaft für Verbreitung von Volksbildung » (Société pour l'élargissement de la culture populaire) — n'avait pas pour but d'obtenir l'obligation scolaire, déjà largement réalisée avant l'unité du pays, mais de compléter celle-ci dans le domaine de l'éducation des adultes. Selon son premier manifeste, cette Ligue se reconnaissait dans toutes les structures qui poursuivaient, comme elle, « la diffusion des connaissances utiles et l'amour de la science », et était désireuse de rester à l'écart aussi bien de « l'esprit dogmatique de l'Eglise officielle » que de « l'esprit absolutiste de l'Etat »²⁷. Elle était présidée par Schulze-Delitzsch, homme politique progressiste et franc-maçon. Réclamant la sécularisation de l'enseignement, elle sembla pourtant, « se tenir complètement à l'écart des questions confessionnelles » au moment du *Kulturkampf*²⁸.

Elle ne comptait encore que 5 000 ou 6 000 adhérents vers 1875, répartis en comités locaux, mais sa puissance d'organisation lui permettait de rayonner bien au-delà, par l'intermédiaire de sociétés coopératives, associations ouvrières, loges maçonniques, sociétés de gymnastique, etc. avec lesquelles elle était en relation. Fondatrice d'écoles pour adultes et de bibliothèques populaires, elle consacra beaucoup d'énergie à organiser des conférences populaires dont l'audience faisait l'admiration de la Ligue belge :

Nos frères allemands travaillent dans un milieu plus favorable que le nôtre et s'adressent à un public qui sait mieux apprécier leurs efforts ; quand on songe à l'apathie de nos petites villes de province où les habitants se dérangent si difficilement pour venir écouter un discours, (...) nous devons envier ces petites villes allemandes où un conférencier est toujours certain de rencontrer un nombreux public intelligent et attentif (1874-1875, n° 2, pp. 97-98).

Admiration dont la portée était plus globale, du reste :

En Allemagne, c'est avec le peuple qu'on travaille contre l'ignorance du peuple, tandis que chez nous, comme en France d'ailleurs, on a la double tâche de convertir le peuple avant de travailler avec lui à sa rédemption, ou, si l'on veut, à sa réconciliation avec tout ce qui est au-dessus de lui et ce à quoi il peut et doit prétendre. L'Allemagne est un pays où tout le monde sait lire et écrire et où par conséquent les préventions injustes de l'ouvrier envers le bourgeois ne sauraient persister (1871-1872, n° 3, p. 93).

Pour les autres pays protestants (pays scandinaves, Suisse...), le *Bulletin* ne mentionne pas d'associations labellisées « Ligue de l'enseignement », bien qu'il signale de façon sporadique l'existence de sociétés avec lesquelles il a des contacts.

2. Dans l'Europe catholique méridionale et centrale, sur laquelle on peut être rapide, les Ligues n'ont connu à l'époque qu'une organisation velléitaire et inconsistante et une existence éphémère. Pourtant les conditions politiques n'y ont pas été toujours et partout défavorables. Dans l'Italie unifiée d'après 1870, le conflit avec le pape avait installé au pouvoir une bourgeoisie libérale et conduit à prendre des mesures de séparation entre l'Ecole et l'Eglise. L'Espagne a également connu en 1868 une révolution libérale qui a chassé du trône Isabelle II, sans être immédiatement suivie d'une période de totale réaction politique ; c'est dans la brèche ouverte que la Ligue espagnole a tenté d'apparaître, mais liée aux milieux républicains elle a sans doute subi le contre-coup de leur échec politique ²⁹. Au total les Ligues de ces régions, sur lesquelles le *Bulletin* belge ne publie que des informations fragmentaires, sont demeurées fragiles, et en proie à des mouvements centrifuges.

Le cas de l'Italie est typique, où l'on voit démarrer avant 1865 plusieurs embryons possibles d'une future Ligue de l'enseignement : une association pour la fondation d'asiles ruraux (= écoles maternelles), un mouvement en faveur des bibliothèques populaires, basé à Prato (autour d'Antonio Bruni) et à Milan (autour de Luigi Luzatti), suivis en 1867 d'une Ligue philanthropique et éducatrice de Trévise (Vénétie). L'année suivante, le *Bulletin* fait état de la fondation du cercle de Vérone, présidé par Angelo Garbini, qui semble porter désormais les espoirs de la Ligue italienne, et en 1870 de nouveaux cercles naissaient à Milan, Turin et Brescia. Parallèlement, une Ligue trentine avait démarré en 1868, dont le fondateur écrivait à Macé qu'il ne voulait pas que son mouvement soit confondu avec une Ligue Tyrolienne, car la région de Trente était rattachée de force au Tyrol autrichien ³⁰. Mais il ne semble y avoir eu aucune volonté fédératrice entre ces initiatives (au demeurant toutes limitées à l'Italie septentrionale et centrale), qui paraissent se dérouler en écho plus ou moins net aux péripéties de l'unité italienne. A partir de 1873 le *Bulletin* ne mentionne à nouveau comme cercle actif en Italie que le cercle de Vérone et celui de Bologne. Visiblement le mouvement avait reflué.

Dans l'Empire austro-hongrois, on peut signaler la création en 1869 à Graz d'une Ligue styrienne de l'enseignement qui soutint des écoles, répandit des brochures, organisa des conférences populaires. Forte d'entrée de jeu de 2 500 membres, elle était de tendance nettement libérale et voulait « le libre examen en opposition à la foi aveugle et ignorante soutenue par l'Eglise romaine, la liberté de conscience, la

sécularisation de l'enseignement, la culture morale »³¹. La même année était née à Prague une « Société pour la propagation des connaissances utiles », visiblement fondée par la minorité allemande de Bohême et à son seul profit puisque les statuts prévoyaient que la langue officielle de l'association était l'allemand et que toute proposition de changer cet article serait considérée comme une demande de dissolution ! Clause qui provoqua l'indignation de la Ligue belge :

Il nous paraît étrange qu'une association qui se donne pour tâche d'élever le niveau intellectuel des classes populaires commence par répudier l'idiome populaire, qui en Bohême doit être le tchèque, et non l'allemand. Notre Ligue s'est toujours efforcée de traiter les deux langues en usage en Belgique sur le pied de l'égalité la plus parfaite ; elle publie un bulletin français et un bulletin flamand, et donne ses conférences en français et en flamand suivant qu'elle s'adresse à la partie wallonne ou à la partie néerlandaise de nos populations³².

3. Enfin dans l'aire francophone le phénomène « Ligue » a eu davantage qu'ailleurs l'occasion de s'ancrer dans la réalité culturelle et politique et, on le sent déjà à divers signes, de se pérenniser. Cette caractéristique renvoie notamment à la conjonction d'une question religieuse massive et incontournable, liée à l'hégémonie catholique, et d'aspirations démocratiques et sociales fortes, incarnées en Belgique par les milieux du « jeune-libéralisme » (c'est-à-dire la fraction démocratique du Parti libéral) et en France par le « parti » républicain. La question de la laïcité était ici primordiale et ne pouvait être éludée.

La Ligue belge, qui comme on l'a dit, est partie la première, conservait en 1875 une forte avance institutionnelle et un degré d'organisation supérieur. Structurée en cercles locaux et en commissions de travail spécialisées, dotée d'un bulletin très nourri et d'assemblées générales régulières, réunissant l'élite des pédagogues modernistes du pays, elle était en mesure de répondre avec compétence à la plupart des questions soulevées par la réforme du système d'enseignement. La Ligue était acquise depuis l'origine au principe de la liberté de conscience, qui impliquait à ses yeux la rupture avec l'enseignement religieux confessionnel dans les écoles ouvertes à tous et placées sous la responsabilité des pouvoirs publics ; elle militait également pour l'obligation scolaire et la gratuité, ainsi que pour une rénovation en profondeur des méthodes pédagogiques. Ses activités étaient à la fois pratiques — avec, comme partout l'aide aux bibliothèques populaires et aux cours d'adultes — et programmatiques, avec l'élaboration collective d'une série de projets dont le plus important fut le « Projet d'organisation de l'enseignement populaire », définitivement adopté en juillet 1871 après plusieurs années de discussions. En outre, la Ligue considérait qu'elle devait avoir un rôle d'entraînement pour prouver que les transformations qu'elle préconisait étaient réalisables : c'est ce qui conduisit à la création en 1875 à Bruxelles de l'Ecole-Modèle, financée à la fois par la philanthropie libérale et les contributions militantes réunies par le « Denier des Ecoles ».

Sur le plan des attitudes, la Ligue belge était influencée par la culture politique anglo-saxonne. Elle concevait son action d'une manière plutôt « politique », au sens où il s'agissait de faire pression sur les partenaires libéraux pour relayer ses propositions et les traduire en lois ; à cet égard, elle avait d'ailleurs à gérer un peu les

mêmes problèmes que la Ligue anglaise, issue comme elle des rangs libéraux, mais qui incarnait une « radicalité » de principes passablement éloignée des calculs opportunistes du libéralisme gouvernemental. Cette activité de groupe de pression aura, au total, peu de résultats concrets en Belgique, sauf de manière partielle pendant la brève période du gouvernement Frère-Orban/Van Humbeeck (1878-1884).

D'autre part, dans son projet d'école lui-même, la Ligue subissait l'attraction des modèles décentralisateurs issus du monde anglo-saxon. Son projet de 1871 montrait un véritable engouement pour les « comités scolaires » élus, sortis tout droit de l'expérience anglaise (et américaine) des *school boards*, où elle voyait une forme exemplaire de gestion rapprochée, et une solution à la question des compétences très favorable à l'initiative privée. Cette option dut cependant se concilier avec la nécessité de reconnaître le rôle croissant des pouvoirs publics, ce qui entraîna des débats internes ³³.

Au total, l'essor de la Ligue belge vers 1875 présentait plusieurs points faibles, en dépit de la qualité de ses travaux. Il faut mentionner à nouveau son échec à peu près complet dans la partie flamande du pays, malgré la hardiesse de ses options initiales en faveur d'un bilinguisme généralisé, destinées autant à renforcer sa position chez les néerlandophones qu'à assurer une unité nationale plus harmonieuse « dans laquelle le pays serait moins soumis à l'influence des idées et des mœurs françaises » ³⁴. Très vite la méfiance s'installa avec les associations culturelles flamandes, qui refusèrent de collaborer ; l'introduction d'un enseignement bilingue à l'Ecole-Modèle rencontra les réticences de parents en majorité francophones et ne s'étendit guère. La Ligue devint donc rapidement une organisation presque uniquement francophone. A cela s'ajoute l'essoufflement apparent de la plupart des cercles. Il semble bien que la Ligue ait effectivement manqué de sève populaire et qu'elle eut du mal à effectuer une véritable percée dans la société belge des années 1870, restée très catholique, et dirigée à nouveau jusqu'en 1878 par un gouvernement catholique. Son recrutement n'a jamais frôlé les 20 000 adhérents espérés par Buls à l'origine ; tout au plus a-t-elle atteint 2 500 à 3 000 membres en moyenne de 1864 à 1872, selon J. Lory. Les pétitions qu'elle lança ou appuya en faveur de l'amélioration du sort des instituteurs primaires (en 1866) et de l'obligation scolaire (en 1870) ne recueillirent respectivement que 6 000 et 2 000 signatures.

La Ligue française présente à beaucoup d'égards une image inversée, mélangeant faible organisation et écho populaire croissant, grâce à quelques initiatives spectaculairement réussies.

Le temps de la « Ligue impalpable » ³⁵, qui correspondit globalement à la période, fut assurément complexe. Jusqu'en 1870, se juxtaposaient une Ligue des souscripteurs, c'est-à-dire des individus ayant répondu aux appels lancés par Macé à partir d'octobre-novembre 1866, et la Ligue des cercles qui commença dès 1867 par des créations locales. A la veille de la guerre, on comptait près de 18 000 souscripteurs et une soixantaine de cercles. Au cours de cette période aucune assemblée générale ne put être réunie, la seule coordination était assurée par la personne de Macé qui éditait un bulletin depuis Beblenheim et sillonnait régulièrement les régions françaises : la prudence exigeait la discrétion, celle-ci correspondait aussi au tempérament de Macé, fouriériste impénitent, méfiant à

l'égard de toute organisation centralisée. A l'époque la Ligue n'était donc guère qu'un label conféré à des pratiques diverses, condamnées à l'apolitisme apparent par le contexte de l'Empire.

A partir de 1871, le Cercle Parisien s'affirma comme embryon d'une « agence centrale », mais le projet d'organisation nationale de la Ligue fut freiné par le gouvernement de l'Ordre Moral, qui en 1873-1874 amena par sa politique répressive à une paralysie à peu près générale des activités des cercles, dont quelques-uns furent dissouts. Lorsque la situation politique permit un retour vers la lumière, ce fut tout naturellement vers le Cercle Parisien que se tournèrent les regards ; mais le premier congrès constitutif de la Ligue française ne put se réunir qu'en avril 1881, soit après la victoire définitive de la « République des républicains ». Jusque-là, la Ligue n'eut donc qu'une organisation plus ou moins virtuelle, elle ne put jamais devenir un groupe de pression capable d'infléchir la décision politique. Ceci ne l'empêcha pas de se transformer en un puissant mouvement d'opinion.

Elle le devint surtout grâce au succès de la pétition du « mouvement national du Sou contre l'ignorance », lancée par le Cercle parisien à l'automne 1871 en faveur de l'enseignement primaire. L'idée était dans l'air et, à la veille de la guerre, un Comité de la Ligue à Strasbourg avait déjà lancé une initiative semblable, relayant un projet du cercle du Havre ; un projet de loi du ministre Jules Simon en faveur de l'obligation scolaire allait dans le même sens. En juin 1872, plus de 900 000 signatures avaient été recueillies (et plus de 1 200 000 en ajoutant celles du Comité de Strasbourg). De ce jour, la Ligue française entrait dans la légende républicaine. Dix ans plus tard Paul Bert devait dire à Jean Macé, en associant la proclamation de la République de 1870 et la pétition : « Partout où existait une société de la Ligue, le parti républicain s'était trouvé organisé de lui-même ».

En outre les dernières listes de cette pétition ne réclamaient pas seulement l'enseignement obligatoire et gratuit mais aussi l'enseignement laïque. Cette idée fut reprise et amplifiée par le secrétaire général du Cercle parisien, Vauchez, à la fin de 1872, dans une *Enquête sur la laïcité* — le substantif faisant alors son entrée officielle dans le vocabulaire de la Ligue — adressée par l'intermédiaire des correspondants locaux du Cercle parisien à tous les membres des Conseils généraux et municipaux. Plusieurs fois interrompue et reprise à cause de l'Ordre moral, cette campagne, clôturée seulement en 1879, fut en fait la première à populariser largement en France (mais aussi en Europe) l'idée de laïcité : « Par laïcité, écrivait le secrétaire général du Cercle, Vauchez, dans sa lettre-circulaire du 4 novembre 1872, j'entends la science à l'école et l'instruction religieuse à l'Eglise, c'est-à-dire la neutralité de l'école publique subventionnée par l'Etat ou la commune. Les grands principes de liberté et de fraternité veulent que tous les hommes, qu'ils appartiennent au catholicisme, au judaïsme, ou à d'autres religions, puissent vivre en frères » ; bref, l'idéal laïque était « de voir tous les hommes oublier ce qui les divise pour ne considérer que ce qui les rapproche » et, pour cela, il fallait que « l'école devienne un terrain neutre où les convictions de chacun soient respectées par tous » ³⁶.

Macé n'était pas l'auteur de ces formules, et en 1879 il ne se ralliait encore que du bout des lèvres à la notion d'enseignement laïque, car, expliquait-il, « ce choix n'a pas été heureux » : « c'était neutre qu'il fallait dire, ou, selon l'expression anglaise

unsectarian, non sectaire, en dehors de tout rite particulier, de toute doctrine confessionnelle » ³⁷.

Formule qui invite à s'interroger pour finir sur une des sources possibles de la laïcité : la source anglo-saxonne et protestante.

5. La laïcité : une idée protestante en terre catholique ?

C'est pourtant moins du côté français que du côté belge qu'il convient de regarder pour confirmer cette intuition. A l'époque, et pour les raisons qu'on a dites, la réflexion idéologique était en effet bien plus substantielle dans la Ligue belge. Il faut du reste préciser que l'enjeu portait sur l'idée de laïcité, non sur le mot, car la Ligue belge préférerait parler de « sécularisation de l'enseignement », sans jamais pour ainsi dire utiliser le substantif laïcité ³⁸. Mais les deux termes étaient synonymes.

Sa réflexion me paraît originale moins par les enchaînements notionnels qu'elle provoque — la laïcité ou la sécularisation de l'Ecole apparaissant toujours en écho aux notions de liberté de conscience, d'incompétence spirituelle de l'Etat, de valorisation de la science et de la démarche scientifique — que par la méthode utilisée ; celle-ci combine positions de principe et examen de données empiriques portant sur de nombreux pays. Il fallait, en somme, pouvoir démontrer que la laïcité était en marche, qu'elle obéissait à une logique historique générale :

La sécularisation de l'enseignement est une conséquence logique de l'établissement d'un système d'éducation dont l'entretien est demandé à des contribuables appartenant à des confessions religieuses différentes ; il n'y a, dans ce cas, pas de milieu entre une organisation purement séculière et un système purement confessionnel ; tous les autres expédients ont échoué et les mesures de conciliation n'ont satisfait personne ³⁹.

La publication d'abondantes données législatives et réglementaires à l'échelle de plusieurs pays était au fondement de cette entreprise ⁴⁰, à laquelle pourra être comparée en France celle du *Dictionnaire de Pédagogie* dirigé par Ferdinand Buisson, quelques années plus tard.

Pour ce faire, la démarche allait consister d'abord à braquer le projecteur sur les pays ayant élaboré divers systèmes de conciliation, et à juger de leur évolution dans la durée. Ces pays étaient, pour l'essentiel, protestants. Il fallait donc opérer des distinctions à l'intérieur du monde protestant du point de vue de la législation et des pratiques, d'autre part rendre compte d'un certain nombre de débats d'opinion propres à des sociétés dominées culturellement par le protestantisme. La question se poserait ensuite de la transposition des acquis de ces expériences à des sociétés où le catholicisme était hégémonique. Reprenons ces étapes une à une.

1. En interprétant les résultats de la présentation faite par la Ligue belge, on peut distinguer en 1875 trois types de sociétés protestantes, sous l'angle de la sécularisation de l'enseignement.

Le premier cas de figure est celui où domine, en droit ou en fait, un modèle confessionnel : sociétés scandinaves fondées sur une tradition de luthéranisme d'Etat, Etats allemands où règne plus ou moins le pluriconfessionnalisme obligatoire. Dans tous ces cas l'instituteur est chargé de transmettre l'enseignement religieux

(confessionnel) aux enfants sous le double contrôle de l'Etat et des autorités religieuses. Toutefois, ce qui distingue ce scénario de la plupart des pays catholiques, c'est que le contrôle de l'autorité civile est malgré tout prééminent ⁴¹.

A ce premier type s'apparente aussi l'Angleterre, en dépit de l'ouverture (théorique) de la loi Forster vers un enseignement religieux *undenominational* :

La loi anglaise défend bien l'emploi, dans les écoles publiques, de tout catéchisme ou de tout formulaire religieux, mais elle laisse à l'instituteur, si le comité scolaire l'y autorise, la faculté de lire la Bible, en l'accompagnant ou non de commentaires ; elle permet aussi aux comités scolaires de payer l'écologie des enfants pauvres fréquentant les écoles confessionnelles. On comprend dès lors que la couleur religieuse de l'école dépendra du choix de l'instituteur, et comme celui-ci est nommé par le comité scolaire, les partisans des différentes confessions se livrent avec toute l'âpreté de sectaires à des joutes acharnées au sein de ces comités pour y faire prévaloir leurs opinions religieuses ; le temps se passe en discussions théologiques, l'enseignement ne s'organise pas et les bons effets qu'aurait pu produire la loi sont neutralisés ⁴².

Le second cas de figure, qui réalise de façon plus complète le modèle de l'enseignement religieux *undenominational*, est illustré par les exemples des Pays-Bas et des Etats-Unis. Ces deux pays présentent beaucoup d'affinités et font figure de pays-phares dans la voie d'une laïcité à la manière protestante. Ils combinent un niveau de développement remarquable des systèmes éducatifs associé à une notion de service public, une logique institutionnelle nettement séparatiste vis-à-vis des religions confessionnelles, et une religiosité diffuse imprégnant le système d'enseignement à la manière d'une « religion civile ».

Tel est l'esprit de la législation hollandaise qui s'affirme dès la loi de 1806 et qui est reprécisé dans le même sens, malgré l'opposition des protestants orthodoxes, par une loi de 1857. Cette législation conçoit l'école publique comme une école ouverte à tous sans distinction de cultes, et par conséquent respectueuses de toutes les croyances. Aussi l'enseignement dogmatique ne doit pas être donné par l'instituteur, mais par les diverses confessions et sous leur seule responsabilité, sans engager les pouvoirs publics : « à cet effet les locaux de l'école seront à la disposition des élèves en dehors des heures de classe ». Mais les instituteurs ne sont pas condamnés pour autant à l'abstention morale et religieuse : entre dans leurs attributions la préparation des élèves « à l'exercice de toutes les vertus sociales et chrétiennes ». Le christianisme n'est donc pas étranger à la morale scolaire, à condition de se borner à authentifier les habitus civiques et sociaux communs à tous ⁴³. Enfin la liberté d'enseignement proclamée par la Constitution de 1848 conduit à légitimer pleinement l'existence des écoles privées, mais celles-ci ne peuvent être aidées financièrement par les pouvoirs publics qu'à condition de rester ouvertes à tous, autrement dit de ne pas être confessionnelles.

Très proche est le système américain, où l'interdiction de financer des écoles privées confessionnelles découle de la Constitution, et où les différents Etats de l'Union et les pouvoirs locaux veillent à empêcher que le catéchisme des religions et des sectes religieuses soit diffusé dans les écoles publiques. Mais, dans l'immense majorité des cas, la lecture d'extraits de la Bible, sans notes ni ajouts, dans la version commune anglaise, est pratiquée par l'instituteur et considérée comme allant de soi.

Enfin, il existe un troisième cas de figure, qui pousse à son degré extrême l'idéal de l'école neutre, en interdisant ou en rendant purement facultative la lecture de la Bible. Ce type est fort minoritaire : on ne le rencontre guère qu'en Australie, dans quelques cantons suisses et quelques villes ou districts américains.

2. Visiblement il y a donc un débat entre le type II et le type III et le système de la « religion civile » à l'école donne lieu à des critiques au sein même des sociétés protestantes :

Jusqu'ici toutes les sectes protestantes avaient trouvé un moyen de conciliation dans leur vénération commune pour la Bible (...). Cependant, cela paraît trop ou trop peu aux libéraux anglais ou allemands ; ils trouvent que cette concession faite à l'esprit formaliste des croyants est illogique et ne doit satisfaire personne : qui peut considérer sérieusement la simple lecture d'un texte de la Bible comme constituant un enseignement religieux ? Cette lecture est encore une atteinte à la liberté de conscience des israélites, des catholiques et des libres penseurs ; car les premiers ont leur texte sacré à eux, les autres repoussent la lecture des écritures en langue vulgaire et les derniers n'y attachent aucune signification ⁴⁴.

Les objections à la religion civile sont donc nombreuses et les intérêts qu'elle heurte parfois contradictoires. Les moins croyants, les minorités religieuses, mais aussi les plus fermes partisans de l'orthodoxie religieuse peuvent avoir des griefs à formuler contre elle ; griefs qui iront en augmentant au fur et à mesure que les héritages historiques fondateurs de la religion civile seront bouleversés par des changements religieux, qu'il s'agisse de progrès de l'incroyance, d'aspirations à une plus grande égalité de la part des confessions minoritaires, ou de différentes formules de « réaffirmation » ou d'« authenticité » religieuse.

Or cette situation, en se radicalisant, semble conduire à deux solutions opposées.

La première, de type « néo-confessionnel », voudrait renforcer la composante dogmatique de l'enseignement religieux dispensé dans les écoles. Solution proche de celle des pays où l'Eglise catholique est en situation de dominer. Tel est le sens du slogan « des écoles avec la Bible » lancé avec une force croissante par les protestants orthodoxes hollandais. Et les revendications des minorités catholiques dans les pays protestants vont un peu partout dans le même sens ⁴⁵. Mais le besoin d'authenticité ainsi compris conduit alors nécessairement à revendiquer des écoles séparées par confessions, avec l'aide de l'Etat. La notion de service public, garante d'un espace commun à tous, disparaît.

C'est entre autres pour échapper à cet inconvénient que se présente l'alternative de la laïcité. La neutralité religieuse de l'école est « le seul système juste, car c'est le seul qui ne consacre pas un empiètement de l'Etat sur le domaine sacré de la conscience, et qui ne fasse pas de l'école le champ clos des querelles religieuses ». En outre, cette solution obéit à une logique d'engagement de la puissance publique, donc à une certaine idée du progrès collectif. Même des esprits très religieux s'y rallient, comme le révérend anglais James Fraser, auteur d'un rapport sur la situation de l'enseignement aux Etats-Unis : « Un système d'écoles soutenues par les taxes publiques doit, par suite d'une nécessité morale et logique, mener à une éducation purement séculière. Le maintien d'un système confessionnel serait impossible du

moment où l'école deviendrait la propriété de contribuables appartenant à toute espèce de confessions ».

En outre le révérend Fraser voit dans la laïcité une condition plus favorable à une transmission authentique de la foi en situation de pluralisme religieux, que celle qui s'effectue par l'école et qui donne peu de résultats ; il est en effet difficile en pratique, même dans le cas où existe une religion civile, de parvenir à énoncer un minimum de croyances communes à tous les cultes.

Telle est la position de tous ceux que le *Bulletin de la Ligue* nomme « les protestants intelligents ». Il paraît donc clair qu'une certaine idée de la laïcité scolaire a bel et bien été élaborée en contexte protestant. Mais restera-t-elle intacte en milieu catholique ?

3. Les avancées vers la sécularisation dans les sociétés protestantes demeurent, comme on l'a vu, tributaires d'un contexte de religiosité diffuse, même si elle tendent à dénoncer les insuffisances pratiques de la religion civile. Or en situation d'hégémonie catholique, comme c'est le cas en Belgique, l'idée même de religion civile semble devenir tout à fait inadmissible :

Quelle est la religion qui sera chargée de former l'atmosphère de l'Ecole ? Est-ce le catholicisme ? Est-ce le protestantisme ? Dans notre pays on professe au moins une demi-douzaine de religions ; toutes se contredisent. Quelle atmosphère formera-t-on dans ces conditions sans froisser aucune secte ? (...)

Le système américain, applicable aux pays protestants, ne l'est plus aux pays qui n'ont pas secoué le joug catholique ; la foi des Channing et des Parker est assez éclairée, assez épurée pour fournir une étape nouvelle à l'émancipation intellectuelle des peuples, celle de Rome y est impuissante ⁴⁶.

Le catholicisme, dans sa version ultramontaine surtout, est incompatible avec la science et le progrès. Et la sécularisation de l'enseignement ne saurait comporter de demi-mesure en tolérant par exemple la moindre présence du prêtre à l'école, comme c'est le cas dans l'école neutre des Pays-Bas, où le local scolaire est à la disposition des confessions en dehors des heures de classe : cette solution « préparerait à l'Etat une nouvelle humiliation et à l'Eglise un nouveau triomphe » car « c'est à titre d'autorité que le prêtre catholique entend être admis à l'école » ⁴⁷.

Cette question n'était cependant pas définitivement tranchée, on trouve d'ailleurs selon les moments des positions contradictoires là-dessus au sein de la Ligue belge ⁴⁸. On sait qu'en 1879, la loi Van Humbeeck, qui tenta de laïciser l'Ecole primaire en Belgique, proposa un compromis inspiré du modèle hollandais. Quant à Jules Ferry, il était personnellement favorable à une solution de ce genre.

Le débat n'était donc pas clos sur ce point, ainsi que sur d'autres dimensions de la « religiosité diffuse » à l'intérieur de la future Ecole laïque française, qui n'hésita pas à inscrire les « devoirs envers Dieu » dans son programme d'enseignement moral ! Dans cette perspective, on dira que les réflexions de la Ligue belge au milieu des années 1870 mettaient le doigt sur des tensions constitutives de la laïcité, dans sa phase de première émergence, tensions dont la dynamique des sociétés protestantes permet de comprendre certains enjeux. La laïcité scolaire a été inventée, en partie au moins, par radicalisation d'un modèle protestant en voie de déconfessionnalisation en

même temps que référé à une « religion civile ». Mais elle ne pouvait s'acclimater en terroir catholique que par une confrontation plus directe avec ce modèle de la religion civile : telle est, en substance, la leçon à retenir. Les Ligues de l'Enseignement de Belgique et de France, chacune à leur manière, ont su jouer dans cette affaire un rôle de filtre et de passerelle, qui ne doit pas être méconnu. Sans doute les contacts qu'elles avaient noués à l'échelon européen leur ont-ils facilité l'approche des réalités anglo-saxonnes. Toutefois, il n'a pas dépendu d'elles seulement que de tels projets laïcisateurs réussissent ou échouent !

Notes

* Pour l'histoire de la Ligue belge, voir notamment : Jacques LORY, *Libéralisme et instruction primaire 1842-1879. Introduction à l'étude de la lutte scolaire en Belgique*, Université de Louvain, 1979, 2 vol. (pp. 325-449) ; et l'ouvrage collectif : *Histoire de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente (1864-1989)*, Bruxelles, édité par la Ligue de l'Enseignement, 1990. Pour l'histoire de la Ligue française, voir notamment : Jean-Paul MARTIN, *La Ligue de l'Enseignement et la République des origines à 1914*, thèse d'histoire de l'Institut d'Etudes Politiques de Paris, 1992, 2 vol. dactylogr. ; Pierre-Emmanuel RAFFI, *Le temps des cercles : la Ligue de l'enseignement à Paris, 1866-1881*, Paris, Cahiers de la Ligue, 1993.

¹ Edouard PETIT, *Jean Macé, sa vie, son œuvre*, 1919, p. 219-297. L'ouvrage est posthume, l'auteur est décédé en 1917. Buls avait communiqué à Petit les lettres reçues de Macé. Ces lettres se trouvent probablement encore dans les archives de la Ligue belge, mais celles-ci étant inaccessibles au moment de la préparation de cette communication, je n'ai pu les consulter. Je m'appuie donc uniquement ici sur le texte imprimé.

² Je remercie Emile Poulat de m'avoir informé de l'existence de ce fonds, qui comprend plusieurs milliers de lettres d'interlocuteurs français et étrangers. La plupart sont datées des années 1861-1871, c'est-à-dire de la période fondatrice de la Ligue française, Macé les a reçues à Beblenheim. Les autres sont postérieures. Y figurent aussi quelques textes manuscrits de Macé ou des lettres qu'il envoyait à ses proches pendant ses tournées à travers la France ou l'Europe.

³ Il n'y a rien dans cet ouvrage et — à première vue — dans les autres papiers du fonds Goyau, pour indiquer comment celui-ci est entré en possession de la correspondance de Macé.

⁴ Lettre du 18 novembre 1868. Cité par Edouard PETIT, *Jean Macé, sa vie, son œuvre*, *op. cit.*, p. 260.

⁵ Cité par E. PETIT, *op. cit.*, p. 236.

⁶ Voir Eliane GUBIN et Patrick LEFÈVRE, « Obligation scolaire et société en Belgique au XIX^e siècle », *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. 63, 1985, n° 2 et 4, p. 324-376 et 731-782.

⁷ Voir le récit coloré dans G. GOYAU, *L'Idée de patrie et l'humanitarisme*, p. 73-79.

⁸ Rapport pour la Loge suisse « L'Alpina » ; texte cité par GOYAU, *op. cit.*, p. 170.

⁹ BLE, 1866-1867, n° 3, p. 75-76.

¹⁰ Rapport pour la Loge suisse « L'Alpina », cité par GOYAU, *op. cit.*, p. 171.

¹¹ A côté de la réussite de la Ligue française, la Ligue européenne est une préoccupation essentielle de Macé. Il y revient souvent dans ses courriers à Buls : « Je vous donne rendez-vous à la Ligue européenne et vous serre cordialement la main » (18 janvier 1867) ; « On y mettra le temps qu'il faudra mais nous l'aurons notre Ligue européenne » (8 mars 1867). (Après la tournée italienne de mars 1869) : « c'est une grosse besogne que je viens de me donner, mais si j'y réussis, nous aurons fait un pas vers notre Liguement européen » (11 avril 1869).

¹² Lettres citées par E. PETIT, *op. cit.*, p. 235-239 et 261-267.

¹³ G. GOYAU, *op. cit.*, p. 52-59.

¹⁴ Il est tout à fait clair que, dans cette affaire, si Macé trouve dangereuse la diplomatie impériale, il est attentif aussi au danger pangermaniste. Il écrit à Buls le 11 mai 1867 : « Comme leur Charlemagne est né à Paris, je ne vois pas trop où pourrait s'arrêter ce genre de prétention qui réclame le Luxembourg sous prétexte qu'il a fourni un empereur à l'Allemagne... ».

¹⁵ Cité par BLE, 1870-1871, n° 3, p. 120.

¹⁶ Une lettre de Buls dit bien jusqu'où a été poussée la complicité en la matière : « Je vous envoie l'épreuve d'une lettre que nous adressons à M. Dupanloup pour vous demander s'il vous convient d'en recevoir 200 ou 300 exemplaires afin que vous les placiez (...). Mais tout d'abord, il faudra que vous jugiez si cette pièce est susceptible de passer la frontière. S'il vous convenait mieux que nous fassions nous-même l'expédition, je vous prierais de m'indiquer les noms des personnes auxquelles vous jugez utile d'envoyer cette pièce » (18 juin 1868). Macé répondit : « Je me suis interdit jusqu'à nouvel ordre toute riposte pour mon compte personnel. Me faire le distributeur de celle-ci ne serait pas dans la ligne que je me suis tracée » (20 juin 1868) ; il précisera un mois plus tard : « Vous avez bien fait de parler ; je fais bien de me taire » (lettre à Buls, 20 juillet 1868 ; textes cités par E. PETIT, *op. cit.*, p. 258).

¹⁷ C'est là encore une formule employée par Buls dans une lettre du 8 juin 1866 ; il y évoque ce fantôme « qui nous poursuit sans cesse, nous autres Belges : nous nous croyons si désirables qu'à chaque instant nous craignons que notre puissant voisin n'étende son manteau impérial sur nous ».

¹⁸ Remarquons qu'en dépit de ce que pourrait laisser croire un raisonnement superficiel, cela n'allait pas forcément dans le sens de la subtile stratégie de Macé à ce moment précis. Celui-ci ne souhaitait sûrement pas abdiquer l'indépendance de la Ligue, mais à l'époque il n'aurait pas non plus refusé, si cela avait été indispensable à sa survie, le patronage d'une personnalité officielle. Il ne l'avait pas caché à Buls : « dites à vos amis qui attendent pour y entrer, la certitude de n'y voir aucun personnage officiel, que si, par hasard, cela devenait une condition d'existence, je n'hésiterais pas un quart de seconde et que je serais un grand niais si j'hésitais. Vous savez mieux que personne que les chefs réels dans ces sortes d'affaires, ce sont ceux qui font le travail » (3 janvier 1867).

¹⁹ Sur ce point, voir Eliane GUBIN, « La Ligue et la question linguistique », dans *Histoire de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente (1864-1989)*, *op. cit.*, p. 169-175.

²⁰ Pour l'identification des associations-sœurs et leur évolution, on s'appuie principalement sur le bulletin de la Ligue belge (rubrique « Extérieur » dans chaque numéro, et rapport moral annuel). L'étude en a été esquissée par Henk VAN DAELE, « Les associations-sœurs à l'étranger », dans *Histoire de la Ligue de l'Enseignement et de l'Education Permanente (1864-1989)*, *op. cit.*, p. 193-199.

²¹ Selon le mot de Guérout en 1870, cité par Jean DUBOIS, *Le vocabulaire politique et social en France de 1869 à 1872*, 1962, p. 335.

²² Voir l'article « Pays-Bas » du *Nouveau Dictionnaire de Pédagogie* de Buisson, 1911, p. 1520-1521.

²³ BLE, 1877-1878, n° 3, p. 187 ; 1878-1879, n° 5, pp. 250-254. Ce dernier numéro mentionne aussi la naissance à Utrecht, en 1875, d'une nouvelle société, la « Volksonderwijs », d'orientation identique à la « Tot Nut ». Elle semble avoir été constituée dans le cadre des discussions qui devaient aboutir à la loi d'août 1878, dont elle a approuvé l'orientation ; mais son existence semble dès lors menacée, car « aux yeux de certains de ses partisans, son mandat devrait être considéré comme terminé, du moment que l'école neutre avait triomphé de nouveau ». L'apparition d'une autre société, « Nederlandsch School verbond (?) », née en 1870, avec 8 000 membres et 100 comités, non pour créer de nouvelles écoles, mais pour encourager la fréquentation scolaire dans les écoles de tous types : publiques neutres, libérales ou confessionnelles, est signalée à Macé par un correspondant de Rotterdam (juin 1870) ; mais on n'en trouve pas trace dans le bulletin de la Ligue belge.

²⁴ Cité dans l'article « Ligue Nationale de l'Education » du *Dictionnaire de Pédagogie* de Buisson, 1^{re} édition (1878-1887), p. 1592.

²⁵ Joseph Chamberlain en était adhérent.

²⁶ Autrement dit, le droit pour les enseignants de ne pas dispenser cet enseignement et pour les parents de ne pas y envoyer leurs enfants.

²⁷ BLE, 1870-1871, n° 3, p. 117.

²⁸ BLE, 1874-1875, n° 2, p. 98.

²⁹ Le correspondant de Macé à Madrid, le Marseillais J. Daumas, lui annonce le 31 octobre 1868 que les dirigeants du parti républicain espagnol, qui espèrent bientôt proclamer la République, sont décidés à fonder la Ligue.

³⁰ Lettre d'Auguste Panizza, novembre 1868 : « Peut-on commencer une œuvre de régénération morale et intellectuelle avec un pays qui ne vous comprend pas ? qui est l'ennemi déclaré de toute liberté des cultes et de l'enseignement ? ».

³¹ BLE, 1872-1873, n° 3, p. 69.

³² BLE, 1869-1870, n° 4, p. 124.

³³ Voir J. LORY, *op. cit.*, p. 342-344 et 442-444.

³⁴ Cité par E. GUBIN, *op. cit.*, p. 172.

³⁵ J'ai développé cette thématique dans ma thèse, déjà citée (n. 1).

³⁶ BLE, 1876-77, n° 3, p. 179.

³⁷ La position de Macé consistait à prendre l'adjectif « laïque » ou « laïc » dans un sens strictement dérivé de son utilisation religieuse traditionnelle : laïc s'oppose alors à « clerc » (ou à « clérical »). Dans cette perspective, le mot lui paraissait insuffisant pour qualifier le contenu de l'enseignement : « même donnée par un laïque, disait-il, l'instruction de l'école appellera la réforme tant qu'on la fera empiéter sur le domaine de la conscience ».

³⁸ Celui-ci ne semble apparaître dans le bulletin qu'après 1876, sous l'influence probable de la Ligue française, et il n'est manié qu'avec parcimonie. Par contre les deux Ligues recourent abondamment aux expressions « neutralité de l'Ecole » ou « séparation de l'Eglise et de l'Ecole ».

³⁹ BLE, 1875-1876, n° 2, p. 41.

⁴⁰ Le document de synthèse intitulé « La sécularisation de l'enseignement » (BLE, 1875-1876, n° 2) a un volume de 65 pages ; il a été précédé de la publication intégrale de la législation scolaire comparée de trois pays : Belgique (loi de 1842), Pays-Bas (loi de 1857), France (loi de 1850 et 1867) (voir BLE 1867-1868, n° 5) ; et de celle de la loi autrichienne de 1869 (BLE, 1868-1869, n° 3). L'analyse s'appuie ici sur le premier document cité, qui est à la fois le plus complet par sa dimension internationale, et le plus intéressant par la place réservée aux commentaires.

⁴¹ A l'intérieur des pays catholiques, une volonté hégémonique sur l'école est imputée au clergé. Certaines exceptions sont pourtant mises en valeur comme l'Autriche, où la loi de 1869 subordonne l'enseignement religieux à l'organisation générale des écoles (BLE, 1875-1876, n° 2, p. 76).

⁴² BLE, 1875-1876, n° 2, p. 72.

⁴³ C'est pourquoi même les israélites peuvent y souscrire, comme le déclare un député juif d'Amsterdam dans le débat précédant le vote de la loi de 1857 : « comme ces mots n'expriment pas les dogmes chrétiens, mais les vertus chrétiennes, nous, israélites, pouvons les admettre, parce que tout homme, même non chrétien, doit avouer que les vertus chrétiennes sont les principes qui doivent guider l'homme dans sa vie, à quelque religion qu'il appartienne » (cité p. 90).

⁴⁴ BLE, 1875-1876, n° 2, p. 65.

⁴⁵ Sauf aux Pays-Bas où les catholiques ont voté la loi de 1857, préférant une école neutre à coloration chrétienne (qu'ils espèrent éventuellement influencer dans les contrées où ils sont les plus nombreux) à une école calviniste. Cette position est remarquée des ligueurs belges, qui y voient une exception à la règle générale : « L'alliance inusitée de la liberté et du catholicisme est pour les Pays-Bas, un avantage aussi grand qu'exceptionnel ; car partout où ce culte règne exclusivement, l'esprit de domination du clergé catholique se donne carrière... » (p. 92). A la date où interviennent ces remarques (1875), elles paraissent sous-estimer le retournement qui s'opère parmi le clergé et les catholiques néerlandais, en faveur d'une alliance avec le parti protestant orthodoxe, pour revendiquer des écoles confessionnelles séparées (voir notamment Roger AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, Paris, Bloud et Gay, 1952, p. 175-76).

⁴⁶ BLE, 1875-1876, n° 2, pp. 105 et 42-43.

⁴⁷ BLE, 1875-1876, n° 2, p. 105.

⁴⁸ Ainsi, cette déclaration de Tarlier, son premier président, à l'AG de 1867 : « Si la loi de 1842 était révisée, je suis convaincu que les leçons seraient distribuées de manière à faciliter au clergé l'enseignement du catéchisme, et qu'au besoin le local de l'école serait ouvert à cet enseignement » (cité par J. LORY, *op. cit.*, p. 339-340).

La Salette dans la théologie politique légitimiste

Jacques MARX

1. La Colline inspirée de la Renaissance catholique

L'apparition de la Vierge sur la montagne de La Salette, le 19 septembre 1846, est d'abord un événement d'intérêt local, inséré dans un cadre archaïque où la marque de l'Ancien Régime était encore très forte, sous le règne de Napoléon III ¹. Que disait, en effet, la Dame aux voyants, à Mélanie Calvat (15 ans) et Maximin Giraud (11 ans) ? Ceci, que nous transcrivons d'après la version en patois que nous donne Philippe Boutry :

Las nousas vendrent baufas et lous rasins purirent. Si se convertissent, las peïras, lous routsas serent de mountaneous de bla, las truffas serent ensemensas per las terras ².
(*Les noix deviendront mauvaises et les raisins pourriront, mais s'ils se convertissent, les pierres et les rochers seront des monceaux de blé, et les pommes de terre serontensemencées par les terres*).

Le contexte cumule donc les ingrédients habituels de la religion populaire. Le discours de la Vierge intervient dans le travail quotidien, et les menaces proférées ont pour horizon des calamités agricoles entraînant une situation de crise dans le monde rural, comme cela avait été le cas pour la maladie de la pomme de terre en 1845 ³. Peu de temps après, l'oïdium, première maladie de la vigne apparue en Angleterre, qui se répand dans toute l'Europe à partir de 1851, le pictin — maladie des chaumes — et la maladie des noix en Dauphiné en 1852 semblèrent apporter confirmation du message ⁴.

La forme prise par le message confirme ce statut : le premier récit de La Salette — la « relation Pra » du 20 septembre 1846, rédigée par le patron de la voyante — apparaît comme une *Lettre dictée par la Sainte Vierge à deux enfants sur la montagne de La Salette-Falavaux* ⁵ calquée sur le modèle des « Lettres tombées du ciel », dont la circulation est attestée, en Dauphiné comme dans toute la France, de la Révolution au milieu du XIX^e siècle, et qui portent généralement sur un élément central du discours de 1846 : l'observation du dimanche. « Péchés français » par excellence, il apparaît, à de nombreuses reprises, dans les mandements de M^{gr} Régnier, archevêque de Cambrai, en 1853, 1856, 1866... ⁶ Tout cela est bien connu, fait partie des strates

profondes d'une religion demeurée, dans bien des cas, « sauvage », au point qu'un des analystes critiques de ce genre de littérature, le P. Delehaye, a pu s'étonner de la pénétration dans les sphères « éclairées » de certains thèmes présents à La Salette ⁷, comme l'allusion, dans le message de la Vierge, à un élément stéréotypé : celui du bras alourdi, de la *main appesantie de mon fils*, dit la Mère de Dieu. Le cliché semble inscrit dans la longue durée de la tradition prophétique, puisqu'on le voit figurer dans une lettre — dont Voltaire se moque dans le *Dictionnaire philosophique* ⁸ — trouvée en 1771 sur l'autel paroissial de l'église de Paimpol ; et dans une autre, saisie en 1818 sur un colporteur originaire de la Meurthe, où apparaît l'expression : « (...) je *descendrai* mon bras sur eux... » ⁹. De plus, la Messagère ajoutait :

Je vous ai donné six jours pour travailler ; je me suis réservé le septième et on ne veut pas me l'accorder, c'est ça qui *appesantit tant la main de mon fils*... ¹⁰

Pour Delehaye, ce reproche placé dans la bouche de la Vierge plutôt que dans celle de son fils constituait bien la preuve que l'admonestation n'était en réalité qu'un décalque des lettres tombées du ciel : il faudra toute l'habileté des théologiens de La Salette pour se tirer de ce mauvais pas ¹¹.

Rien ne prédisposait par conséquent La Salette à devenir un site marial privilégié. D'autres pèlerinages consacrés à la Vierge étaient d'ailleurs nombreux dans le diocèse de Grenoble, comme celui de Notre-Dame de l'Osier (au sud-ouest de Moirans) et, surtout, dans le voisinage immédiat, Notre-Dame d'Esparron (dit « Notre-Dame des neiges ») ou encore Notre-Dame du Laus : au ^{xviii} siècle déjà, Benoîte Rencurel (1647-1718), une voyante simple et rude, y avait rencontré la Vierge ¹². Pourtant, La Salette est non seulement une apparition reconnue dans la série mariophanique française qui conduit de la rue du Bac (1830) à Pontmain (1871) ¹³, le siège d'une basilique et d'une association de pèlerins ¹⁴, mais elle est surtout, dans l'histoire culturelle du christianisme un lieu de convergence d'où émergent les plus grands noms de ce qu'on a appelé la « Renaissance catholique », entre 1880 et 1914 ¹⁵. Elle a exercé un extraordinaire pouvoir de fascination sur toute une classe d'esprits, marqués par une sensibilité exacerbée, au rang desquels se distingue d'abord Joris-Karl Huysmans. Il suffit de lire la relation de voyage dans laquelle le célèbre auteur de *La Cathédrale* (1898) évoque avec effroi sa traversée des gorges du Drac pour prendre la mesure de l'envoûtement subi lors de la découverte d'un lieu qui n'avait à première vue rien de très attractif. La désolation de l'alpage, au cœur du massif lunaire du Dévoluy, lui paraissait sans doute rébarbative — il parle d'une « pelade de la nature », d'une « lèpre des sites » malheureusement aggravée par un sanctuaire couleur moutarde offusquant sa sensibilité d'esthète ! — mais pourtant doté d'une qualité animique tout à fait particulière ¹⁶. Pour lui comme pour d'autres, La Salette est manifestement apparue, avec Lourdes, Vézelay ou Paray-le-Monial, comme un haut-lieu de la topographie mystique française. De ce point de vue, le site fut, en quelque sorte, *La Colline inspirée* de la Renaissance catholique, si l'on entend par là — comme cela semble avoir été le cas de Sion-Vaudémont pour Barrès — un point numineux, et même un réceptacle des fluides magnétiques ¹⁷. L'expression *montagne magnétique* n'est d'ailleurs pas dédaignée d'un des historiens de La Salette les plus souvent cités, pour désigner l'endroit privilégié où s'opère le vrai

miracle : celui du retour à Dieu des intellectuels ¹⁸. Au surplus, en plein ^{xx}^e siècle se sont trouvés des esprits intrépides pour situer la montagne sur la carte d'une véritable « géographie sacrée », au centre d'une immense croix dont le cœur serait Paray-le-Monial ; et les branches, d'une part La Salette-Dozulé (dans le Calvados, là même où une humble mère de famille reçut la vision du Christ glorieux, de 1972 à 1978) ; et d'autre part Fatima-Plock (révélation à sœur Faustine-Hélène Kowalska, de 1931 à 1938) ¹⁹. Bref, dans tout cela, on perçoit une réceptivité exacerbée, qui fut d'abord celle d'une pléiade de convertis — Stanislas Fumet a parlé de « Notre-Dame des convertis » en pensant à l'évolution personnelle de Huysmans, de Bloy, de Maritain, de Claudel, etc. ²⁰ — irrésistiblement attirés par les fragrances d'un catholicisme « illuminé », névrotique, réservé à une minorité d'élus. C'est en ce sens que Huysmans, inventeur du couple conceptuel La Salette-Lourdes, a cru possible de confronter à la Vierge pyrénéenne — la « Vierge pour tous » — l'inquiétante Vierge des Alpes — la « Vierge pour certains » ²¹. C'est en ce sens également que se trouve suggéré, dans une des rares études récentes sur le sujet, un mode de relation particulière avec le lieu, qui concernerait plutôt *l'affiliation* que *la participation*. En d'autres termes, si *l'on va* à Lourdes, par contre, *on est de* La Salette ²² ! A moins qu'on ne préfère découvrir dans les admonestations de *Celle qui pleure* quelque argument dirigé vers les orientations présentes d'une Eglise, qui ne serait plus

(...) « construite », mais détruite, conforme à ce que voyait la Vierge en larmes, veuve de son art, de sa doctrine, de son intelligence ²³.

Un coup d'œil jeté sur l'ensemble de cette littérature révèle en réalité une lecture de l'événement qui en fait un formidable cryptogramme, encombré de perspectives eschatologiques et messianiques dues évidemment en grande partie aux « Secrets » formant le discours d'escorte du message communiqué aux bergers. Léon Bloy, surtout, grand amateur d'exégèse figurative, monté pour la première fois au sanctuaire alpin en août 1879, huit jours après le couronnement de la Vierge célébré en grande pompe par un groupe d'évêques, crut déceler une merveille dans la topographie de l'apparition. Son décryptage du trajet suivi par la Dame foulant aux pieds l'éternel serpent ²⁴ — interprétation aventureuse de Gen. 3, 15 et complétée par une fumeuse allusion à la révolution de 1848 ²⁵ — reçut écho dans la littérature contre-révolutionnaire, puisque M^{gr} Baunard, par exemple, fusionne la même image avec celle de l'Eglise pour décrire « la femme couronnée d'étoiles mettant le pied sur le serpent de la Révolution impie et sanguinaire » ²⁶. Il s'agit d'un stéréotype de la théologie politique : dans la doctrine mariale de Chaminade — fondateur des Marianistes — par exemple, il existe une analogie entre la vocation contre-révolutionnaire de Marie et son intervention victorieuse dans la lutte contre les hérésies ²⁷.

En outre, se dégage encore un *sens politique*, qu'explicite Bloy quand, dans *Le Fils de Louis xvi*, il fait jouer à l'Apparition un rôle dans le schéma survivantiste. Après avoir évoqué le roi fantôme et l'infortune des lys, Bloy articule directement sur l'évocation de La Salette un développement mystico-politique qui concerne la France entière : cette dernière est le secret de Jésus ; c'est pour la fille aînée de son Eglise que le Christ a sué le sang, etc. ²⁸. L'écrivain réussit ainsi à ancrer dans la mentalité

collective l'impression que la conversion dont il s'agit dans le message a une portée collective ; que ce dont il s'agit, c'est du statut même de la France, dont s'inquiète un journaliste de *L'Univers* en 1894 :

Tout n'est pas accompli. Au milieu de ses fautes et de ses épreuves, la France a donné quelque signe de repentir et de piété. Elle avait été bien nommée la Vierge de la Réconciliation, la Messagère des Cieux envoyée sur les sommets de La Salette. Ses avertissements n'ont pas tous été perdus. Une portion du peuple français a prié, a fait pénitence, est revenue à Dieu, et ses mérites ont détourné une partie des prédictions de La Salette. Malgré tout, la France a survécu à ses fautes et à ses châtiments. Il dépend d'elle encore de se relever. Lourdes et Pontmain ont été pour la nation favorisée de nouveaux gages de miséricorde et de salut ²⁹.

Ce ton apocalyptique a marqué toute la littérature inspirée par le sujet, d'Emile Baumann, qui parlait de La Salette comme d'un

(...) Sinaï de nuages, foudroyé d'éclairs, et qui ne découvrira qu'au terme des siècles toute sa splendeur ³⁰,

à Jacques Madaule, qui y voyait l'annonce de la grande crise d'une société — la nôtre — repue et cynique, coupée de la masse des simples attachés à Dieu ³¹ ; de Paul Claudel identifiant les noix sèches, fruits durs et hermétiquement fermés, aux « têtes sans cervelle, aussi dures que les cailloux » de Berthelot et de Proudhon ³², à Louis Massignon. En ce qui concerne ce dernier, on notera que si, dans sa correspondance avec Claudel, le grand islamologue apparaît d'abord comme un converti dont les doutes devant certaines révélations spectaculaires le disputent à l'enthousiasme ³³ ; dans des textes plus tardifs, il prend du recul, et comprend mieux la signification de l'événement du point de vue de son ancrage socio-religieux. En particulier, il aperçoit qu'au-delà de certaines attentes légitimistes ³⁴, La Salette généra une véritable poussée sociale, qui mena sur la montagne, dans une sorte d'élan romantique, ceux qu'il appelle « (...) les dizaines de milliers d'évadés d'un système d'iniquité sociale » ³⁵. Il voit aussi, avec clarté, le manège de captation mis en place autour des voyants par les survivantistes, le déplacement du centre de gravité de toute l'affaire, de la Vierge vers les voyants — plus précisément la voyante, Mélanie Calvat, devenue « Vexillaire de la Passion », sorte de stigmatisée solitaire chargée d'assumer le message — et il conclut enfin sur une superbe formule qui circonscrit l'ensemble de la problématique :

La Salette reste le pèlerinage de prédilection pour tous ceux que le statut social de la Nation tourmente ³⁶.

Ce faisant, le fondateur de la *Revue des études islamiques*, correspondant de Charles de Foucauld et professeur au collège de France, souligne bien la perspective dans laquelle il convient de situer La Salette, comme épisode marquant de cette trame surnaturelle qui a produit, sous la Restauration, l'affaire Martin de Gallardon ³⁷ et la manifestation de la croix de Migné, étudiée par Claude Langlois ³⁸, en attendant Lourdes (1858) et Pontmain (1871).

Dans ce dernier cas, la filiation salettine reçut d'ailleurs une sorte de légitimation formelle. En effet, à Pontmain (dans la Mayenne, diocèse de Laval), le 17 janvier

1871, on vit se dérouler sous l'apparition un bandeau comportant une phrase écrite en lettres d'or :

Mais priez, mes enfants, Dieu vous exaucera en peu de temps. Mon fils se laisse toucher ³⁹.

Mais : le discours s'était interrompu depuis Lourdes. Voici qu'il se faisait à nouveau entendre. La conjonction de coordination lie la subordonnée à sa principale, Pontmain à La Salette, le pardon et les promesses de janvier 1871 (dix jours plus tard, l'armistice était signée), à la menace, puisqu'en septembre 1846, la Vierge pleurait et menaçait... Une des bonnes sœurs, qui se trouvait présente à Pontmain, eut l'idée d'entonner un chant :

Mère de l'espérance
Dont le nom est si doux,
Protégez notre France,
Priez, priez pour nous ⁴⁰ !

Le 19 septembre 1846 est donc un moment privilégié dans la vaste entreprise de culpabilisation centrée autour des thèmes du Péch, du Remords et de l'Expiation, qui anime toute la théologie politique française entre le 21 janvier 1793 et — disons — le maréchal Pétain. Le thème de la *France coupable* prend de plus en plus consistance à partir de 1830, au moment de la présentation de la médaille miraculeuse à Catherine Labouré, rue du Bac ⁴¹. Il se renforce sous la monarchie de juillet, comme le montrent les révélations dont est favorisée au Carmel de Tours, à partir de novembre 1843, sœur Marie de Saint-Pierre, une religieuse née à Rennes en 1816 et élevée dans une ambiance montfortaine ⁴², à qui le Christ déclara :

La face de la France est devenue hideuse aux yeux de mon Père (...); offrez-lui donc la Face de son fils ⁴³,

et il culmine en 1873 dans la Bible légitimiste qu'est le traité de Blanc de Saint-Bonnet sur *La Légimité*. Au chapitre III, qui étudie les causes des revers subis par la Nation, le théoricien traditionaliste affirme *expressis verbis* :

Le péché de la France est de s'être éloignée de son Dieu ⁴⁴.

C'est le fil rouge de ces avertissements adressés par le Ciel à la « fille aînée de l'Eglise » qu'on voudrait démêler ici. La communication de *secrets* relatifs aux destinées de la France n'a pas peu contribué à renforcer la charge idéologique d'un épisode appelé à rassembler l'opinion ultra-conservatrice, contre-révolutionnaire et légitimiste autour d'un prescrit, dirigé contre l'esprit moderne, la pactisation avec la République, et les erreurs du *Syllabus* — dont la publication à la suite de *Quanta Cura*, le 8 décembre 1864, célébrait en fait le dixième anniversaire de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception. Interprétées au départ comme l'expression du malaise social à la veille de la révolution de 1848, les prédictions de La Salette appartiennent d'abord à l'organisation d'un système de pensée rétrospectif qui prit en compte — non les élections rassurantes de 1846 ! — mais les inondations de la Loire, l'augmentation du prix du froment en 1847... et la corruption généralisée du régime, où l'assassinat de la duchesse de Praslin (18 août 1847) faisait figure de symbole ⁴⁵.

Ensuite, se constitua un champ de vision élargi, où l'on crut repérer aussi bien les malheurs de la Commune, que l'incendie du Bazar de la Charité (4 mai 1897), le tremblement de terre de la Martinique, l'explosion du navire de guerre *Liberté*, le tout sur fond de déchristianisation orchestrée par la franc-maçonnerie. La diffraction de l'événement fut donc considérable, et entraîna, bien entendu, la mise en place d'un système logique proposant un schéma interprétatif à double volet : prédictions particulières, et générales, centrées sur les malheurs de la France, en ce compris ceux de la Première Guerre Mondiale ⁴⁶ !

La position occupée par La Salette dans le champ religieux a toujours été équivoque, voire franchement contradictoire, en raison d'un certain nombre de distorsions, souvent aperçues par les écrivains de la Renaissance catholique sur le mode intuitif, mais dont on peut dégager les cohérences sur le plan de l'instrumentation de l'événement. Une de ces distorsions, très directement perceptible, concerne le comportement des voyants. A M^{re} Dupanloup, venu à La Salette par curiosité en juin 1848, Maximin, par exemple, ne donna pas une très haute idée de son rôle de voyant inspiré. On se rappellera que Dupanloup, dont l'étoile montait sur la France catholique, était alors un familier du cercle d'Albert du Boys, châtelain de la Combe-de-Lancey, dans l'Isère, où seront notamment mobilisées certaines compétences théologiques et juridiques en vue d'interpréter le *Syllabus* ⁴⁷. L'évêque relate son entrevue avec le berger dans une *lettre* restée célèbre, qui mettait en évidence la rusticité du garçon — peu compatible avec la majesté de la Médiatrice — et la stupidité de Mélanie, « (...) un être boudeur, maussade, stupidement silencieux ». Il n'en concluait pas moins que la grossièreté même des enfants constituait un argument en faveur d'une péripétie où il lui paraissait impossible de ne pas voir *le doigt de Dieu* ⁴⁸. En tout cas, l'évolution des voyants fut tout à fait *insatisfaisante* — pour reprendre l'expression d'un théologien moderne ⁴⁹. Comment ne pas s'indigner que Maximin fût absent à la messe le lendemain même de l'apparition ? Et quel embarras, lorsqu'il s'agit de justifier son regrettable penchant pour la dive bouteille ! Mais il faut dire que beaucoup de gens s'intéressaient à lui, l'enivraient, notamment dans l'espoir d'obtenir son secret ⁵⁰. Là aussi, l'hagiographie des voyants dut distinguer grâces sanctifiantes et charismes, en insistant sur le fait que le message n'était pas pour les bergers, mais pour nous ⁵¹.

Pour Mélanie, le problème est un peu différent. Sa vie durant, elle fut une errante, une instable, se déplaçant de couvent en couvent. D'abord postulante au couvent de la Providence à Corenc, elle ne s'attira pas la sympathie, et semblait « n'être pas à elle ». On la disait possédée. Elle se prétendait, en tout cas, *tourmentée par ses ouvriers* (ses démons) ⁵². On lui reprochait aussi ses tendances à la vanité, son « imagination enflée » ⁵³. Son séjour au Carmel de Darlington, en Angleterre, à partir de 1854, ressemble furieusement à une mise à l'écart. On la retrouve ensuite à Marseille, chez les Sœurs de la Compassion, dans les îles Ioniennes, à Céphalonique (1861), à Castellamare di Stabia, près de Naples (1867). C'est d'ailleurs là que vint s'entretenir avec elle du projet de fondation d'une Congrégation des Apôtres des derniers temps, M^{re} Amand-Joseph Fava, évêque de Grenoble en 1875, connu pour avoir fait de la lutte contre la franc-maçonnerie une idée fixe ⁵⁴. Le prélat se signala par un conflit avec l'Etat en 1879, à l'occasion de l'érection de l'église du pèlerinage au titre de

basilique mineure, pour laquelle il n'avait pas demandé l'autorisation du gouvernement ⁵⁵. Mélanie, quant à elle, poursuit ses pérégrinations, à nouveau à Marseille, en Italie, à Galatina, près de Lecce, à Messine, à Altamura, où elle est morte en 1904. Elle eut cependant des protecteurs importants, notamment en la personne de M^{re} Petagna, et du Bienheureux Annibale di Francia.

Mais la contestation, grandie à l'intérieur même de la sphère ecclésiastique, s'est surtout organisée autour de soupçons de nature politique. On considérera ici deux moments de crise, qui sont des moments d'intense fièvre légitimiste et présentent des parallélismes évidents résultant d'un contexte troublé rythmé par de perpétuels changements de régimes.

2. La Salette n° 1 : un complot légitimiste ?

Dès avril 1847, rôdait à Corps un certain Houzelot, marchand d'orfèvrerie religieuse résidant à Paris, qui abordait déjà avec les enfants la question des secrets ⁵⁶. Il finit par consigner les réponse de Maximin dans une lettre du 17 septembre 1850, qui fait allusion aux *crimes de la France*, mais laisse supposer que le voyant ne connaissait ni Louis XVIII ni Louis XVII, mais bien Louis-Philippe et Henri V ⁵⁷. Or, Houzelot se situe à l'articulation du champ religieux et politique. On le voit en contact avec le milieu mystique, où se distinguait particulièrement mère Alphonse-Marie Eppinger, dite « l'extatique de Niederbronn », qui appartient à un milieu légitimiste. Son biographe, l'abbé Claude-Ignace Busson, né en 1785, avait vu son père tomber victime de la Révolution en 1793. Après avoir été attaché à la maison du comte d'Artois, il avait suivi Charles X en exil et préparé à sa première communion la princesse Louise, sœur du comte de Chambord. C'est sur son témoignage que reposent les suggestions politiques contenues dans les vaticinations de l'extatique, qui prophétisa le retour des Bourbons de novembre 1847 à février 1848 ⁵⁸. Justement, mère Alphonse-Marie avait identifié, en janvier 1850, le malheureux orphelin du Temple en la personne d'une des grandes figures de la légende survivantiste, le baron de Richemont venu la visiter incognito, en présence de Houzelot ⁵⁹. Un prêtre de Niederbronn, l'abbé Lienhart, entreprit même le voyage de Frohsdorf pour alerter la duchesse d'Angoulême, qui resta de glace : ce n'était jamais que la 27^e ou 28^e annonce du genre...

Il est donc sûr qu'autour des voyants, très tôt, s'est constitué un véritable *réseau légitimiste*, où voisinaient exaltés mystiques, illuminés politiques... et malades mentaux. Dans le cercle de la comtesse d'Apchier — grande protectrice du baron, enfermée depuis la Révolution dans l'austère retraite du château de Vaurenard, et dont toute l'existence se racornissait « entre l'échafaud et le trône » ⁶⁰ — fréquentaient un M. de Leudeville, un de La Rochejacquelein, un vicomte de Bussièrre. Ce dernier apparaît aussi dans l'entourage de l'extatique ⁶¹, et le premier est l'auteur d'une des plus anciennes lettres centrée sur les secrets ⁶². Et l'on note encore, sur la sainte montagne, la présence d'un possédé ⁶³, d'un magnétiseur ⁶⁴, et de quelques enthousiastes, comme l'ingénieur François-Denjamin Dausse, ami de la marquise de Monteynard (née de Dreux-Brézé), qui avait autrefois rendu visite à Martin de Gallardon ⁶⁵. En vue d'arracher son secret à Maximin, on avait recours aux moyens les plus saugrenus : M^{re} Ullathorne, évêque de Birmingham, de passage à La Salette,

évoque même le mesmérisme (« ... *their mesmeric art* ») ⁶⁶. Tous voulaient des signes, et comme Houzelot n'avait pas réussi à faire parler Maximin en faveur de Louis xvii, on décida une expédition auprès de Jean-Marie Vianney, curé d'Ars, dont la réputation de sainteté remplissait la France catholique. Ce fut une catastrophe, puisqu'en présence du Saint, le berger finit par avouer qu'il n'avait rien vu à La Salette ⁶⁷ ! On ne se découragea pas pour si peu : quittant Ars pour Lyon, Maximin se vanta d'être le sauveur de la France dans une réunion légitimiste à l'Hôtel du Parc, place des Terreaux, avant d'être accueilli place Bellecour, chez la comtesse d'Apchier, où survint Richemont à l'improviste ⁶⁸.

Ces manigances semèrent évidemment le doute. Presque tous les évêques se déclarèrent hostiles, en particulier le cardinal de Bonald, le fils du célèbre philosophe traditionaliste, qui ne mâcha pas ses mots, dans une lettre-circulaire du 6 août 1852 :

Dans les temps de perturbations sociales, des esprits religieux, du reste, mais impatientes, voudraient, en quelque sorte, forcer Dieu à intervenir. La Providence est trop lente à leur gré à se manifester ⁶⁹.

Mais, à ce moment, l'apparition avait été sanctionnée positivement par M^{gr} Philibert de Bruillard (19 septembre 1851). Faut-il s'en étonner ? L'évêque, très âgé (il était né à Dijon en 1765) — qu'une légende tenait pour un fils illégitime de Louis xv — était l'incarnation même du prélat d'Ancien Régime. Ordonné prêtre en 1789, il avait été un de ceux qu'on appelait alors « les prêtres de la guillotine », avant de jouer un rôle dans la Congrégation et — selon un de ses biographes — aurait même, sur le passage de la charrette, envoyé l'absolution à la plus noble victime de la Convention ⁷⁰.

La suite est connue. Les voyants communiquèrent leurs secrets en juillet 1851 au souverain pontife, qui aurait conclu à un *mondo di stupidità* ⁷¹. La contestation ne s'arrêta pas, puisqu'un prêtre du diocèse de Grenoble, l'abbé Claude-Joseph Déléon (1797-1895), rédacteur de la feuille bonapartiste *L'Union dauphinoise*, publia en 1852-1853 sous le pseudonyme de Donnadieu, *La Salette Fallavaux (Fallax Vallis), ou la Vallée du Mensonge*, qui ramassait une série d'arguments contre l'apparition. Il formulait explicitement l'hypothèse d'un complot légitimiste et révélait le rôle trouble joué dans toute cette affaire par une certaine Constance de Saint-Ferréol de Lamerlière, une dévote exaltée et excentrique, soupçonnée d'avoir joué elle-même le rôle de la Vierge, et surnommée, pour cette raison, « la Bergère des Alpes ». L'opinion anticléricale aussi s'enflamma, et, dans sa thèse, Jean Maurain note que, à partir de janvier 1855, l'affaire devint un des principaux objets de la polémique menée dans la presse, tandis que le pouvoir politique exerçait un discret contrôle : en 1856, par exemple, un rapport du préfet de l'Isère, Bérard, identifie dans le plus ardent propagandiste de La Salette, l'abbé Rousselot ⁷², professeur de théologie au Grand Séminaire de Grenoble,

(...) un fou, un niais fanatique, le patron du miracle de La Salette ⁷³.

Un mot encore pour signaler que Lamerlière, défendue par le célèbre avocat républicain Jules Favre ⁷⁴, assigna Déléon en diffamation. Elle fut déboutée de sa plainte le 2 mai 1855, mais fit état de ses accointances avec l'autorité ecclésiastique. Sans elle, assurait-elle,

(...) le fait glorieux de La Salette ne passerait plus que pour une odieuse supercherie de l'évêché ⁷⁵.

Bruillard démissionna à la fin de 1852 et fut remplacé par un prélat plus libéral, M^{re} Ginouilhac ⁷⁶, qui chercha d'abord à imposer silence sur tout ceci. Mais, comme l'opposition continuait ⁷⁷, il finit par se prononcer à son tour en faveur de La Salette dans son *Instruction pastorale et mandement*, du 4 novembre 1854, tout en insistant sur la fragilisation psychologique de Maximin, dans un contexte d'extrême tension ⁷⁸. Pas de doute en ce qui concerne la conviction intime de l'évêque : dans une lettre au ministre de l'Instruction publique et des Cultes, il se montre convaincu de la manipulation opérée par les richemontistes, et relève même que, le pseudo-baron étant mort en 1853, on s'était convaincu parmi eux qu'il ressusciterait ⁷⁹. Il est donc clair que La Salette a servi de tremplin à l'expansion d'un ultra-royalisme dévot fixé sur l'idée survivantiste.

L'idée de capter les voyants n'est, à vrai dire, pas étonnante, si l'on songe qu'elle correspond à deux tendances légitimistes historiquement identifiées. En premier lieu, il faut signaler l'incontestable lien social du légitimisme avec la « démocratie paysanne », et l'on sait qu'il existe un « peuple légitimiste » comme il existe un peuple républicain ⁸⁰. L'invitation de Maximin dans les cercles aristocratiques où figurent des gens comme la comtesse d'Aphier est caractéristique d'un état d'esprit qui fait furieusement songer à cette attitude détectée par Christiane Marcilhacy, lorsqu'elle parle — à propos du diocèse d'Orléans — du souci des ruraux de *plaire au château* ⁸¹. Les accointances entre légitimistes et ruraux étaient étroites : lorsque Diesbach de Belleroche s'installe sur ses terres, juste après son mariage, en 1844, un délégué du village vient faire allégeance ⁸². Dans un tel contexte, comment s'étonner de l'intérêt pris à des prédictions concernant les calamités agricoles ? Un point important, encore, a été mis en évidence par Stéphane Rials à propos des apparitions mariales : la sensibilité des Légitimistes au rôle surnaturel de l'enfance, si manifeste dans l'amour porté au dauphin de France ⁸³. A La Salette, Maximin et Mélanie sont les héros d'une théophanie rurale, qui dit, dans un siècle de sécularisation, les droits imprescriptibles du divin.

En outre, 1830 avait ramené les hobereaux sur leurs terres, et leur fidélité irraisonnée à la tradition monarchique se double d'une composante provinciale, attentive à maintenir le lien avec la tradition orale des campagnes. André-Jean Tudesq a montré que l'aristocratie terrienne conservait un pouvoir social important dans les campagnes, et rejetait la politique de centralisation mise en place par la Monarchie de juillet ⁸⁴. Dans ce contexte, on voit déjà poindre, dans l'idéologie de La Salette, un thème appelé à recevoir — surtout après 1870 — de formidables développements : celui de la condamnation de Paris, de la Ville-Prostituée. Or, il est très intéressant d'observer que le motif de la Ville-coupable est déjà présent dans le texte de Houzelot (« ...j'ai presque la certitude qu'une partie du secret a rapport à Paris ») ⁸⁵, dans les *Lettres de l'exaltique* publiées par Busson ⁸⁶ et dans les vaticinations de Mélanie ⁸⁷. Blanc de Saint-Bonnet ne dira pas autre chose dans *La Légimité*, en 1873 :

Babylone est tombée, sa prostitution est renversée, le temps des lys est arrivé ⁸⁸.

Mais, en deuxième lieu, ce qu'il faut également mettre en évidence dans La Salette, c'est le présupposé du rôle du surnaturel dans la politique. Le centre de gravité de la perception collective est ici un *religieux d'abord* qui postule que tout est signe, sens. Dans le milieu qu'on vient d'évoquer, la conviction politique forme elle-même une religion ⁸⁹ et réexploite, à La Salette, de vieux mythes, comme celui du roi caché. Le lien entre La Salette et la conjoncture politique a donc des antécédents et il aura aussi des conséquents : lors de son arrestation à Rouen en 1809, un des prétendants, Jean-Marie Hervagault (1781-1812), avait sur lui un chapelet, une médaille de la Vierge et un livret consacré à l'*Histoire de Notre-Dame de Liesse*, pèlerinage traditionnel des rois de France ⁹⁰ ; et, en septembre 1943, un aventurier à demi fou, Léon Millet — dit « le roi blanc », qui s'était découvert descendant de Louis xvii — débarqua à la Salette avec drapeaux et bannières en tête, pour y prophétiser la rédemption nationale ⁹¹.

On en arrive ainsi au second temps de notre parcours : en effet, à mesure que l'espérance légitimiste s'est faite de plus en plus aléatoire, la perte de contact avec la réalité s'est accentuée, et, dès lors, le message de La Salette s'est dilué dans les péripéties d'une double dérive ; idéologique et sociologique, qui constitue ce qu'on peut appeler « La Salette n° 2 ».

3. La Salette n° 2 ou le péché de la France

Le deuxième temps de La Salette se déroule après 1870, dans le climat particulier qu'avaient nourri les événements dramatiques de la guerre, et qui débouchèrent sur une véritable mystique collective. Jamais la conjoncture miraculaire ne fut plus forte : après l'apparition de Pontmain, dans la Mayenne, en janvier 1871, prophéties, divinations, pronostications en tous genres déferlent sur la France ⁹², au point que M^{er} Dupanloup est obligé de lancer, en 1874, une *Lettre sur les prophéties contemporaines* ⁹³ recommandant la plus élémentaire prudence et rappelant les décisions prises au Concile de Paris, réuni en 1849 pour arrêter les progrès du vintrasisme, dont l'apogée a coïncidé avec la révolution de 1848, et qui tentait d'unir l'idée monarchique à l'attente spiritualiste. Le prophète de Tilly s'était d'ailleurs acoquiné avec l'autre prétendant le plus connu de l'époque, le fameux Karl-Wilhelm Naundorff, mort à Delft en 1845 ⁹⁴, et réussit, de ce fait, à inquiéter Louis-Philippe par ses prédictions relatives à l'avènement d'un « monarque fort » ⁹⁵. Pour Dupanloup, c'était aussi l'occasion de mentionner l'interdiction faite de propager des prédictions relatives à l'état de la société ou de l'Eglise, et de rappeler que le jugement épiscopal sur les faits surnaturels n'a pas valeur dogmatique ⁹⁶. Mais il est également probable que la condamnation était inspirée par le sentiment bien compris de l'inanité d'une politique millénariste, dans la perspective de l'objectif concret de l'union des droites.

Le flot de ces écrits, ici, devient raz-de-marée, au point de constituer un genre littéraire spécifique ⁹⁷, et l'on n'en fera pas l'inventaire — dressé ailleurs ⁹⁸ — sinon pour souligner, une fois de plus, la tonalité légitimiste d'une foule de textes prophétisant la venue du « Grand Monarque » ⁹⁹. Plus exactement, les espoirs légitimistes s'amenuisant, leurs auteurs — comme l'abbé J.-M. Curicque, par exemple, auteur des *Voix prophétiques* (1872) ¹⁰⁰ — se situent dans la mouvance

idéologique d'une sorte de néo-légitimisme, de plus en plus persuadé du rôle du surnaturel dans les sociétés humaines. L'abbé Henri Torné-Chavigny, dans un *Henri v prédit* de 1875, prophétise, lui aussi, le retour du Grand Monarque, en se fondant sur Nostradamus ¹⁰¹. Il fut reçu par le colonel baron de Charette de la Contrie, qui avait recueilli sur le champ de bataille de Patay la bannière blanche frappée du Sacré-Cœur, brodée par les Visitandines de Paray-le-Monial, ce qui en dit long sur l'environnement idéologique de ce type de littérature. On se rappellera en effet que Charette et Cazenove de Pradines — qui demanda à l'Assemblée de s'associer, lors de la pose de la première pierre de la basilique du Sacré-Cœur, à cet acte expiatoire — sont des descendants des chefs de la chouannerie : le second, par exemple, était le gendre du comte de Bouillé, député cheveu-léger de la Nièvre.

Et puis, « l'enfant du miracle », le comte de Chambord, n'accordait-il pas lui-même créance à des textes comme la prophétie d'Orval ¹⁰² ? Rappelons que cette pronostication, supposée de 1544 — mais qui est apocryphe, et semble avoir été recopiée par des émigrés français ¹⁰³ — était censée fournir la clef de l'avenir, depuis l'avènement de Napoléon jusqu'à la venue de l'Antéchrist. On y trouvait, dans le style fumeux caractéristique de ce genre d'écrits, des images énigmatiques, supposées viser les destinées de la France : ainsi, du *vieux sang de la Cape* (allusion aux Bourbons) ¹⁰⁴, de *la grande conspiration contre la fleur blanche* obligeant le *vieux sang de la cape* à quitter la grande ville où *grandissent les fils de Brutus* ¹⁰⁵, etc. Dans l'interprétation d'Albert de Bec, intitulée *Henri v (le Grand Monarque) restaurateur du trône et des gloires de la France et 80 ans de révolutions annoncées et jugées par les prophéties* (Lyon, F. Girard, 1871), le décryptage s'articule également sur des images politiques, comme celle du retour d'un *jeune prince* (p. 86, n. 115-116), expression singulière si l'on songe au comte de Chambord, alors âgé de 51 ans ! — mais il est vrai que, selon l'auteur, en matière de prophétie, la confusion des temps est presque une loi du genre... L'histoire de Henri V, abordée sous l'angle providentialiste, est un lieu commun de cette théologie politique : la naissance posthume du roi n'avait-elle pas été annoncée en rêve à la duchesse de Berry par saint Louis ¹⁰⁶ ? En tout état de cause, toute cette littérature révèle à suffisance la transformation du légitimisme en « idéologie de l'impossible ».

Le thème de la France coupable occupe dans cet écrit une place importante. Au chapitre iv, l'auteur évoque les prophéties de Marie Lataste, née dans les Landes en 1822. Elle fut favorisée de communications célestes à partir de 1839, entra au Sacré-Cœur à Paris en 1844, et fonda celui de Rennes avant de mourir à l'âge de 25 ans. Justement, Jésus-Christ lui parlait longuement de *la fille aînée de l'Eglise*, où sévissait malheureusement un « esprit de folle liberté ». Mais, surtout, la voyante s'entendait dire que si les coups du Père n'étaient pas tombés sur la France, c'est

(...) car ma Mère a un droit spécial sur la France qui lui est consacrée, et par ce droit elle arrête le bras courroucé de Dieu et répand sur ce pays qui lui est voué les bénédictions du ciel pour le faire croître dans le bien. C'est pourquoi je ne cesse d'avertir pour prévenir d'autres calamités (p. 140).

Or, à cet endroit, l'auteur apporte la glose : *les avertissements de La Salette entre autres* ¹⁰⁷. On saisit ici toute la différence qui sépare les restrictions de Dupanloup du

commentaire de Louis Veuillot, auteur d'un article sur La Salette intitulé « Créduité » et publié dans *L'Univers* du 4 avril 1874. Pour Veuillot, la niaiserie même des babillages débités sur la montagne a un fond de vérité, et même les supercheries révèlent la réalité fondamentale du XIX^e siècle en France : rien n'est à sa place, et le roi légitime n'est pas là... Rien d'étonnant, dès lors, si le journal *Le Français* du 20 juillet 1874 entreprit de dénoncer dans ces aberrations intransigeantes la politique illuminée des « extravagants d'extrême-droite » ¹⁰⁸.

C'est dans ce contexte que s'opère ce qu'on peut nommer *la dérive mélaniste*. Mélanie Calvat, comme on a vu, était douée d'une imagination enfiévrée. La première version de son secret, du 14 août 1853, indique déjà ces dispositions d'esprit, puisque la voyante lançait non seulement des invectives contre les prêtres, mais annonçait aussi la révolution pour 1863, la destruction de Paris et l'inondation de Marseille, la venue de l'Antéchrist, né d'une religieuse et d'un évêque ¹⁰⁹. La bergère n'en faisait apparemment qu'à sa tête : des bribes du secret commencèrent à circuler à partir de 1858, date à laquelle, selon les versions postérieures, la Vierge lui aurait permis de s'exprimer. Mais c'est après 1870 que ce mouvement de divulgation prend le plus d'ampleur et devient vraiment extravagant. En 1870, l'avocat grenoblois Claude-Régis Girard, chez qui l'ardeur mystique se mêle à l'objectif politique de la restauration des Bourbons ¹¹⁰, commence la divulgation à la faveur d'une correspondance avec la voyante elle-même. Mais les lettres trahissent une perte de contact grandissante avec la réalité, où l'on voit le message de 1846 se diluer complètement dans d'obscures visions des « temps mauvais ». Dans une autre version, le dérapage s'accroît encore : la pythonisse s'en prend à la duplicité de Napoléon III, qui se veut à la fois « empereur et pape » (sans doute vise-t-elle Vatican I) ; elle annonce la punition de l'Italie, la sortie des enfers de Lucifer et, pour couronner le tout, ajoute à ses menaces d'extraordinaires fantasmagories, parmi lesquelles la prédiction que des morts ressusciteront pour se transformer en esprits mauvais ayant pour mission de prêcher un contre-Evangile ¹¹¹ ! Même des adeptes convaincus de la réalité des prédictions contenues dans les secrets jugèrent que la mesure était comble, et l'on voit l'un d'entre eux — l'abbé Gilbert-Joseph-Emile Combe, un prêtre pourtant passionné de prophéties politico-religieuses ¹¹², auteur du *Grand coup, avec sa date probable. Etude sur le secret de La Salette* (1896) — prendre soin de spécifier que ce passage doit être marqué en caractères différents, pour indiquer qu'il s'agissait bien d'une *vision* de Mélanie, et non des paroles de la Vierge ¹¹³.

En 1881 enfin, la voyante, toujours préoccupée par le sort de la « malheureuse France », s'adressait à une descendante de Naundorff, qu'elle honorait du nom d'*Amélie de Bourbon*, et, après avoir demandé, pour abrégé le châiment divin, le retour de « la fleur de lys », elle ajoutait en *post scriptum* : « Vive Notre-Dame de La Salette ! » ¹¹⁴.

4. L'instrumentation ultramontaine

Le texte complet du *secret*, enfin, parut en 1879, avec l'imprimatur de M^{er} Zola, évêque de Lecce ¹¹⁵. A ce moment, Mélanie signe « Marie de la Croix, Victime de Jésus, née Mélanie Calvat, bergère de La Salette ». Ce détail est essentiel, car il concrétise une prise de parole. Pour celle que Julien Green appellera un jour « la

Sauve » des montagnes de l'Isère ¹¹⁶, M^{gr} Ginouilhac avait eu, dans son instruction pastorale du 4 novembre 1854, des mots très durs, constatant qu'elle s'était laissée gagner par « l'attachement à son propre sens », et il avait même refusé de l'admettre aux vœux annuels ¹¹⁷. En 1879, elle fait déjà figure de « sainte non canonisée », en attendant que Léon Bloy lui conférât ses titres. On la verra alors, sous la plume de son hagiographe, prêcher aux animaux dans la forêt : loups, renards, chamois, oiseaux, à l'exception du serpent... qui fut renvoyé ¹¹⁸ ! On peut estimer que la tradition légitimiste n'a pas été pour rien dans cette évolution. Elle déplace tout l'intérêt du message, de la Vierge, vers les voyants, qui appartiennent à l'humanité la plus commune. A La Salette, la distance sociale entre le christianisme des élites et celui des masses est abolie : la Vierge parle tantôt patois, et tantôt français. Elle dit : « Mon peuple... », et c'est du peuple de Dieu qu'il s'agit, celui qui laboure et charrue. La Salette fait voir *l'âme du peuple* en même temps qu'elle offre à la sensibilité populaire un spectacle qui ne peut qu'émouvoir les masses, par la suggestion de la solidarité confuse qui le lie, dans l'infortune, aux larmes de la Vierge. Le cas individuel de Mélanie, sa personnalité inassimilable, son irrationalisme débridé *dégorgent*, en quelque sorte, du vieux fonds eschatologique, présent depuis toujours dans la culture populaire.

Dernière distorsion, enfin, qui n'a pas manqué de laisser le théologien quelque peu décontenancé. La présence, sur la montagne, d'une Vierge qui menace et qui pleure, d'une Béatitude affligée, est une contradiction théologique. Claudel, notamment, mobilisa toutes les ressources de son art — au prix même de quelques contorsions spéculatives méritoires — en vue d'identifier la Perfection et la Douleur ¹¹⁹, tandis que Stanislas Fumet préférera, lui, chercher dans l'encyclique *Miserentissimus Redemptor* de Pie xi le cadre explicatif de cette vision béatifique troublée par un désespoir trop humain ¹²⁰. On notera au passage l'insistance sur la Douleur — un thème spécifiquement légitimiste — qu'un théologien contemporain met en relation avec le contexte social du temps : l'apparition eut en effet lieu au moment même de la célébration de la Fête de Notre-Dame des Sept Douleurs, le troisième dimanche de septembre, au moment où, ailleurs, retentissait l'hypocrite mot d'ordre pesant sur le peuple : « Enrichissez-vous » ¹²¹.

A son niveau, parlant de la France, la voyante tient aussi un double langage :

Je ne finirais pas si je voulais parcourir les abîmes où courait ma pauvre France (...)
Pauvre France! si tu savais ce qui t'est réservé ¹²² !

Elle est donc partagée, entre la menace et la pitié. Un système antinomique s'est formé, qu'avait très bien vu le R. P. Stern, lorsqu'il pose le problème : le mouvement spirituel auquel La Salette a donné lieu appartient-il à la *pastorale de la peur* — c'est-à-dire à cette entreprise de culpabilisation des consciences dans laquelle Jean Delumeau voyait un aspect de la remise au pas d'une société travaillée par le déchristianisation ¹²³, ou bien correspond-il plutôt à une extension de la piété sentimentale propre au christianisme populaire ¹²⁴ ? Dans le premier cas, on aurait affaire à une réactivation contre-révolutionnaire de la *Mater dolorosa* ; dans le second, d'une figure d'émancipation sociale.

Mais, surtout, les accointances de Mélanie avec la sphère cléricale ultramontaine — très méditerranéenne, puisque le lieu du discours, maintenant, ce n'est plus la France, mais la Sicile ou l'Italie méridionale — confirment les observations de Michel Lagrée sur la reprise en mains de la religion populaire par le clergé ultramontain. A La Salette, le triomphe du processus de remontée du discours populaire vers les élites ¹²⁵ atteint évidemment son paroxysme avec l'immense transhumance des pèlerinages, qui relance autour des sanctuaires mariaux les grands mouvements paniques d'autrefois.

A Pontmain, l'instrumentation de l'apparition fut l'œuvre des Oblats de Marie-Immaculée qui, appelés dans le diocèse de Laval par M^{gr} Wicart, tentèrent de faire de cet endroit un nouveau Lourdes ¹²⁶. A partir de La Salette, toute une bureaucratie se mit en place, usant entre autres des moyens modernes (les chemins de fer) adaptés au transport des personnes. Cette formidable mobilisation se fit sous la direction des Assomptionnistes et des Comités catholiques mis en place par le R. P. Emmanuel d'Alzon, un fils de notable légitimiste (son père, le vicomte Henri Daudé d'Alzon, établi au château de Lavagnac, était un des plus riches propriétaires du Languedoc), engagé en permanence dans une action de combat, qui prenait systématiquement l'allure d'une croisade contre le protestantisme, l'esprit de la révolution et les « sociétés secrètes » ¹²⁷. Il s'agissait, comme dit d'Alzon, pour l'Eglise

(...) [de prendre] possession du sol public et du grand air ¹²⁸ !

Le 18 août 1872, 700 pèlerins partis de Saint-Gervais rejoignirent donc le sanctuaire, via Ars : là, les attendaient 375 prêtres venus de toute la France, qui constituèrent le conseil général des pèlerinages. C'est là que fut créée la revue *Le Pèlerin*, dont la création concrétise les nouvelles options du père d'Alzon, qui entendait également investir l'espace de la presse en même temps que l'espace public. Aux yeux des libres-penseurs, comme Paul Parfait, par exemple, l'orientation politique des pèlerinages nationaux était patente. Des prières « sociales » sont recommandées par l'Association Notre-Dame de Salut, qui préconise une année de pénitences sous le nom de « sainte croisade d'expiation », et le *Pèlerin* rappelle la mission des nouveaux croisés :

Les pèlerins sont l'armée du peuple de Dieu, ils font le tour de Jéricho, c'est-à-dire de la cité de Satan, de la révolution, et, s'ils ont confiance, la cité s'écroulera d'elle-même ¹²⁹.

Tout un système d'articulation du politique et du religieux s'est donc mis en place. On ne peut l'ignorer quand on entend M^{gr} Pie s'exclamer, dans la cathédrale de Chartres, le 26 mai 1873, devant 14 évêques et 140 membres de l'Assemblée :

Quel est cet ébranlement subit qui prend les proportions d'un phénomène social ? (...) Tel est le cri de la France en détresse, qui attend un chef, qui appelle un maître, mais qui n'en a pas, et qui, sans alliance au-dehors, sans cohésion et sans force à l'intérieur, n'a d'espoir que dans le roi des cieux... ¹³⁰.

Le parallélisme entre La Salette n° 1 et La Salette n° 2 est donc éclairant, puisque la sphère cléricale relaie la sphère aristocratique dans la prise en charge de solidarités sociales confuses. Les comités catholiques eux-mêmes rassemblaient, autour des

thèmes de la France coupable, de la consécration de la « fille aînée de l'Eglise » au Sacré-Cœur, le ban et l'arrière-ban des « cheval-léger », paladins ultras et croisés de la contre-révolution : le baron de Belcastel, Joseph de la Bouillerie, Chesnelong, etc. et le peuple français ! Pour eux, sans doute, il s'agissait, conformément au vieux rêve légitimiste, de faire plébisciter le roi par le peuple.

Au centre rayonnant de cette croisade expiatoire, dont les échos se prolongeront encore jusqu'au maréchal Pétain, La Salette n'est donc pas seulement le point numineux d'une géographie sacrée, mais le haut-lieu, nostalgique par excellence, d'une *terre du remords*, d'où sourdait surtout — à l'image de cette fontaine dite miraculeuse jaillie sur les lieux — le refus de la modernité. C'est cette question, me semble-t-il, qui était posée sur la montagne. Elle ne tourmente heureusement plus les Français, dans les termes où elle se posait alors. Mais est-on sûr que notre modernité future sera exempte de tout remords ?

Notes

¹ Analyse dans Pierre BARRAL, *Le Département de l'Isère sous la III^e République, 1870-1940*, Paris, A. Colin, 1962 (« L'Ancien Régime agraire », p. 79-85), qui fait notamment le point sur la réception contrastée de l'apparition dans le milieu intellectuel et ecclésiastique ambiant.

² Philippe BOUTRY, « Les Mutations des croyances. », dans *Histoire de la France religieuse*, dir. Jacques LE GOFF et René RÉMOND, Paris, éd. du Seuil, t. 3, 1991, p. 501.

³ Un vaudeville parisien en fait le sujet d'une farce désopilante : *Les pommes de terre malades, revue de l'année 1845*, en trois actes, représentée au théâtre du Palais-Royal, le 20 décembre 1845. A l'acte premier, le personnage de Topinambour se lève et déclare : « Notre bien-aimé Pomme de terre n'est plus dans son assiette... Il vient d'être atteint par la terrible épidémie qui ravage cette année toutes les pommes de terre de l'Europe... » (p. 2).

⁴ Joseph GARAVEL, *Les Paysans de Morette. Un siècle de vie rurale dans une commune du Dauphiné*, Grenoble, Université de Grenoble, Faculté de Droit, 1946, note l'essor constant de la noyeraie après 1858 (p. 42, 58, 60-62). Les deux récoltes, des noyers et de la vigne, étaient simultanées, entraînant une forte occupation de la main-d'œuvre. L'auteur fait également état de la lutte constante menée par les cultivateurs contre les maladies de la vigne (p. 89). On remarquera que l'intervention de la Vierge dans le contexte vinicole se produit encore en 1873, à Saint-Bauzille-de-la-Sylve (Hérault). Voir Gérard CHOLVY, « Expressions et évolution du sentiment religieux populaire dans la France du XIX^e siècle au temps de la Restauration catholique (1801-1860) », dans *Actes du 99^e Congrès national des sociétés savantes, Besançon 1974 (Histoire moderne et contemporaine)*, 1, Paris, 1976, p. 282.

⁵ Jean STERN, *La Salette. Documents authentiques : dossier chronologique intégral*, Paris, Desclée De Brouwer-éd. du Cerf, 1980-1984 (désormais St.), doc. 1, 1, p. 47. Baptiste Pra, dit Caron (1819-1881), était le patron de Mélanie.

⁶ *Les Diocèses de Cambrai et de Lille*, dir. Pierre PIERRARD, Paris, Beauchesne, 1978 (Coll. Histoire des diocèses de France, 8), p. 250.

⁷ Le P. Hippolyte DELEHAYE, « Un exemplaire de la Lettre tombée du ciel », dans *Recherches de science religieuse. Mélanges de Grandmaison*, 1928, xviii, p. 164-169 (ici, p. 168). L'auteur fait notamment état d'un texte latin du XI^e siècle, en caractères wisigothiques, énumérant une série de sanctions ayant toutes trait au domaine agricole. Pour les documents anciens, voir aussi F. MACLER, « Correspondance épistolaire avec le ciel », dans *Revue des traditions populaires*, xx, 2-3, févr.-mars 1905, p. 65, n. 2. Pour l'époque moderne, Delehaye signale une copie d'une lettre miraculeuse écrite avec le sang de J.-C. [31 déc. 1798], qui circula dans le département de Jemappes, en Belgique (« Note sur la légende de la Lettre du Christ tombée du ciel », *Bulletin de l'Académie royale de Belgique. Classe des lettres*, 2, 1899, p. 171-213). En 1793, dans le sud-est de la France, le représentant Méaulle faisait rechercher les colporteurs propageant une de ces lettres, écrite de la main de Dieu en lettres d'or et rappelant les fidèles au culte catholique (Michel VOVELLE, *Religion et révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976, p. 273).

⁸ « (...) je vous avertis que si vous continuez à vivre dans le péché, et que je ne voie en vous ni remords ni contrition, ni une sincère et véritable confession et satisfaction, je vous ferai sentir la pesanteur de mon bras divin », lit-on à l'article « Superstition » du *Dictionnaire philosophique* (VOLTAIRE, *Œuvres complètes*, Paris, Garnier, 1879, p. 449).

⁹ St. 1 (Appendice), p. 386 (février 1818).

¹⁰ St. 1, p. 47 (doc. 1).

¹¹ Léon JAMBOIS, m. s., « Discours de la Vierge à La Salette et théologie », dans *L'Apparition de La Salette*, n° 1, sept. 1932, p. 16-22, qui répond sur deux points : 1. Il suffit de sous-entendre dit Jésus. 2. De toute façon, Marie prend part à la Rédemption, et elle forme avec le Messie « une seule personne mystique ». L'auteur cite Pie X, *Ad diem illum* (4 févr. 1904) : *Promerit nobis de congruo quae Christus de condigno* (« Tout ce que le Christ nous acquiert d'un mérite de condignité, Marie nous l'obtient d'un mérite de convenance »).

¹² Voir A. MARTEL, *Histoire du sanctuaire de Notre-Dame du Laus*, Gap, 1850 ; R. DE LABRIOLLE, *Benoîte la bergère de Notre-Dame du Laus*, St-Etienne-le-Laus, 1977. On trouvera une carte des pèlerinages mariaux de la région dans le volume *Le Diocèse de Grenoble*, dir. Bernard BLIGNY, Paris, Beauchesne (Coll. Histoire des diocèses de France, 12).

¹³ Sur cet ensemble, voir Claude SAVART, « Cent ans après : les apparitions mariales en France au XIX^e siècle, un ensemble ? », dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, 48 (1972), n° 190, p. 202-220.

¹⁴ Qui édite des ouvrages, et la revue *La Salette. Annales de Notre-Dame de La Salette*.

¹⁵ Sur ce mouvement, voir J. CALVET, *Le Renouveau catholique dans la littérature contemporaine*, Paris, F. Lanore, 1927 ; Elisabeth M. FRASER, *Le Renouveau religieux d'après le roman français de 1886 à 1914*, Paris, Les Belles Lettres, 1934 ; LOUIS CHAIGNE, *Anthologie de la renaissance catholique*, Paris, Ed. Alsatia, 1940 ; Gonzague TRUC, *Histoire de la littérature catholique contemporaine*, Tournai, Casterman, 1961 ; Richard GRIFFITHS, *Révolution à rebours. Le Renouveau catholique dans la littérature en France de 1870 à 1914*, Paris, Desclée De Brouwer, 1971.

¹⁶ Dans *La Cathédrale* (J.-K. HUYSMANS, *Œuvres complètes*, Paris, G. Crès, t. 14., 1930, p. 21). Sur Huysmans et La Salette, voir R. BALDICK, *La Vie de J.-K. Huysmans*, trad. M. THOMAS, Paris, Denoël,

1958, p. 223 et suivantes ; et l'introduction de P. COGNY et A. ARTINIAN à leur édition de *Là-Haut ou Notre-Dame de La Salette*, Tournai, Casterman, 1965.

¹⁷ Huysmans semble avoir conçu l'idée d'une puissance magnétique des lieux, comme le montre sa sensibilité à « l'âme des voûtes », dans un passage consacré à l'église Saint-Séverin. Elles conservent, dit-il, les « émanations » des « sanglots désespérés du Moyen Âge » (*En Route*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. III, p. 55). Le parallèle entre cette vision et le grand thème barrésien des « lieux inspirés » a été établi par Michel VIEGNE, *Le Milieu et l'individu dans la trilogie de Joris-Karl Huysmans*, Paris, Nizet, 1986, p. 79-81. Dans son édition critique de *La Colline inspirée*, Nancy, Berger-Levrault, 1962, p. 355, Joseph Barbier avance l'hypothèse d'une influence occultiste qui aurait pu s'exercer sur Barrès par son ami Stanislas de Guaita, et il cite un passage consacré à Lourdes : « Et j'ai compris une fois de plus qu'il est des sites qui favorisent notre émoi spirituel. Pourquoi n'y aurait-il pas dans les formes mêmes d'un pays des effluves et des efficaces qu'ailleurs nous ne trouvons pas ? ». Voir aussi J. BARBIER, *Les Sources de La Colline inspirée*, Nancy, Berger-Levrault, 1957, p. 45, qui mentionne l'intérêt de l'écrivain pour les manifestations du monde supra-sensible.

¹⁸ Le P. Jean JAQUEN, m. s., *La Grâce de La Salette au regard de l'Eglise*, Association des pèlerins de La Salette, 5^e éd., 1988, p. 271.

¹⁹ Henri DURRENBACH, « Géographie des Annonciations divines », dans *Atlantis*, n° 319, 1^{re} partie, mars-avril 1982, p. 209-244 ; Augustin BERGER, « Un cycle divin : les Apparitions mariales de Lourdes », n° 320, 2^e partie, mai-juin 1982, p. 285-308 ; R. MARLIÈRE et A. BERGER, « Les Signes de la Vierge. Concordances topographiques entre les apparitions mariales », p. 309-322. Ce métaphorisme inspiré ne date pas d'hier. Dans l'esprit d'un pèlerin de 1864, *toute la France* dessine un vouloir divin : « Hâtons-nous ; traversons cette antique Gaule dont la configuration n'a point été tracée sans dessein dans l'esprit de l'Eternel » (*Pèlerinage à La Salette. Exercices du Pèlerin*, par E. D. G., Tournai, Casterman, 1864, p. 11-12).

²⁰ Le P. HOSTACHY, *La Salette dans les Lettres françaises*, Grenoble, Ed. de La Revue des Alpes, 1945, p. 105. Sur la position de l'apparition dans la littérature catholique, voir J. MARX, « La Salette dans la littérature catholique des XIX^e et XX^e siècles », dans *Problèmes d'histoire des religions*, Bruxelles, 1991, t. 2 (*Apparitions et miracles*), p. 95-121.

²¹ « A La Salette où Elle s'est révélée dans un paysage navré, tout en larmes, Elle s'est attestée sans doute pour quelques-uns, plus particulièrement peut-être pour ces âmes, éprises de la douleur, pour les âmes mystiques aimant à revivre les souffrances de la Passion, à suivre, dans son déchirant chemin de croix, La Mère » (*La Cathédrale*, dans *Œuvres complètes*, op. cit., t. 14, I, p. 29).

²² François ANGELIER, « Les Ecrivains et La Salette. Huysmans, Bloy, Claudel », dans *Communio. Revue catholique internationale*, 1997, 4, p. 49-56.

²³ Dominique MILLET-GÉRARD, « Les Ecrivains et La Salette », dans *Catholica*, n° 54, hiver 1996-1997, p. 87.

²⁴ *Le Symbolisme de l'Apparition*, dans *Œuvres de Léon Bloy*, éd. J. PETIT, Paris, Mercure de France, t. 10., 1970, p. 19. Sur Bloy et La Salette, voir Joseph BOLLERY, *Léon Bloy*, Paris, A. Michel, 1947, I (*Origines, jeunesse et formation, 1846-1882*), p. 400-450 ; Pierre HERBIN, « Léon Bloy et La Salette », dans *La Vie spirituelle*, août-sept. 1946, p. 205-215 ; R. P. Jean STERN, « La Salette vue par Léon Bloy », dans *Cahiers de L'Herne* (n° spécial *Léon Bloy*), Paris, 1988, p. 161-170.

²⁵ *Ibid.*, p. 17. Sur les ambiguïtés d'une exégèse du rôle de Marie dans l'Ancien Testament et sur son implication objective dans la descendance d'Eve parmi les protagonistes de la lutte avec le serpent, voir René LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale*, 4^e éd., Paris, Lethielleux, 1959, p. 139 (Note-annexe I.).

²⁶ *Un siècle de l'Eglise de France, 1800-1900*, 3^e éd., Paris, Ch. Poussielgue, 1902, p. 236.

²⁷ « Toutes les hérésies, nous dit l'Eglise, ont incliné le front devant la Très Sainte Vierge, et peu à peu elle les a réduites au silence du néant. Or, aujourd'hui, la grande hérésie régnante est l'indifférence religieuse... » (cité par Henri LEBON, S. M., dans l'article « Chaminade » du *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, Beauchesne, 1953, II. col. 457-458).

²⁸ *Le Fils de Louis XVI*, dans *Œuvres de Léon Bloy*, éd. J. PETIT, Paris, Mercure de France, t. 5, 1966, p. 95.

²⁹ Arthur LOTH, *Le Miracle en France au dix-neuvième siècle*, Lille-Paris, Desclée De Brouwer et C^e (Société de Saint-Augustin), 1894, p. 163. Loth fait partie de l'entourage de *L'Œuvre des cercles*

catholiques d'ouvriers (Philippe LEVILLAIN, *Albert de Mun. Catholicisme français et catholicisme romain du Syllabus au Ralliement*, Rome, Ecole française de Rome, Palais Farnèse, 1983, p. 355).

³⁰ *Histoire des pèlerinages de la Sainte Vierge*, Paris, A. Michel, 1941, 2^e partie, p. 23.

³¹ J. MADAULE, « Cent ans après La Salette », dans *La Salette. Témoignages*, Paris, Bloud et Gay, 1946, p. 83.

³² Paul CLAUDEL, *Journal*, éd. F. VARILLON et J. PETIT, Paris, Gallimard (Coll. de La Pléiade), 1968, p. 926-928. L'écrivain évoque son pèlerinage, en autocar, sur les lieux mêmes, le 12 août 1930. L'orientation idéologique de la méthode de lecture ne fait pas de doute, comme le montre son étude « Du sens figuré de l'écriture », qui condamne la *manie littérale* du XIX^e siècle. Pour lui, cette dernière a le grand tort de remonter du bas vers le haut, de l'activité spontanée à la cause efficiente : « Ainsi, c'est la matière qui crée la forme, c'est l'ouvrier, d'après le marxisme, qui crée la valeur, c'est le besoin qui crée l'organe, c'est le *Zeitgeist* qui crée le poème, ce sont les circonstances qui créent le héros, c'est l'histoire qui se fait toute seule... » (*Introduction au « Livre de Ruth ». Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, p. 35).

³³ Voir les lettres 78 à 91, dans *Paul Claudel-Louis Massignon (1908-1914). Correspondance établie et annotée par Michel Malicet*, Paris, Desclée De Brouwer (Coll. Les grandes correspondances), p. 137-157.

³⁴ Ce point a été particulièrement mis en évidence par Guy HARPIGNY, *Islam et christianisme selon Louis Massignon*, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, 1981 (Coll. Homo religiosus, 6), p. 198-199. Dans une importante *annexe*, l'auteur souligne l'importance du secret de La Salette dans la pensée légitimiste, et souhaite qu'une étude de synthèse lui soit consacrée (p. 289-290).

³⁵ « Notre-Dame de La Salette », publié d'abord dans *Dieu vivant*, 1946, 7, et repris dans L. MASSIGNON, *Parole donnée*, Paris, Julliard, 1962 (Coll. Dossiers des lettres nouvelles), p. 168-182.

³⁶ *Ibid.*, p. 177.

³⁷ Sur les avertissements célestes de 1816, voir Philippe BOUTRY et Jacques NATIF, *Martin l'Archange*, Paris, Gallimard, 1985 (Coll. Connaissance de l'inconscient).

³⁸ Cl. LANGLOIS, « La conjoncture miraculaire à la fin de la Restauration. Migné, miracle oublié », dans *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. 49 (1973), 2., n° 194, p. 227-241. Voir aussi Claude GUILLET, *La Rumeur de Dieu. Apparitions, prophéties et miracles sous la Restauration*, Paris, Imago, 1994.

³⁹ Cité par Paul PARFART, *Le Dossier des pèlerinages. Suite de l'Arsenal de la dévotion*, Paris, M. Dreyfous, 4^e ed., s. d. (préface de 1877), p. 44.

⁴⁰ Cité par M^{re} Paul GUÉRIN, *Les petits Bollandistes. Vies des Saints de l'Ancien et du Nouveau Testament...*, Paris, Bloud et Barral, 1 (1880), p. 448.

⁴¹ R. LAURENTIN et P. ROCHE, C. M., *Catherine Labouré et la Médaille miraculeuse. Documents authentiques, 1830-1876*, Paris, Lienhart, 1976, p. 91, signalent l'interprétation qui fait de l'apparition l'annonce de la révolution de 1830.

⁴² Cl. GUILLET, *op. cit.*, p. 151.

⁴³ J. JAOUEN, *op. cit.*, p. 175.

⁴⁴ BLANC DE SAINT-BONNET, *La Légitimité*, Tournai, V^{re} H. Casterman, 1873, p. 9.

⁴⁵ Sur cette sombre affaire criminelle, voir Pierre DE LA GORCE, *Louis-Philippe, 1830-1848*, Paris, Plon, 1931, p. 377 et suivantes.

⁴⁶ Exemple-type de ce discours : la lecture plurielle du « secret » de La Salette, par le P. Louis CARLIER, dans *Petit mois de N.-D. de La Salette*, Grenoble, Impr. Notre-Dame, 1919, et dans *Histoire de l'Apparition de la Mère de Dieu sur la montagne de La Salette*, Lille-Paris-Bruxelles, Desclée De Brouwer-Beauchesne, Tournai, Missionnaires N.-D. de La Salette, 1926, n^{de} éd., p. 280.

⁴⁷ Jacques GADILLE, *Albert du Boÿs. Ses « Souvenirs du concile du Vatican, 1869-1870 ». L'intervention du gouvernement impérial à Vatican 1*, Louvain, Publications universitaires de Louvain, 1968 (Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 46), p. 28.

⁴⁸ St. II, p. 272-285 (doc. 427). La lettre de Dupanloup, adressée à Albert du Boÿs, a été publiée dans *L'Ami de la religion et du roi*, t. 141, n° 4758 (7 avril 1849).

⁴⁹ Herbert THURSTON, S. J., *Beauraing and Other Apparitions. An Account of Some Borderland Cases in the Psychology of Mysticism*, Londres, Burns Oates and Washbourne, 1944, p. 119.

⁵⁰ Le P. LOUIS CARLIER, m. s., *Histoire de l'Apparition de la Mère de Dieu sur la montagne de La Salette*, n^{de} éd., Lille, Desclée De Brouwer-Paris, Beauchesne-Tournai, Missionnaires de N.-D. de La Salette, 1926, p. 203.

⁵¹ A. VEILLARD, « La Grâce faite à Maximin et à Mélanie », dans *L'Apparition de La Salette*, n° 1, sept. 1932, p. 107-126.

⁵² Le P. L. CARLIER, m. s., *op. cit.*, p. 180.

⁵³ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁴ Comme on peut voir dans son livre *Le secret de la Franc-maçonnerie*, Lille, Société de Saint-Augustin, Desclée De Brouwer, 1885.

⁵⁵ *Le Diocèse de Grenoble*, *op. cit.*, p. 231.

⁵⁶ St. II, p. 28-36 (doc. 135). A la demande : « Si vous la voyiez de nouveau, que lui diriez-vous » ?, la réponse était : « Ah ! je lui demanderais ce qu'il faut faire pour convertir la France » (p. 31).

⁵⁷ St. III, p. 150 (doc. 620).

⁵⁸ Voir ses *Premières lettres sur l'extatique de Niederbronn et sur ses révélations*, Besançon, Impr. de Sainte-Agathe aîné, 1849-1850, et M^{re} L. CRISTIANI, *L'Extatique de Niederbronn. Elisabeth Eppinger ou Mère Alphonse-Marie Fondatrice des Sœurs du Très-Saint-Sauveur, 1814-1867*, Paris, Fayard, 1958, p. 88.

⁵⁹ Sur Claude Perrin (1786-1853), pseudo-baron de Richemont, fils d'un boucher de Lagnien, dans l'Ain, que Jean de La Varenne a décrit comme un intrigant s'insinuant dans une famille légitimiste résidant à Jersey (*Les Manants du roi. Leur drame*, Paris, Plon, La Palatine, 1938, p. 78-79), voir Jean DE BONNEFON, *Le Baron de Richemont, fils de Louis XVI*, Paris, L. Michaud, s. d. [1908]. La qualité d'adepte survivantiste de Houzelot est signalée par Marina GREY, *Enquête sur la mort de Louis XVII. Le prince et le savetier*, Paris, Perrin, 1988, p. 248. Houzelot avait même proposé une neuvaine à Notre-Dame de La Salette, pour obtenir que les yeux du pseudo-baron — devenus marrons à cause du choléra — redeviennent bleus, comme l'étaient ceux du dauphin !

⁶⁰ *Louis XVII. Souvenirs inédits de la comtesse d'Apchier*, Paris, Dorbon-Ainé, 1853, p. 140. L'auteur évoque e. a. un pèlerinage à La Salette (p. 248).

⁶¹ L. CRISTIANI, *op. cit.*, p. 80.

⁶² St. III, p. 320 (doc. 518, 17 mars 1849).

⁶³ Un certain Antoine Gay (St. III, p. 9, n. 11). Sur lui, voir Victor, C*** DE STENAY, *Le Diable apôtre par la possession d'Antoine Gay, de Lyon (1821-1871). Biographie et documents publiés par Victor de Stenay*, Paris-Lyon, Delhomme et Brigueot, 1894.

⁶⁴ Joseph Faure (1804-1873), installé sur la montagne depuis août 1850. Il finira sa carrière à l'hermitage de Notre-Dame d'Esparron. Voir St. II, p. 10, n. 17.

⁶⁵ St. III, p. 54, n. 40. DAUSSE est l'auteur d'*Un pèlerinage à La Salette au milieu d'août 1855*, Grenoble, A. Carus, 1855. Il fréquentait également La Combe (St. I, p. 278).

⁶⁶ *The Holy Mountain of La Salette. By a Pilgrim of the Year 1854*, Londres, Richardson and Son, 1854, p. 86.

⁶⁷ Sur cette entrevue, voir le long développement dans St. III, p. 10-15, mais aussi Francis TROCHU, *Le Curé d'Ars. Saint Jean-Marie-Baptiste Vianney, 1786-1859*, Lyon, E. Vitte, 1925, chap. XIII, p. 418-430, et Ph. BOUTRY, « Ars », dans Ph. BOUTRY et M. CINQUIN, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle. Ars et Paray-le-Monial*, Paris, Beauchesne, 1980, qui évoque l'échec, p. 76-77.

⁶⁸ St. III, p. 16.

⁶⁹ Cité par Paul BALLAGUY, « Histoire d'un miracle », *La Grande Revue*, 15 avril 1905, p. 125.

⁷⁰ Victor HOSTACHY, *La Galerie des portraits de La Salette*, Paris-Lille-Bruges, Desclée De Brouwer, 1931, qui conclut : « Est-il bien vrai qu'ainsi une goutte de sang de Louis XVI a rejailli sur l'abbé Philibert pour effacer le péché de ce même sang qui circulait dans ses veines ? » (p. 21). Les anticléricaux lui font jouer un rôle peu glorieux dans le miracle du Précieux Sang — qui n'aurait été que celui d'une religieuse — intervenu à Lyon au Couvent du bon Pasteur, en 1844. Voir *Le Miracle de La Salette, par François-Joseph* [François Tindemans], Bruxelles, A Cadot, 1855, p. 24-33.

⁷¹ St. III, p. 45.

⁷² Pierre-Joseph Rousselot (1785-1865), chanoine de la cathédrale de Grenoble, vicaire général honoraire, avait été nommé par Bruillard comme commissaire délégué pour l'enquête diocésaine, et porta lui-même les secrets au pape en juillet 1851, en compagnie de l'abbé Jean-Baptiste Gérin, surnommé le

« curé d'Ars de Grenoble » (voir *Le Diocèse de Grenoble*, op. cit., p. 209-210). De Rousselot, on note e. a. *La Vérité sur l'événement de La Salette* du 19 septembre 1846, Grenoble, Baratier-A. Carus, 1848 (St. II, p. 295, doc. 447).

⁷³ J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, F. Alcan, 1930, p. 165 et n. 1.

⁷⁴ Maurice RECLUS, *Jules Favre, 1809-1880. Essai de biographie historique et morale*, Paris, Hachette, 1912, p. 199-202, tente d'expliquer son attitude par son indépendance d'esprit et sa croyance au surnaturel. Toutefois, la consultation de sa plaidoirie, publiée sous le titre *Mémoire pour M^{re} Constance de Saint-Ferréol de Lamerlière* révèle plutôt un partisan de l'ordre moral, épouvanté par l'agitation républicaine dans le Dauphiné en 1848. Selon lui, Lamerlière n'avait fait que prendre la parole pour rappeler « (...) à ces esprits troublés les grands principes de tolérance, de devoir et de religion qui gouvernent et dominent les sociétés » (p. 200).

⁷⁵ P. BALLAGUY, op. cit., p. 125.

⁷⁶ Jacques-Marie-Achille Ginouilhac, né à Montpellier en 1806, ordonné prêtre en 1830, entré en fonctions à Grenoble le 7 mai 1853. Il était plutôt gallican, fréquentait La Combe, mais il défendit le Saint-Siège et répondit aux attaques de la presse contre le *Syllabus* dans sa *Lettre circulaire sur les accusations portées dans la presse contre l'encyclique du 8 décembre 1864 et le Syllabus*, Grenoble, 1865 (voir *Le Diocèse de Grenoble*, op. cit., p. 223).

⁷⁷ Lorsque parut une nouvelle brochure, *La Salette devant le pape, ou rationalisme et hérésie découlant du fait de La Salette. Suivie du Mémoire au pape, par plusieurs membres du clergé diocésain*, Grenoble, Impr. de E. Redon, 1854, pour laquelle Déléon s'était associé l'abbé Jean-Pierre Cartellier (1804-1865). Ce dernier a rédigé, en juillet 1854, un *Mémoire au pape* conservé aux Archives secrètes du Vatican (St., doc. 1217), qui confirmait le rôle des richemontistes dans l'instrumentation de l'apparition (St., III, p. 91, n. 33). Mais Cartellier a fait amende honorable et accepté sa condamnation en février 1855.

⁷⁸ St. III, p. 253 (doc. 1383).

⁷⁹ St. III, p. 228 (doc. 1198). Selon un pasteur de l'église évangélique de Charleroi, G. Poinso, Rousselot aurait composé le message à l'intention de Lamerlière (*La Vérité sur La Salette, ou les procédés de l'église de Rome pour faire des miracles, dévoilés par diverses tentatives malheureuses... réfutés par l'abbé François-Désiré DOYEN, La Salette vengée, ou réponses aux attaques les plus récentes contre l'apparition de la Sainte Vierge sur la montagne de La Salette. Lettres à M. Poinso... Namur, Impr. de M. Wesmael-Legros, 1857*).

⁸⁰ Jean-Marie MAYEUR, *Les débuts de la III^e République*, Paris, Ed. du Seuil, 1973, p. 17.

⁸¹ Christianne MARCILHACY, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de M^r Dupanloup, 1849-1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Paris, Plon, 1962, p. 400-401 (Coll. Histoire des mentalités).

⁸² Robert R. LOCKE, *French Legitimists and the Politics of Moral order in the Early Third Republic*, Princeton University Press, 1964, p. 66.

⁸³ Stéphane RIALS, « Contribution à l'étude de la sensibilité légitimiste: le chambordisme », *Mélanges offerts à Pierre Montané de la Roque*, Presses de l'Institut d'études politiques de Toulouse, 1986, t. 2, p. 633-646, ici, p. 640 ; et Id. *Le Légitimisme*, Paris, PUF, 1983, p. 114.

⁸⁴ André-Jean TUDESQ, *Les Grands notables en France, 1840-1849. Etude historique d'une psychologie sociale*, Paris, PUF, 1964, p. 145-146.

⁸⁵ St. III, p. 150 (doc. 620).

⁸⁶ Op. cit., I, p. 50 et 137.

⁸⁷ St. III, p. 6-7.

⁸⁸ Op. cit., p. 53.

⁸⁹ Selon la formule célèbre d'Alexandre ADHÉMAR, *Du parti légitimiste en France et de sa crise actuelle*, Paris, Dentu, 1843, p. 51. On s'en rend compte lorsqu'on constate qu'un gentilhomme angevin d'une grande rusticité, Joseph de la Bouillierie (1822-1894), élu député le 8 février 1871, n'a en rien le sentiment de devoir quelque chose au suffrage universel, mais croit au contraire tout devoir à la Providence, qui travaille pour la restauration monarchique (Philippe LEVILLAIN, « Un cheval-léger de 1871 à 1875 : Joseph de la Bouillierie », dans *Revue historique*, CCLVII, 1977, p. 81-122, ici, p. 88).

⁹⁰ Sur ce thème, voir Yves-Marie BERCÉ, *Le Roi caché. Souvenirs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1990, p. 450, n. 31.

⁹¹ Son équipée est relatée, avec celle de nombreux autres prétendants de la survivance, dans Raoul DE WARREN et Aymon DE LESTRANGE, *Les Prétendants au trône de France*, Paris, Ed. de L'Hermé, 1990, p. 285.

⁹² Sur le contexte, voir Jacques GADILLE, « Les effets du désastre national sur les représentations religieuses. La poussée ultramontaine, 1870-1875 », dans *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III^e République*, t. 1, chap. 2, p. 229-250.

⁹³ *Lettre de M^r l'évêque d'Orléans sur les prophéties contemporaines, avec l'opinion de plusieurs conciles, des docteurs de l'église et de N. S. le Pape*, Paris, C. Douniol, 1874. Voir J. GADILLE, *op. cit.*, t. 1, p. 230, n. 1.

⁹⁴ Chr. MARCILHACY, *op. cit.*, p. 107-108. Sur ces menées mystico-politiques, voir Hab. L. GRANGE, *Le Prophète de Tilly, Pierre-Michel-Elie-Eugène Vintras*, Paris, Société d'édition des gens de lettres, 1897, p. 29, et Raymond BARBEAU, *Un prophète luciférien. Léon Bloy*, Paris, Aubier-Montaigne, 1957, p. 53.

⁹⁵ Chr. MARCILHACY, *op. cit.*, p. 106 et suivantes.

⁹⁶ Jean-Marie MAYEUR, « M^r Dupanloup et Louis Veuillot devant les prophéties contemporaines en 1874 » dans, *Revue d'histoire de la spiritualité*, t. 48, 2, 1972, n° 190, p. 193-204, ici, p. 199.

⁹⁷ Ainsi que l'observe Paul VULLIAUD, *La fin du monde*, Paris, Payot, 1952, p. 176.

⁹⁸ Par Emile APPOLIS, « En marge du catholicisme contemporain. Millénaristes, cordiphores et naundorffistes autour du secret de La Salette », dans *Archives de sociologie des religions*, t. 14, juillet-déc. 1962, p. 103-122.

⁹⁹ Liste dans Herbert THURSTON, S. J., *The War and the Prophets. Notes on Certain Popular Predictions Current in this Latter Age*, Londres, Burns et Oates, 1915 (chap. 1, « Prophecy in 1870-1871 », p. 1-25).

¹⁰⁰ *Voix prophétiques, ou Signes, apparitions et prédictions... touchant les grands événements du XIX^e siècle et l'approche de la fin des temps*, Paris, V. Palmé, 1871.

¹⁰¹ Henri V prédit, ou résumé de l'« L'Histoire prédite et jugée par Nostradamus », des « Lettres du grand Prophète », des « Prophéties dites d'Olivarius et d'Orval interprétées par leur auteur Nostradamus », en un mot de tout le travail publié jusqu'à ce jour sur Nostradamus, Bruxelles, Impr. de Van Gompeltrion, 1875.

¹⁰² Jean-Marie MAYEUR, M^r Dupanloup, *op. cit.*, p. 200. Le prince aurait aussi accepté la constitution d'une commission chargée de décider de l'authenticité du cœur de l'enfant du Temple, qu'on voulait lui offrir (Marquis DE DREUX-BRÉZÉ, *Notes et souvenirs pour servir à l'histoire du parti royaliste, 1872-1883*, Paris, J. Dumoulin, 1902, p. 221).

¹⁰³ Selon Eric MURAISE, *Celui qui vient des ténèbres. Histoire et légende du Grand Monarque*, Paris, A. Michel, 1975, p. 53, le marquis de la Sudrie attesta en 1851, par acte notarié, avoir assisté à la lecture. Le même auteur établit un lien avec la légende et La Salette, p. 89. N. TILLIÈRE, *Histoire de l'Abbayé d'Orval*, 7^e éd., Editions d'Orval, 1967, p. 332, explique que, le 6 février 1848, M^r Rossat, évêque de Verdun, prévint tout l'épiscopat français que la prophétie était l'œuvre d'un de ses prêtres en aveux, l'abbé Napoléon Denis, curé de Breux.

¹⁰⁴ *Prophétie d'Orval. Prophétie de Saint Malachie*, s. l. n. d., 12 p. in-8°. Voir aussi M. JEANTIN, *Les Ruines et chroniques de l'abbaye d'Orval*, Paris, Jules Tardieu, 1857, p. 217-228.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁶ Sur ce providentialisme, voir Stéphane RIALS, « Légitimisme et catholicisme, 1830-1883 », dans *Révolution et contre-révolution au XIX^e siècle*, Paris, Albatros-DUC, 1987, p. 193-219. Le texte le plus caractéristique est sans doute celui d'Alfred NETTEMMENT, *Point de vue providentiel de l'histoire de Henri de Bourbon* (1840).

¹⁰⁷ P. 140, n. 237.

¹⁰⁸ J.-M. MAYEUR, M^r Dupanloup, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰⁹ St. III, p. 219-220 (doc. 1126).

¹¹⁰ Cl. SOETENS, notice dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, Letouzey et Ané, 1894, xx, col. 1477. Girard fut le fondateur de l'Œuvre catholique d'Orient et d'Occident (1863) et du périodique *La Terre sainte et les églises orientales* (1864), organe de propagande pour les pèlerinages en Terre sainte. Ses divulgations s'inspirent notamment des notes prises par Joseph Bossan, membre des missionnaires de Notre-Dame de La Salette. Voir, par exemple, *Les Secrets de la*

Salette. Détails sur ces mystérieuses révélations, par A. [Antoine Bossan], complétés et publiés par C. R. Girard, Grenoble, Impr. Allier, 1873 ; et *Les Révélations de la Salette confirmées et justifiées par celles de l'Écriture Sainte...* par C.-R. Girard, Grenoble, Impr. de Preudhomme, 1874.

¹¹¹ *Lettres à un ami sur le secret de la bergère de La Salette*, par l'abbé Félicien Bliard, Paris, Victor Palmé, 1873, p. 18.

¹¹² Mélanie séjourna, de mai 1899 à 1903, dans l'Allier (St. III, p. 132, n.76), auprès de l'auteur.

¹¹³ *Le Secret de Mélanie, bergère de La Salette, et la crise actuelle*, Rome, Jonquière et Dati-Paris, Vic et Amat, 1906, p. 105.

¹¹⁴ Lettre citée par Georges DE MANTEYER, *Les faux Louis XVII. Le roman de Naundorff et la vie de Carl Werg*, Paris, Librairie universitaire J. Gamber, 1926, II, p. 1024.

¹¹⁵ *L'Apparition de la Très sainte Vierge sur la montagne de La Salette, le 19 septembre 1846, publiée par la bergère de La Salette avec permission de l'ordinaire*, Lecce, G. Spacciante, 1879.

¹¹⁶ *Journal, 1943-1946*, Paris, Plon, 1946, p. 210.

¹¹⁷ St. III, p. 254 (doc. 1383).

¹¹⁸ Léon BLOY, *Vie de Mélanie, bergère de La Salette, écrite par elle-même en 1900. Son enfance, 1831-1846*, Paris, Mercure de France, 1912, p. 122.

¹¹⁹ « Hé quoi, on souffre donc dans le ciel ? Elle retient le bras de son Fils ! Hé quoi, n'est-il donc plus tout sachant et tout puissant ? — Toutes choses qu'une théologie guindée a de la peine à justifier, mais que le cœur comprend d'emblée » (Paul CLAUDEL, *Les Révélations de La Salette*, Paris, La Table ronde, 1947, p. 37).

¹²⁰ Voir V. HOSTACHY, *La Salette dans les Lettres française*, op. cit., p. 123. En effet, l'encyclique — qui est centrée sur le devoir d'expiation et la dévotion réparatrice — évoque un paradoxe similaire : « En sorte que ce cœur très saint, que blessent continuellement les péchés et l'ingratitude des hommes, nous avons à présent le pouvoir et le devoir de le consoler, si étonnante que la chose puisse paraître » (*Miserentissimus*, trad. et annotations de M^{re} PICARD, Louvain, Ed. Rex, Coll. Les grands documents pontificaux, p. 14).

¹²¹ J. JAOUEN, op. cit., p. 52. Sur la perception légitimiste, à l'aube de 1848, du contexte économique ambiant, voir Paul THUREAU-DANGIN, *Histoire de la monarchie de juillet*, Paris, Plon, 1892, VI, p. 54 et suivantes.

¹²² *Complément des secrets de La Salette et de leur importance ou Connaissance approfondie des paroles et des larmes de Marie*, par C.-R. Girard, Grenoble, Impr. de F. Allier, 1872, p. 88.

¹²³ St. II, p. 333-339. Voir aussi J. DELUMEAU, *Le Christianisme va-t-il mourir ?*, Paris, Hachette, 1977, p. 197.

¹²⁴ François Mauriac suggère l'alternative dans un passage significatif des *Pèlerins de Lourdes*, Paris, Plon, 1933 : « Avouez, dit Serge en riant, que vous en avez pour tous les goûts : à ceux qui ont la manie de se torturer, aux « doloristes », Paray-le-Monial et La Salette ! Aux autres, qui ont l'ambition de ne pas souffrir, et qui veulent échapper à leurs maux, en quelque sorte, magiquement, vous proposez Lourdes, Lisieux » (p. 47-49).

¹²⁵ « Religion populaire et populisme religieux au XIX^e siècle », dans *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, p. 157-177.

¹²⁶ Michel DENIS, *L'Eglise et la République en Mayenne, 1896-1906*, Rennes-Paris, Klincksieck, 1967, p. 42.

¹²⁷ Sur son activisme et ses réalisations, voir Jean MONVAL, *Les Assomptionnistes*, Paris, Grasset, 1939. Sur le mouvement des pèlerinages : Philippe BOUTRY et Michel CINQUIN, *Deux pèlerinages au XIX^e siècle*, op. cit.

¹²⁸ J. MONVAL, op. cit., p. 63.

¹²⁹ Paul PARFAIT, *Le dossier des pèlerinages*, op. cit., p. 328.

¹³⁰ Cité par le R. P. LECANUET, *L'Eglise de France sous la Troisième République*, n^{elle} éd., Paris, Alcan, 1931, p. 204-205.

La « Morale indépendante » sous le Second Empire (1865-1870)

Pierre OGNIER

L'appellation « Morale indépendante » recouvre trois choses emboîtées : une revue hebdomadaire qui a paru en France sous le Second Empire du 6 août 1865 au 31 juillet 1870 ; en deuxième lieu une école de pensée, formée par les philosophes et les publicistes qui écrivent dans la revue ; elle désigne enfin l'approche originale de la morale que cette école a laissée.

A l'origine, la création de la revue est une initiative clairement maçonnique, soigneusement préparée par trois maçons du Grand Orient de France ; l'initiateur est Alexandre Massol, ancien saint-simonien devenu l'ami de Proudhon et un de ses exécuteurs testamentaires. Participent à cette fondation Henri Brisson, jeune avocat, futur grand homme politique de la III^e République, et Caubet, qui devient le gérant de la revue. D'autres collaborateurs non-maçons constituent le noyau primitif des rédacteurs et collaborateurs : le philosophe néo-kantien Renouvier, Frédéric Morin, ex-professeur agrégé de philosophie, démissionnaire par refus de prestation de serment à l'empereur et Clarisse Coignet, femme d'industriel, convertie au protestantisme. Dès les premiers numéros, la « Morale indépendante »¹ donne connaissance à ses lecteurs de plusieurs adhésions à ses thèses : celles d'Etienne Vacherot et de Jules Barni, deux agrégés de philosophie également démissionnaires ; le premier a fait de la prison après la publication de son ouvrage *La Démocratie* ; le second, qui travaille à une traduction de Kant, s'est exilé à Genève où il enseigne. D'autres adhérents de la première heure : Louis Jourdan, journaliste au *Siècle*, Léon Brothier et enfin deux médecins aliénistes, les docteurs Guépin et Félix Voisin.

Cette revue hebdomadaire, imprimée sur huit pages et deux colonnes au texte serré, est publiée sous le régime du cautionnement. C'est le régime de la déclaration préalable auprès du préfet, assortie du dépôt d'une caution dont le montant varie en fonction du sujet traité. Celui qui déclare la M.I. est d'ordre philosophique et moral ; les sujets politiques et sociaux lui sont par conséquent interdits. Cette censure fait l'objet d'une mention explicite à la fin de chaque numéro et il arrive souvent que les rédacteurs s'auto-censurent au cours de leurs articles.

La naissance de la M.I. a été assez laborieuse, s'il faut en croire les mémoires de Juliette Adam ². En juillet 1865, un des habitués de son salon annonce « qu'on a enfin réuni les fonds nécessaires grâce à la Massolerie » (jeu de mots Massol/Maçonnerie). Dans un éditorial de juillet 1867, Brisson évoque « les longs et sérieux entretiens qui ont précédé la fondation de ce recueil ». Information confirmée par Pierre Larousse dans son *Grand Dictionnaire universel*, article *Morale*, qui indique que des « études collectives » sur la question morale ont été conduites, au cours des années 1862 et 1863, sous la présidence de Massol, au sein de la loge « La Renaissance par les émules d'Hiram ». L'origine franc-maçonne de la revue ne fait donc pas de doute. Cependant la fin de l'article ne semble pas d'une grande exactitude historique : la M.I. n'a pas succombé « par les effets de la monotonie », mais à cause de la guerre franco-prussienne. En outre l'attaque du P. Hyacinthe Loyson du haut de la chaire de Notre-Dame ne lui donna pas seulement « un regain de popularité », mais contribua à inscrire le journal dans le paysage intellectuel et religieux de cette époque.

Cet article comporte trois parties : la première présente la théorie de la morale indépendante telle qu'elle est proposée aux lecteurs dans le premier numéro et expose les développements qui vont l'enrichir par la suite. La deuxième montre la M.I. en débat avec les religions, catholicisme et protestantisme, et les philosophies de son temps, parmi lesquelles on sélectionnera les deux plus décisives, le spiritualisme et le positivisme. Elle se clôt par un développement sur ses relations avec la libre pensée et la franc-maçonnerie. La dernière partie isole un aspect particulier de la doctrine : celui de la nécessité affirmée d'une éducation morale *laïque* (à l'école ou ailleurs), conséquence obligée de l'avènement d'une morale indépendante des religions et des métaphysiques.

1. La doctrine et ses développements

1. La doctrine

La présentation de la doctrine peut s'appuyer sur le *Bulletin*, ou éditorial, de Massol qui ouvre le premier numéro. Ce texte expose de façon complète ce qui fait le cœur de la doctrine, ses sources, ses orientations philosophiques et scientifiques et les conséquences qu'elle peut générer à la fois pour l'état moral du pays et pour la question de l'éducation. Ce texte manifeste une certaine élaboration de la doctrine, signe évident d'une réflexion antérieure. En outre, il est dû à Massol qui apparaît bien comme le chef de cette école et qui en conservera jusqu'au bout le rôle de gardien, particulièrement dans ses bulletins. Ce texte-programme peut ainsi être décomposé en six points.

Le premier est la formulation d'un constat d'évidence : la loi morale transcende tous les cultes, religions, coutumes, philosophies ; elle est donc universelle et ne peut être dérivée par rapport à ce qu'elle dépasse. Mais ce constat doit produire sa justification : en effet, si la loi morale a ce caractère d'universalité, c'est qu'elle s'appuie sur un fait expérimental, un fait avéré et sensible à tous, le sentiment ou la perception intime par l'homme raisonnable de sa *liberté* et donc de sa responsabilité. Chacun se perçoit à la fois comme personne libre et comme conscience morale.

La base expérimentale « positive » étant posée, la doctrine peut maintenant enchaîner ses raisonnements. L'homme qui se perçoit comme personne libre et

responsable a, par là-même, le sentiment de sa *dignité*, définie comme le *respect* que l'homme se porte à lui-même en cette qualité. Cependant, ce respect de soi ne reste pas purement interne, il s'objective : en effet « l'homme en présence de l'homme » *exige* le respect pour sa personne, mais cette *exigibilité* est réciproque puisque l'autre homme le revendique aussi pour sa personne. De cette réciprocité découle le principe de l'*inviolabilité* de la personne humaine et de la conscience, en soi et en autrui. Ce respect de la personne définit la *justice* et ainsi sont mises en place les notions fondamentales du *droit* et du *devoir*. Pour Massol et les moralistes indépendants, le droit, défini comme respect exigé par et pour ma propre personne, est premier. Le devoir, comme respect exigible par et pour la personne d'autrui, vient en seconde position. Le devoir n'est donc que la face externe du droit qui est la base nourricière de la loi morale.

Le troisième point de cet article-programme, c'est l'affirmation centrale, qui donne son nom à la revue, de l'indépendance de la morale. En effet, cette loi du respect, ce droit et cette dignité de la personne et de la conscience, l'homme la possède « de son propre fonds ». Il est donc nécessaire de la dégager de ce qui lui est étranger et qui la dénature. L'indépendance de la morale doit être affirmée par rapport à deux « végétations étrangères » : d'une part les religions et leurs dogmes, à savoir, selon une expression souvent reprise, « l'idée religieuse ou théologique », d'autre part les métaphysiques, c'est-à-dire les systèmes philosophiques qui énoncent soit des hypothèses sur les questions d'origine et de fin, soit des jugements, positifs ou négatifs, sur l'essence de l'homme, sa liberté, son âme...

Des autres points esquissés par Massol, le quatrième constate la reconnaissance de dette de la M.I. à l'égard des « ancêtres », notamment les philosophes du XVIII^e siècle et particulièrement Kant, qui a posé les bases de la morale indépendante en dégageant son aspect rationnel. Mais deux événements fondateurs sont considérés comme décisifs, la Révolution française et la Déclaration des droits de l'homme. La M.I. trouve là sa source directe.

Pour mener à bien le projet de la morale indépendante, Massol propose deux « outils de travail » à la réflexion qui s'amorce : d'une part le criticisme, qui est l'approche philosophique issue du kantisme et qui est développé particulièrement par Renouvier. Le second c'est la science, seule méthode susceptible d'assurer une base solide à la morale et d'en évacuer les conceptions mystico-religieuses ou sentimentales qui l'encombrent.

Dernier point, l'énoncé des résultats attendus ou espérés de la réalisation du projet de morale indépendante. Ils sont situés à deux niveaux : d'abord celui de l'état général de la société française ; la promotion de la M.I. doit contribuer à « régénérer les mœurs » d'un pays où l'égoïsme et la corruption sont diagnostiqués comme massifs. L'autre résultat attendu, qui fera l'objet de la troisième partie de ce travail, est libellé de la façon suivante par Massol à la fin de son *Bulletin* : « fournir les bases d'une éducation vraiment solide ».

2. *Les développements de la doctrine*

Les bases de la M.I. telles qu'elles sont formulées dans le numéro inaugural ne varieront pas d'un pouce au cours de la vie du recueil. Elles feront l'objet de reprises

et de répétitions fréquentes, « au risque de fatiguer le lecteur », surtout sous la plume de Massol. L'impossibilité juridique faite au journal de franchir les limites fixées par le cautionnement est certainement une raison importante de cet aspect répétitif et quelquefois pesant. Cependant Massol pense que cet aspect a aussi des résultats positifs, car par ce moyen, « la morale indépendante a enfin acquis droit de cité » et « elle tend à être la seule base de tous les raisonnements et de toutes les réformes, et même, à remplacer l'idée religieuse dans la pratique pédagogique » ³.

Cela dit, sur de nombreux aspects, au fil des cinq années, la doctrine donne lieu à des analyses qui témoignent d'un regard nouveau sur l'histoire philosophico-politique ou sur l'actualité. L'école manifeste ainsi une certaine force d'analyse et une réelle pertinence d'interprétation. L'idée d'indépendance de la morale, enjeu fondamental de l'entreprise, implique préalablement l'idée de séparation par rapport aux systèmes religieux et métaphysiques. Opération souvent malaisée, tant l'imbrication de la morale et des religions est ancienne. Cette opération a un autre nom : la sécularisation. Selon Jules Barni, le but de d'Alembert et des philosophes du XVIII^e siècle, c'était déjà de « séculariser la morale, d'en faire une science indépendante » ⁴. Cette morale est souvent qualifiée de « laïque », au sens moderne et républicain du mot, comme l'écrit clairement Massol : « Ou tout doit devenir laïque, ou tout doit devenir religieux : l'économie est laïque, la science est laïque... La morale, le lien social doit être laïque » ⁵.

Mais l'indépendance de la morale induit en retour l'indépendance de la religion dans la sphère qui lui est propre, à savoir la sphère privée, celle du « for interne ». Cet égard porté à l'indépendance des religions, c'est, selon Massol, la Révolution française qui l'a inauguré par sa volonté « de les faire se respecter mutuellement, de leur accorder une égale protection tout en étant résolument décidée à les maintenir à leur place » ⁶. Ainsi les moralistes indépendants se refusent-ils à attaquer le sentiment religieux intérieur et repoussent, de la part de leurs adversaires catholiques, protestants ou déistes, toute accusation d'athéisme. Rendue à son indépendance, la morale ne nie aucunement l'idée religieuse, elle ne fait que déterminer le rôle et la place de celle-ci et « toutes les accusations devenues banales de matérialisme, d'athéisme, de panthéisme... » tombent naturellement ⁷.

Si on doit laisser l'idée religieuse se mouvoir librement dans le cercle qui lui est propre, la morale, quant à elle, se déploie dans la sphère sociale. Affirmation un peu surprenante à première vue, puisque le domaine premier de la morale est celui de la conscience individuelle ; mais ce que veut dire Massol, c'est que les valeurs appréhendées par la conscience humaine : liberté, droit, devoir, justice... sont directement fondatrices de l'ordre social. C'est pourquoi il ne cesse de répéter l'idée que la morale indépendante doit fournir les bases de la vie sociale, qu'elle est une « nécessité sociale », qu'elle fournit « la règle des rapports sociaux », et apporte les véritables solutions aux questions actuelles ; cela, ajoute Massol, « il nous serait facile de le démontrer, mais une force majeure nous défend de nous livrer à cette investigation » ⁸.

Dans cette fonction fondatrice de l'ordre social, la morale indépendante est amenée progressivement à remplacer, et la remplace déjà dans bien des cas, la religion. Celle-ci, c'est surtout la religion catholique qui est visée, se trouve ainsi

délégitimée socialement, ou, pour employer un autre verbe, désétablie. Cette analyse revient souvent dans les textes de Massol : autrefois, la religion contrôlait toutes les sphères de l'activité sociale ; la situation a changé depuis la Déclaration des droits de l'homme qui a proclamé « la morale indépendante de tout dogme, de tout culte... »⁹. La société devient de plus en plus laïque et « l'impuissance de l'idée religieuse à constituer l'unité morale est définitivement démontrée par l'expérience et par le raisonnement » : « le rôle de la théologie comme rectrice du mouvement social est fini »¹⁰. Dans cette perspective, le désir de l'équipe de rédaction de voir changer le statut du journal est compréhensible. Une démarche semble avoir été faite dans ce sens auprès des autorités à la fin de l'année 1868, mais en janvier 1869 la rédaction prévient ses lecteurs que la transformation du journal en feuille politique est encore une fois ajournée. Cette tentative, qui n'est pas unique, manifeste l'impatience des moralistes indépendants d'entrer dans l'arène politique où l'expression des idées est pourtant encore largement muselée par le pouvoir impérial même dans sa phase libérale.

Dans bien des articles et des textes de la M.I sont évoquées les sources, les filiations et les références revendiquées par l'école de pensée. Si quelques textes isolés voient dans Rabelais et Montaigne, au xvi^e siècle, Voltaire et Diderot au xviii^e, et même Stendhal, au xix^e, des précurseurs de la morale indépendante, la référence à Kant, « le philosophe immortel », est autrement massive. Cependant, très présente pendant les trois premières années, elle a tendance à s'estomper par la suite. Il est vrai que l'entreprise kantienne consistant à dissocier définitivement la science et la morale par rapport à la métaphysique et à la religion constitue à la fois un précédent indispensable et un modèle de pensée pour les moralistes indépendants. Pour eux, il est le premier à avoir fourni une base rationnelle à la morale. Cependant l'école, et notamment Massol, Morin et Coignet se séparent de lui sur la théorie des postulats de la raison pratique. A leurs yeux, « l'erreur de Kant », c'est d'avoir considéré la liberté comme un postulat de la raison, alors que le sentiment de la liberté est un fait fondateur. Par le système des postulats, Kant réintroduit en effet, outre la liberté, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, deux choses qui restent des hypothèses métaphysiques. Enfin ce philosophe pose le devoir comme fait premier, ce qui dénote une théologie subreptice. Pour Massol, le plus sévère du groupe, « Kant n'a fait que la théorie logique de la profession de foi du vicaire savoyard ».

La Révolution française et la Déclaration des droits constituent le véritable terreau philosophique et intellectuel de la M.I. Ces deux événements fondateurs ont régénéré aussi bien l'ordre moral que l'ordre social. Mais cette dette constamment réaffirmée n'empêche pas un regard critique. Pour la M.I., la Révolution a surtout opéré dans le domaine des idées et des principes, pas tellement dans les choses. Son acquis est resté théorique. Ainsi, dans la tourmente, les révolutionnaires « pressés d'en finir avec les anciens abus, se contentèrent de détruire le passé et ne songèrent que vers la fin à la question vitale de la société moderne, à ce qui en est l'âme, le principe moral ». Légèreté à l'égard de la morale, mais aussi, peut-être en conséquence, « intoxication religieuse » des partisans des principes révolutionnaires. En effet, écrit Massol, « si... on a cherché à envelopper de mysticisme les principes de 89, la cause en est à la réaction religieuse qui suivit nos orages révolutionnaires,

réaction que subirent à leur insu les plus ardents et les meilleurs défenseurs de ces mêmes principes. Tous rêvèrent synthèse religieuse nouvelle... ». Et de citer ceux qu'il appelle « les hommes de 1830 », notamment Saint-Simon, Pierre Leroux, Auguste Comte..., qui ont élaboré « divers systèmes socio-religieux » ¹¹.

Le criticisme et la méthode scientifique constituent pour Massol les deux orientations de travail de la M.I. Collaborateur de la première heure, Renouvier a souvent l'occasion d'y présenter ses analyses en matière de morale, mais aussi de religion. 1868 est une étape importante pour le développement de cette mouvance philosophique avec la création de *l'Année philosophique. Etudes critiques sur le mouvement des idées générales*, dont la M.I. reproduit de nombreux textes. Sa sortie éditoriale fait l'objet d'un article enthousiaste de Paul Glaize, paru d'abord dans son journal *La Gironde*. Cette nouvelle « école critique » travaille dans le même sens que la M.I., car « elle a son centre dans la morale et dans la morale même, son centre dans la liberté ». Glaize déclare adhérer pleinement à cette école « parce qu'il n'en est pas de plus capable de produire dans les esprits et dans les cœurs une révolution moralement plus nécessaire » ¹². Cette approche est nécessaire face aux moralistes utilitaires ou physiologistes, disciples, les uns d'Helvétius, les autres de Comte, comme Littré. La M.I. consacre aussi une analyse très fouillée, due à Clarisse Coignet, au maître-ouvrage de Renouvier, paru en 1869, *La science de la morale*. Cependant, signe de la liberté de recherche intellectuelle dans l'école, les positions néo-kantiennes de Renouvier n'y font pas l'unanimité : fidèle à sa ligne de pensée, Massol lui reproche d'avoir repris à son compte « l'erreur de Kant », en intégrant dans ses analyses morales le sentiment religieux et l'hypothèse d'une vie future. Pour le philosophe criticiste, le refus de celle-ci constituerait l'aveu définitif d'une antinomie entre la vertu et le bonheur laquelle serait de nature à affaiblir le sentiment de l'obligation.

L'autre orientation de travail de la M.I., c'est le projet d'édifier une morale scientifique. Les expressions de ce type, science morale, science de la morale..., sont très fréquentes au cours des deux premières années, bien plus rares par la suite. « La morale est une science, ayant comme les autres sciences ses principes, c'est-à-dire des faits irréductibles qui lui sont propres, et sa méthode, c'est-à-dire un ensemble de règles ayant pour objet la recherche du juste et du bien, du vrai moral » ¹³. Rien de surnaturel là-dedans, il s'agit tout simplement d'une discipline « à la fois rationnelle et expérimentale » ; comme dans toute discipline scientifique, spiritualisme, matérialisme, athéisme ou déisme n'y ont que faire. L'entreprise de la M.I. se situe bien dans une perspective criticiste, elle a même une visée épistémologique en affirmant l'autonomie de la morale et conséquemment la validité d'une démarche rationnelle et scientifique dans ce domaine.

Mais si la morale, pour cette école, a une base expérimentale certaine, quoique subjective, est-elle pour autant une science expérimentale ? Pour Léon Brothier, considérer la morale comme science, c'est la concevoir comme « un ensemble coordonné et systématique d'affirmations basées sur le raisonnement et sur l'observation » ¹⁴. En fait la position de la morale comme science, avancée par les moralistes indépendants renvoie bien davantage à la revendication de son caractère de démarche *rationnelle* qu'à son identification à une discipline relevant de l'expérience

scientifique. Dans un article de décembre 1866, Clarisse Coignet est très nette : « la morale n'est point une science expérimentale ». En effet, « si l'induction expérimentale est la méthode des sciences positives, la déduction logique sera celle de la science morale... qui se rapproche davantage de la mathématique que des autres sciences ». En réalité, selon Coignet, « les véritables adversaires de l'indépendance de la morale sont aujourd'hui ceux qui veulent l'asservir aux sciences naturelles... ». Le modèle de ces sciences « dures », la physique, la physiologie (car le mot biologie n'est pas encore d'usage courant), expérimentalement les plus rigoureuses, est clairement récusé. En effet la science morale ne concerne pas « l'ordre naturel », règne de la « liberté naturelle » prise dans l'enchaînement des causes/conséquences du déterminisme, mais « l'ordre moral », un ordre où la liberté, « fait-principe » fondamental, pose des fins, c'est-à-dire crée un nouvel ordre de phénomènes ¹⁵. L'hygiène, par exemple, ne peut être une morale, car le simple respect de ses prescriptions, s'il est conforme à l'ordre naturel, biologique, n'est pas nécessairement conforme à l'ordre moral car il peut n'être qu'un calcul égoïste ¹⁶.

La « régénération des mœurs » est, avec la rénovation de l'éducation, une retombée positive attendue des progrès de la morale indépendante. La corruption des mœurs, due à l'argent, au pouvoir, à l'égoïsme ambiant, fait, à certains moments, l'objet d'un discours sévère dans la M.I. Cette corruption, d'autant plus grave qu'« elle est descendue dans la masse » et qu'elle sévit à l'état « endémique », est due, selon Massol, « au désaccord qui se manifeste entre les théories émises et la conduite ». Pour remédier à cette situation, il est donc nécessaire que, par exemple, « le libre penseur (comme le catholique) le soit également non seulement en paroles, mais en actes ». Et sur ce point, précise-t-il, « les hommes du XVIII^e siècle ne doivent pas être en tout imités » ¹⁷. Pour Caubet, c'est tout simplement LA MORALE (en capitales d'imprimerie dans le texte) qui peut assurer « la domination des sociétés sagement harmonisées » et relever les consciences de leur « affaïssement » ¹⁸. Mais au-delà de cet objectif « conjoncturel », l'objectif ultime visé par la M.I. est celui d'une « unification humaine » par la morale, puisque l'idée théologique est désormais incapable de l'assurer. Grâce aux idées de droit, de justice et de liberté, « le globe, bientôt relié par le fer et l'électricité, ne fera plus alors qu'une seule et même patrie » (Massol).

2. La « Morale Indépendante » en débat avec les religions et les philosophies de son temps

Les éléments de la doctrine maintenant précisés dans leurs fondements, leurs références et leurs enrichissements successifs, la deuxième partie analyse, à travers quelques exemples, la lutte intellectuelle que la M.I. a conduite, dès son apparition, avec les religions et les philosophies de son temps. Si les moralistes indépendants ont décidé d'écarter de leurs recherches sur la morale toute spéculation métaphysico-philosophique ou religieuse, ils sont cependant amenés à se positionner par rapport à elle. Ils sont également conduits à répondre aux critiques, quelquefois vigoureusement argumentées, que leurs idées et analyses suscitent dans les Eglises, catholique et protestante, et chez les philosophes, notamment ceux de l'école spiritualiste. On verra

aussi comment ils se situent par rapport au positivisme duquel pourtant ils sont proches sur bien des points.

1. *Le débat avec l'Eglise catholique*

Selon Massol, le catholicisme c'est « la morale subordonnée au dogme » ou encore « la vassalité de la conscience et de la raison ». Très vite, la M.I. va voir ses thèses vigoureusement condamnées dans les mandements et lettres pastorales d'un certain nombre d'archevêques et d'évêques. L'idée même de concevoir une morale en dehors du christianisme et de Dieu est pour eux proprement inconcevable. Si des extraits des lettres épiscopales sont cités et commentés, notamment dans les bulletins, le débat avec l'Eglise catholique se noue de façon substantielle avec les conférences que donne à Notre-Dame de Paris le P. Hyacinthe Loyson à l'occasion de l'Avent, à partir du début du mois de décembre 1865. Dès la première, en effet, il aborde la question de la morale indépendante. Ces prédications seront scrupuleusement et précisément suivies ; Massol y assiste, « avec de nombreux amis »¹⁹ et propose aux lecteurs de larges extraits du texte. Celui-ci est repris « à la loupe », commenté, critiqué, éclairé par des informations reprises d'autres journaux. A n'en pas douter, ces conférences sont perçues comme un événement important par la M.I. Brisson pense même qu'« elles marqueront, nous osons le dire, l'un des moments les plus graves de l'histoire intellectuelle de ce siècle »²⁰. Très vite les moralistes indépendants affirment discerner deux discours dans les propos du célèbre prédicateur : il y a certes celui du prêtre, opposé théologiquement à la doctrine et qui y voit, comme les autres dignitaires ecclésiastiques, une forme moderne d'athéisme ; mais ils démêlent aussi le discours de l'homme de bon sens et de raison qui accepte l'idée d'une morale indépendante, autre nom, finalement de cette morale naturelle admise par l'Eglise. Et la justesse de ce second discours surprend un peu les rédacteurs de la M.I. : « ...le gros de notre thèse a été présenté avec une vigueur à laquelle nous ne nous attendions pas... Tant qu'il s'est agi d'indiquer comment nous entendions l'indépendance de la morale, le prédicateur n'a point travesti notre pensée... »²¹. Cependant ces deux discours leur semblent étrangement dissociés, comme si chacun était prononcé par un sujet distinct.

Un an plus tard, la M.I. est violemment prise à partie, sans concession aucune, par l'évêque d'Orléans, M^{sr} Dupanloup, dans une brochure intitulée *l'Athéisme et le péril social*²². La doctrine se voit infliger le même traitement que le positivisme ou le matérialisme qui véhiculent un athéisme destructeur de la société. Mais la charge est reçue avec une certaine ironie à la M.I. qui souligne le caractère rétrograde de l'argumentation développée par le fougueux prélat. En juin 1867 la revue rend compte d'une autre brochure, écrite par un catholique, qui « examine notre thèse avec beaucoup de bienveillance ». Son auteur préférerait cependant que l'école remplace son titre par celui de « morale naturelle », suggestion repoussée par Clarisse Coignet²³.

L'autre grand thème d'articles et d'études, c'est le concile œcuménique, annoncé dès septembre 1867 pour l'année suivante et qui ne s'ouvrira au Vatican que le 8 décembre 1869. C'est à cette occasion que la M.I. évoque le *Syllabus*²⁴, un texte « qui a déclaré la guerre à tout ce qui fait notre vie actuelle »²⁵. Selon Massol et

Caubet, ce concile et son enjeu décisif, le dogme de l'infaillibilité pontificale, ont le mérite de clarifier les choses ; c'est avec une certaine jubilation qu'ils acceptent ce défi de l'ultramontanisme. Dans cette condamnation d'« une idée d'un autre âge », les moralistes indépendants se retrouvent du côté du P. Hyacinthe. Celui-ci proteste « devant le Saint-Père... contre ces doctrines et ces pratiques qui se nomment romaines, mais qui ne sont pas chrétiennes »²⁶. Cette protestation, qu'il formule au nom de sa conscience, vient encore aggraver un contentieux déjà lourd avec le préposé général de l'ordre, à Rome, et conduit à son excommunication à la fin du mois d'octobre 1869. Le sort du P. Hyacinthe tient quelque temps en haleine Massol et Caubet qui suivent ce « drame » avec beaucoup d'attention et de sympathie.

Le dogme de l'infaillibilité pontificale est proclamé le 18 juillet 1870. Dans le bulletin du dernier numéro de la M.I., Massol réagit avec une ironie pseudo-dramatique : « C'en est fait ! Tout est consommé ! »²⁷. Mais il estime que cette proclamation était pour l'Eglise une nécessité politique. Pour lui, le catholicisme sent tellement sa faiblesse comme doctrine qu'il s'est fait parti et que c'est comme tel qu'il tente d'asseoir sa domination. Désormais, écrit-il dans le même numéro, « l'idée religieuse n'est plus rien,... la science, avec ses méthodes sûres, a pris le pas sur elle ».

2. Le débat avec les protestants

Le débat de la M.I. avec les protestants est moins passionné et plus intellectuel. Il se noue à travers des articles parus dans la *Revue chrétienne*, *Le disciple de Jésus-Christ*, *Le Protestant libéral*, à travers des livres comme *La conscience et la foi*, recueil de conférences du pasteur Athanase Coquerel fils ou les *Méditations* de Guizot. La M.I. a donc débattu avec toute une palette de mouvances protestantes. Mais tous ces protestants, s'ils admettent aisément l'indépendance de la morale, et surtout celle de la conscience face à toute autorité cléricale et dogmatique, — c'est la position du pasteur A. Coquerel —, n'acceptent pas qu'elles soient indépendantes de Dieu et de l'idée religieuse. Le pasteur Bersier, qui est de la mouvance d'Edmond de Pressensé, estime, dans une conférence donnée à Genève en mai 1869, qu'« en proscrivant l'élément religieux, les moralistes indépendants méconnaissent la nature humaine ». La religion n'est pas bonne seulement « pour charmer et consoler » et « cet élément religieux que vous repoussez, il se réfugie dans le camp de la réaction et lui apporte une force morale immense »²⁸.

Un autre échange intéressant est provoqué par la création, à Neuchâtel, en février 1869, d'une *Union du Christianisme libéral*. La M.I. publie le manifeste de fondation et fait connaître les premières adhésions : Athanase Coquerel fils, Albert Réville, Vacherot, Quinet, Jules Steeg, et également Félix Pécaut, Goy et Jules Barni. On sait que Vacherot et Barni sont des collaborateurs de la revue. C'est la reproduction partielle d'un article de Ferdinand Buisson publié dans *L'émancipation* qui va déclencher un échange de lettres²⁹. Répondant aux objections de Caubet à propos du manifeste, Buisson estime d'abord qu'« il faut conserver le but commun de toutes les Eglises », car « il est excellent ». Il y a en effet aujourd'hui la nécessité de maintenir « une société distincte de l'Etat qui, tirant les individus de l'isolement moral, leur fasse toujours mieux concevoir et réaliser l'idéal humain ». Pourquoi garder les mots traditionnels : église, religion, christianisme... qui prêtent à équivoque, aux yeux de

Caubet, et ne pas prendre simplement celui de... morale indépendante ? C'est que le projet neuchâtelois n'est pas de philosophie pure et que le peuple, les familles « ne se contentent pas d'une formule abstraite ». Quant au réemploi du terme « Eglise », il est stratégique, car « le meilleur moyen de combattre la superstition, ce n'est pas de la laisser en paix et d'aller faire école à part avec des mots nouveaux : c'est de lui reprendre un à un les mots, les choses et les institutions qu'elle a confisquées »³⁰. Buisson et ses collègues veulent fonder une église, c'est-à-dire avant tout « un foyer de vie spirituelle », mais une « église libérale », une « église vraiment protestante » qui ne s'inspire plus que de la science et de la conscience. Dans sa lettre, Buisson propose à Caubet d'approfondir l'échange d'idées ; si les collaborateurs de la M.I. sont d'accord « sur le fond des idées constitutives de notre Société », il est disposé à leur expliquer « pourquoi et comment nous espérons nous appuyer sur le Protestantisme pour mettre à la place des anciennes Eglises, non pas le vide et l'isolement, non pas une petite aristocratie d'esprits cultivés, mais une *religion de la conscience*, où le culte du bien et du vrai devienne la grande affaire de tous »³¹.

Mais Caubet et Massol sont très réservés sur cette proposition de continuer les échanges. Ce qui persiste à les incommoder dans l'initiative de Buisson, c'est la permanence des termes et concepts religieux et ce malgré leur usage stratégique. Caubet pense que l'enveloppe religieuse adoptée rétrécit le champ d'action de l'association et la « condamne à un rôle sectaire »³². En décembre 1869, il oppose une fin de non-recevoir définitive aux « avances » de F. Buisson ; en considérant la religion et la morale comme une seule et même chose, Buisson et ses collègues commettent une « erreur capitale », car ils ne font pas de distinction entre « deux ordres très différents d'idées »³³.

Les protestants contestent enfin les fondements de la morale indépendante, notamment ce que Guizot appelle « la confusion du devoir et du droit ». Pour lui, « le devoir est l'unique base du droit »³⁴. En juin 1869, c'est Edmond de Pressensé qui prend vigoureusement position sur cette question : « La Révolution n'a voulu entendre parler que des droits de l'homme et a oublié de les fonder sur le devoir, qui est le droit de Dieu, roc indestructible sur lequel les individus et les nations bâtissent pour des siècles »³⁵. Pour Massol, cette analyse n'est pas différente de celle du pape ou de celle d'Auguste Comte. Mais la profession de foi du pasteur de Pressensé n'empêche pas le fondateur de la M.I. de conclure son bulletin d'un numéro ultérieur par ce constat pessimiste : « Le sacerdoce protestant est sur le point de s'évanouir dans le laïcisme, il n'a déjà plus de religieux que le nom : les pasteurs protestants ne sont en réalité que des moralistes »³⁶.

3. *La « Morale Indépendante » et le spiritualisme*

La présentation de la philosophie spiritualiste fait l'objet d'études très documentées dans la revue, notamment celle de C. Coignet, qui se développe sur plusieurs livraisons, de mai à juillet 1867³⁷. Elle y expose la doctrine de Victor Cousin pour lequel la raison individuelle est un fragment de la Raison divine, par conséquent privée de toute autonomie. Ce qui est reproché au spiritualisme dans cette étude, c'est son monisme, c'est-à-dire l'affirmation de l'esprit comme seule réalité possible ; « être, c'est penser », par conséquent « la nature est une réfraction de

l'esprit » (Caro, cité par Coignet). La critique du matérialisme est par ailleurs bâtie sur le même modèle.

Pendant les cinq années d'existence de la revue, le débat le plus consistant a lieu avec un des représentants les plus prestigieux, à cette époque, du spiritualisme universitaire : Elme-Marie Caro. Celui-ci est professeur de philosophie à la Sorbonne depuis 1864. Disciple de Victor Cousin, c'est un remarquable orateur. D'autres philosophes spiritualistes sont aussi évoqués et soumis à critique : Paul Janet, Emile Beaussire, Ravaisson, mais c'est Caro qui occupe le plus les colonnes de la M.I. En effet, à deux reprises, il se livre à l'examen critique de la morale indépendante : une première fois, dans un cours de Sorbonne pendant l'hiver 1867-1868 ; une seconde fois, dans une série d'articles parus dans le journal *La France*, à l'occasion de la sortie du livre de Clarisse Coignet ³⁸, en juillet-août 1869. Dans ces deux textes, reproduits par la M.I., Caro développe une critique en règle de la doctrine. Il conteste d'abord la prétendue nouveauté de l'idée de séparation entre la morale et la religion qui vaut « une si facile renommée à la Morale indépendante ». Idée très ancienne, c'est en réalité « la reconnaissance de la morale naturelle... directement révélée par la conscience » ³⁹. Plus grave : en prônant une stricte indépendance de la morale par rapport à la métaphysique, « l'école nouvelle est dupe d'une illusion... » ⁴⁰. En réalité, sans qu'elle en ait conscience, cette morale prétendument indépendante est enveloppée de toutes parts par la métaphysique, non pas certes par une métaphysique philosophique, mais par une métaphysique spontanée, « éternelle » qui est, pour Caro, « la matrice de toutes les doctrines morales ». En effet, quoi de plus métaphysique que les notions de personne, de liberté, que la distinction entre un ordre naturel et un ordre moral, souvent convoquées dans les textes de Massol, de Coignet et de bien d'autres ?

Caro développe une troisième objection portant sur le fondement de la doctrine. En effet comment ses auteurs justifient-ils le passage entre la liberté comme simple fait psychologique et l'affirmation de son caractère inviolable et sacré, autrement dit de son essence morale ? Est-ce « par cela même que j'exige le respect de ma propre personne que j'y suis tenu à l'égard des autres » ? Pour Caro le fait seul de la liberté ne conduit pas à l'obligation morale, il y faut le principe de la justice, seul médiateur capable de conduire du premier sentiment au second ⁴¹. La dernière critique formulée par Caro porte sur l'articulation entre le droit et le devoir dans la M.I. Ces deux notions ne procèdent pas l'une de l'autre, mais sont posées simultanément par l'être moral. En effet, « mon droit, c'est la loi de justice m'apparaissant à l'occasion de ma liberté ; mon devoir, c'est la même loi m'apparaissant à l'occasion de la liberté d'autrui ». Ce qui manque à la M.I., c'est l'idée d'obligation, qu'on ne pourra jamais faire sortir d'un fait « à moins qu'on ne l'y ait déposée au préalable » ⁴². Sur ce point, la M.I. ne peut être l'héritière de Kant.

Dans sa conclusion, Caro est très sévère pour la M.I. qu'il considère comme une doctrine stérile et qui épuise toute sa force en vaines polémiques. Pour lui, il est clair qu'elle est « une branche desséchée de la morale spiritualiste, qui ne pourra par elle-même ni reverdir, ni refleurir et qui, à moins d'une transformation inattendue, périra d'inanition ». Il faut citer la suite du texte qui semble « prophétique » à bien des égards : « C'est là une prédiction pour laquelle je ne redoute guère de démenti de

l'avenir. Ou bien l'école nouvelle, abandonnant les voies stériles où M. Proudhon l'a engagée, reviendra à ce spiritualisme éternel et naturel de l'humanité auquel elle a déjà fait de si notables emprunts ; ou bien elle s'isolera de plus en plus dans l'affirmation pure et simple de la liberté, sans expliquer ce fait extraordinaire où commence la région des vraies causes, et dans la sèche nomenclature des formules du droit naturel qui n'épuisent pas, à beaucoup près, la vie morale, et qui n'ajouteront rien à la science » ⁴³.

Face à cette critique philosophique en règle, la réponse de Massol est bien faible : il constate, certes, les points d'accord avec Caro, mais ne reprend pas de façon vraiment critique son argumentation ; c'est à tel point qu'un autre collaborateur, Brothier, se sent obligé de se porter à son secours. Selon lui, Caro entend le mot obligation autrement que Massol, ce qui expliquerait que les protagonistes ne débattaient pas sur le même terrain. Et puis, si Caro trouve la morale indépendante « inachevée », qu'il l'achève comme il l'entend, s'impatiente Brothier ⁴⁴. Il reste cependant que les échanges intellectuels et critiques des moralistes indépendants avec les philosophes spiritualistes sont marqués par l'estime réciproque : on le voit bien pour Massol à l'égard de Caro, mais aussi pour Coignet, dont l'admiration pour Caro et Paul Janet est certaine.

4. *La « Morale indépendante » et le positivisme*

Contrairement à ce que l'on peut constater avec le spiritualisme, les rapports que les moralistes indépendants entretiennent avec les représentants du positivisme sont nettement plus tendus, presque agressifs. On remarque aussi que la critique est à sens unique, à quelques rares exceptions près : cette école philosophique est durement interpellée à travers les productions de certains de ses représentants (pas tous cependant), mais ceux-ci ne répondent pas à ces critiques, laissant apparemment cette tâche à des positivistes plus ou moins connus, qui écrivent à la M.I. Les moralistes indépendants reconnaissent cependant leur dette à l'égard du comtisme et notamment le point de départ de leur réflexion sur la morale : l'évacuation des questions métaphysiques et religieuses.

En juin 1867, la rédaction de la M.I. éprouve le besoin de se situer précisément par rapport au positivisme. Intitulé *Sur Auguste Comte et le positivisme* et signé collectivement, ce texte sert de « cadrage » et d'introduction à un article « remarquable » du journaliste Paul Glaize, *La morale indépendante et la philosophie*. Le texte de la rédaction décompose la doctrine de Comte en « cinq théories » et indique ensuite, argumentation à l'appui, celles qu'elle accepte et celles qu'elle rejette :

Théorie 1 : « Les lois de l'humanité s'expliquent par les lois mêmes du développement de la raison humaine, telles que nous les révèle l'histoire des sciences ».

Théorie 2 : « La raison humaine passe nécessairement par trois phases : la phase religieuse, la phase métaphysique, la phase scientifique ».

Théorie 3 : « Les sciences forment une série unique qui part de la mathématique et aboutit, par ses échelons successifs, à la sociologie ».

Théorie 4 : « Cette théorie étant politique, nous ne la résumerons pas ».

Théorie 5 : « On peut constituer un culte religieux sur les bases de la philosophie positive ».

Les moralistes indépendants, comme d'ailleurs « les plus illustres positivistes » (Littré), repoussent les théories quatre et cinq. Ils acceptent d'emblée les deux premières. Quant à la troisième, elle suscite une grande réserve à cause de l'absence de la morale comme « science primitive et indépendante » dans la classification. Mais le texte indique ensuite que celle-ci est en cours de remaniement, ajoutant que « cette école est encore assez ferme et assez vivante pour n'avoir pas dit son dernier mot ». L'article de P. Glaize est de portée plus générale et il affiche de grandes ambitions pour la M.I. : la qualifiant de « nouvelle science », il en escompte « une vraie révolution dans la pensée et le travail philosophique d'un siècle ». Cette révolution intellectuelle touchera aussi l'école positiviste dont la morale lui semble tout à fait étrange. N'ayant aucune place dans la classification comtiste des sciences, elle lui apparaît en tout cas subordonnée à une sociologie « anti-scientifique » et « anti-positive », qualifiée en outre de « création fictive et chancelante »⁴⁵.

Ce sont donc essentiellement les conceptions morales du positivisme, celles de Comte et celles de l'école de Littré, qui font l'objet de critiques vigoureuses. La mise en cause vise les fondements de cette morale, qui, pour les moralistes indépendants, sont de type sentimental et affectif : l'altruisme et l'égoïsme. A la lecture d'un article de Littré, Massol s'étonne que « les notions de droit, de justice, de dignité... qui pour nous, vulgaire, constituent la plus grande partie de l'éthique, ne s'y rencontrent pas une seule fois »⁴⁶. L'altruisme, ou la sympathie, est en effet incapable de générer la notion de droit d'où sort l'obligation. Et Massol de rappeler fermement que le fondement de la morale ne peut être que rationnel⁴⁷. En l'occurrence, les moralistes indépendants se réfèrent clairement au kantisme contre Auguste Comte.

Dernier point de désaccord à signaler, celui qui concerne la notion de droit. Massol rappelle la faible valeur de la théorie des droits de l'homme aux yeux d'Auguste Comte : pour lui cette théorie a son rôle à jouer dans une époque critique, mais elle est impuissante, voire nuisible, à l'âge positif, qui est une époque organique⁴⁸. Sur ce point, le positivisme peut être comparé au christianisme : dans ces deux doctrines, il n'y a plus que des devoirs, envers Dieu dans le second, envers le Grand-Etre, l'Humanité, dans le premier. En avril 1870, Massol est d'ailleurs en débat à ce sujet avec un de ses collaborateurs, Edouard de Pompéry. Celui-ci, dans une étude intitulée *L'individu et l'espèce*, semble y suggérer l'existence d'un « être collectif humanité ». Il n'en faut pas plus à Massol pour le soupçonner de « verser dans la religion de l'Humanité » et ainsi d'adhérer à une théorie quasi comtiste qui « ne tendrait à rien moins qu'à absorber l'individu dans l'organisme social »⁴⁹.

5. Morale indépendante, libre-pensée et franc-maçonnerie

Après les développements consacrés au combat intellectuel livré sur les fronts religieux et philosophico-métaphysique, il convient d'évoquer rapidement les appartenances positives de la M.I. La première est la libre pensée ; la lecture de la revue montre sans ambiguïté que ses rédacteurs se considèrent comme des libres penseurs, non seulement du point de vue philosophique et moral, mais aussi dans le domaine de la vie sociale. Chaque semaine en effet, le gérant Caubet tient

régulièrement une rubrique nécrologique qui sert essentiellement à signaler aux lecteurs, avec plus ou moins de détail dans le récit, les enterrements civils célébrés en France, mais aussi en Italie, en Belgique, et dans d'autres pays. Ces notices sont présentées d'une façon clairement militante. La M.I. signale également les rencontres de libres penseurs, notamment la tenue d'un « anti-concile » à Naples, convoqué, comme il se doit, le jour même de l'ouverture du concile catholique ⁵⁰.

Les rapports avec la franc-maçonnerie, essentiellement le Grand Orient de France (GODF), s'ils sont avérés par l'appartenance des fondateurs, restent cependant d'une grande discrétion ; la M.I. n'apparaît à aucun moment comme l'organe plus ou moins officieux de cette obédience, même si elle signale régulièrement ses publications, ses réunions statutaires et ses initiatives, notamment en matière de fondation et de financement d'écoles libres laïques.

En mars 1868, à l'occasion d'une nouvelle condamnation de la franc-maçonnerie par les évêques de France, relayant celle du pape, Massol les soupçonne d'avoir deviné « une certaine connexion entre la franc-maçonnerie et la Morale indépendante ». Leur intuition contient quelque vérité puisque, comme la M.I., la franc-maçonnerie « a surtout pour objet l'étude et la culture de la morale en dehors de toute croyance » ⁵¹. La revue rend également compte de deux convents du GODF où, parmi les questions à l'ordre du jour, apparaît celle du maintien ou de la suppression, dans les règlements généraux, de la formule d'invocation au GADLU ⁵². Le premier se tient en juin 1867 et le vote est favorable au maintien. Clarisse Coignet, qui rend compte des débats dans le *Bulletin*, en l'absence de Massol requis par le convent, le regrette et estime que ce vote n'est pas à l'honneur du GODF qu'il a fait descendre au rang « d'une secte religieuse » ⁵³. Le second est annoncé par Caubet pour le 7 juin 1870 avec la même question inscrite à l'ordre du jour. Mais la revue ne donne pas le résultat du vote, certainement défavorable une fois de plus à la suppression qui sera finalement obtenue au convent de 1877.

« Institution morale » selon Caubet, la franc-maçonnerie prétend s'opposer de front à l'Eglise catholique, championne de la morale subordonnée. Dans un éditorial du 2 août, Massol met en présence, de façon un peu épique, « ces deux institutions qui résument la grande lutte dont toutes les luttes partielles ne sont que les conséquences » ⁵⁴.

3. Morale indépendante, instruction et éducation morale laïques

On se rappelle qu'un des résultats attendus des travaux de l'école de la M.I. était de « fournir la base d'une éducation vraiment solide... » ⁵⁵. Le projet d'une morale indépendante doit en effet se prolonger, pour ses promoteurs, par une instruction et une éducation morale dégagées de tout dogme métaphysique ou religieux. Pour Massol, « le divorce de la morale et de la religion est une nécessité sociale *et pédagogique* » ⁵⁶. Il est remarquable que les occurrences sur les thèmes connexes de l'éducation et de l'instruction se multiplient avec les années pour atteindre un maximum au cours de la cinquième, et dernière année (1869-1870). Comment s'organise le traitement de ces thèmes dans la collection disponible ? Certes il ne vise pas un niveau particulier de l'enseignement : on trouve ainsi une évocation très

critique de l'éducation morale donnée dans les petits séminaires ⁵⁷. Cependant, c'est le niveau de l'école primaire qui est le plus fréquemment traité.

1. *Le souhait d'une éducation morale laïque*

Le premier constat, c'est l'incapacité de l'Eglise à donner une éducation morale. Massol observe que « ce pouvoir éducateur » qu'elle pensait devoir lui appartenir de droit, lui échappe : en effet, « ce n'est pas seulement l'instruction, mais encore l'éducation qui tend à se séculariser ». Et cette tendance, encore renforcée par les travaux de l'école de la M.I., alarme à juste titre le clergé ; Massol rappelle « l'émotion de l'Eglise à l'apparition de notre feuille... Lui arracher le privilège de l'enseignement de la morale, n'était-ce pas lui enlever ce qui jusque-là avait fait sa force et sa gloire ? » ⁵⁸. Cette incapacité morale de l'Eglise est identifiée dans différents textes, avec une insistance particulière sur les effets négatifs du catéchisme. Dans un article, par ailleurs tout à fait original pour le type d'approche éducative développée, Léon Brothier estime qu'« enseigner le catéchisme aux enfants, c'est détruire leur spontanéité morale » ⁵⁹. D'ailleurs, selon Julie Daubié dont la M.I. publie un compte rendu de l'ouvrage, *La femme pauvre au 19^e siècle* (paru en 1867), « le catéchisme ne prépare nullement les enfants à la vie terrestre, car il renferme beaucoup de dogmes et de devoirs touchant au culte et fort peu de règles pour la conduite individuelle et sociale » ⁶⁰. La M.I évoque aussi le débat qui a opposé à Neuchâtel, en janvier 1869, un pasteur suisse à F. Buisson sur le thème de l'enseignement de l'histoire sainte à l'école primaire. Pour celui-ci, telle qu'on l'enseigne actuellement, cette discipline présente les plus graves inconvénients du point de vue intellectuel et moral ⁶¹. Pour d'autres, cet enseignement est « funeste », « obscurantiste », et il devrait devenir « une histoire sainte de la patrie » où on ne trouverait que des beaux traits de moralité ⁶².

Une dernière raison, rédhibitoire, de cette incapacité formatrice de l'Eglise : le caractère intéressé, et donc impur, de sa morale religieuse. L'espoir de récompenses, ou la peur des châtements dans une autre vie en fait une morale utilitaire, critiquée par ailleurs en tant que telle par la M.I., et non une morale fondée sur le pur devoir, « kantiforme ».

Selon Massol, M^{gr} Dupanloup et ses collègues ne peuvent plus prétendre au monopole de la morale. Elle est devenue laïque, « comme tout le reste ». Ainsi, écrit Louis Jourdan, dans un article du *Siècle*, « laissons les religions dans leur domaine... et faisons de la morale laïque la base de notre instruction » ⁶³. L'indépendance de la morale c'est donc, entre autres conséquences « l'enseignement moral émancipé de toute tutelle cléricale et mystique, l'enseignement moral laïque devenu possible » ⁶⁴. Le substantif « laïcité » n'est employé à aucun moment dans la M.I., mais l'adjectif « laïque » est souvent utilisé pour qualifier la morale, et l'éducation morale, ce qui anticipe l'avenir. Dans un extrait de ses *Lettres d'un libre penseur à un curé de village* (2^e série), Léon Richer parle même de « fonder un culte nouveau sur les principes révélés par la raison et la conscience... Le prêtre de cette nouvelle religion sera l'instituteur » ⁶⁵. Dans la numéro suivant, Massol n'a pas épargné cette « métaphore ».

2. *Le réquisit d'une instruction laïque*

Le projet des moralistes indépendants ne vise pas seulement l'instauration d'une éducation morale laïque, mais aussi d'une instruction laïque. Selon Caubet en effet, « il y a un danger patriotique et social à ne pas déclarer une guerre immédiate à l'ignorance et à la superstition »⁶⁶, formulation de style révolutionnaire et qui annonce aussi l'œuvre scolaire de la III^e République. A Henri Martin, le « déiste nuageux » (Massol), Louis Jourdan fait la réponse suivante dans la M.I. : « Soyez bien convaincu que l'établissement d'une école primaire laïque dans la plus humble bourgade fait plus pour l'honneur et la féconde excitation de l'esprit humain que les plus savantes discussions sur l'existence ou la non-existence de Dieu... »⁶⁷.

En ce qui concerne le développement de cette instruction purement laïque, les initiatives sont signalées et encouragées par la M.I. Ainsi une publicité enthousiaste est donnée par Massol à la création de la Ligue de l'Enseignement par Jean Macé dans un éditorial du 10 février 1867. Par l'ampleur qu'elle a prise en peu de temps, cette initiative témoigne, selon lui, d'« un véritable soulèvement de l'opinion », toutes classes sociales confondues. Elle exprime « un esprit nouveau » et « un changement profond dans la direction des esprits », car ce qui est recherché, « c'est l'éducation du pays par le pays lui-même... »⁶⁸. Par la suite, la M.I. signale, du même Jean Macé, la *Lettre d'un paysan d'Alsace à un sénateur, sur l'instruction obligatoire*⁶⁹. En mai 1870, Caubet annonce aux lecteurs qu'au cours de sa dernière assemblée générale, la Ligue marseillaise de l'Enseignement s'est prononcée à la presque unanimité pour l'instruction gratuite, obligatoire et laïque⁷⁰. On peut rappeler pour mémoire que cette revendication constituait un des points du programme de Belleville aux élections de 1869 qui envoyèrent Jules Ferry au corps législatif. A la même époque, le cercle de Strasbourg de la Ligue lance une pétition sur l'instruction obligatoire ; le qualificatif « laïque » ne sera ajouté au texte de la pétition du cercle parisien qu'au début de l'année 1872.

Sur le même sujet, la M.I. signale les initiatives maçonniques : la création et le financement, souvent astucieux, d'écoles gratuites, libres et « purement laïques ». Elle suit également pour ses lecteurs la publication, par un certain J. Manier, d'un certain nombre de cartes statistiques sur l'état de l'instruction primaire dans plusieurs départements. « Celle du Jura a été faite sur la demande de la loge maçonnique de Dôle »⁷¹. Manier dresse également une « très intéressante » carte statistique sur le progrès des écoles congréganistes en France⁷². La M.I. signale enfin, sans la commenter car ce sujet lui est interdit, la conférence de Jules Ferry donnée le 10 avril 1870 et intitulée *De l'égalité d'éducation pour les deux sexes*⁷³.

3. *Initiatives en faveur d'une éducation morale laïque*

Dans la perspective de la promotion et de la rénovation de l'éducation morale, la M.I. signale également toutes les informations et les initiatives dont elle a connaissance. En janvier 1866, un lecteur belge de Bruxelles informe la revue de l'organisation d'un concours avec prix sur la question suivante : « la morale peut-elle ou doit-elle être enseignée indépendamment de tout culte ? »⁷⁴. On n'en sait pas plus sur les suites données à ce concours. En janvier 1867, elle publie un papier sur l'ouverture d'un cours de morale à Dijon. Selon le correspondant, ce cours complète

l'enseignement populaire des écoles et semble bien se conformer aux principes de la M.I.⁷⁵.

Sur cette question, qu'elle estime décisive, la M.I. prend elle-même, à la fin de l'année 1866, l'initiative d'un concours pour la composition d'un *Catéchisme de morale universelle* destiné à la jeunesse de tous les pays. Ce catéchisme ne devra évoquer « aucun dogme religieux ou métaphysique », aux termes du règlement⁷⁶. Après bien des péripéties, le prix, d'une valeur de 500 F de l'époque, est partagé entre deux auteurs : un instituteur belge, M. Vercamer, et une mère de famille, dont le nom n'est pas précisé. Le premier n'a pas obtenu le prix entier d'abord pour une raison de forme, — il a écrit un traité plutôt qu'un catéchisme de morale, — mais surtout pour une raison de fond, car il n'a pas éliminé la donnée religieuse. Quant au *Catéchisme de morale universelle*, par une Mère, il fera l'objet d'une édition par les soins de la M.I. Dans plusieurs numéros, la revue publie un large choix d'extraits d'un certain nombre de catéchismes reçus. A la fin de l'année 1868, elle organise un second concours. Sujet : *Koung-Tsé (Confucius), le Bouddha, Socrate et Jésus-Christ. Biographie comparée de ces quatre célèbres moralistes*. Ce concours n'aboutira pas à cause de la guerre.

La Morale indépendante constitue un bon observatoire des débats philosophiques et religieux qui se déroulent dans les dernières années du Second Empire, même si la dimension politique et sociale, souvent implicite, est absente. En dehors de ce champ intellectuel, d'autres questions « autorisées » sont évoquées : celle du « féminisme », ou du moins du « relèvement de la femme », du point de vue de ses droits et de son éducation ; la théorie darwinienne est indirectement présentée dans la revue, à travers la reproduction des bonnes feuilles d'un ouvrage à paraître écrit par l'auteur de la traduction française de *L'origine des espèces*⁷⁷. Après lui avoir donné l'hospitalité de son journal, Massol la critique vigoureusement⁷⁸. On peut dire aussi que la liberté d'écriture et de critique qui règne au sein de la revue favorise à la fois la variété des questions abordées, dans les limites permises, et la diversité des points de vue des collaborateurs et des nombreux correspondants.

Quel sera l'avenir de cette école après la disparition de la revue ? Il semble qu'elle n'ait pas tenté de reparaitre après la guerre et la Commune. Massol meurt en 1875. Dans son travail sur le Cercle parisien de la Ligue de l'Enseignement, Emmanuel Raffi nous apprend qu'il était membre de son comité depuis 1870⁷⁹. Caubet réintègre sa loge et Brisson poursuit une carrière politique qui sera brillante. Clarisse Coignet continue à s'intéresser aux questions éducatives puisqu'elle publie, en 1874, un *Cours de morale à l'usage des écoles laïques*⁸⁰. Ce manuel est rigoureusement conforme à la thèse centrale de la M.I. car la dimension religieuse y est absente. Mais l'époque n'est guère favorable à sa diffusion qui n'a pu être que très restreinte.

Quant à la doctrine, il ne semble pas qu'elle ait fait souche ni qu'elle ait eu une influence reconnue et identifiable en tout cas, sur la suite de l'évolution des idées en matière de morale. On aurait pu supposer que, compte tenu de son apport réflexif dans ce domaine, cette doctrine ait pu jouer un rôle dans l'élaboration du programme de morale arrêté en 1882 pour l'école primaire républicaine. Ce n'est pas le cas puisque

la dimension religieuse y est sensible. Pour l'inspiration et la définition de cette morale, c'est la tradition spiritualiste de la philosophie universitaire, majoritaire dans la commission du Conseil supérieur, qui a prévalu. Paul Janet, héritier de cette tradition philosophique à la Sorbonne avec Caro, a joué un rôle décisif dans l'élaboration de la morale scolaire tant au niveau primaire qu'à celui des écoles normales.

Est-ce à dire, comme le constatait déjà Caro en 1869, que la Morale indépendante se soit définitivement « desséchée » ? Circonscrit dans des limites étroites, son projet était plus scientifique et épistémologique qu'idéologique. On peut cependant avancer l'hypothèse que les travaux de cette école ont servi de matrice à la définition d'une morale scolaire certes indépendante des religions positives, mais non du sentiment religieux finalement. L'école a pu aussi transmettre, via Renouvier, son intérêt pour l'approche kantienne en morale : celle-ci est transparente dans les programmes et les instructions de 1882. Ces hypothèses mériteraient d'être vérifiées par des recherches ultérieures.

Curieusement, les rares allusions à la Morale indépendante, avec ou sans référence à l'école historique, datent toutes du début du xx^e siècle, justement à un moment où la morale laïque scolaire est en pleine crise. F. Buisson, qui se souvient de ses échanges intellectuels avec la revue, en fait une courte évocation historique dans un article du *Manuel Général de l'Instruction primaire* consacré à *L'enseignement de la morale à l'école primaire* : « Jules Ferry appartenait à cette génération qui, sous l'Empire, avait soutenu la fameuse formule de la « morale indépendante ». C'était cette morale, tout humaine, sans attaches ni théologiques ni métaphysiques, qu'il croyait possible et raisonnable d'installer au cœur de l'Ecole primaire pour y exercer l'influence directrice précédemment attribuée aux confessions religieuses. De là sa très honnête et très courageuse opposition à la motion de Jules Simon »⁸¹.

C'est aussi le même Ferdinand Buisson qui fonde en 1908 l'*Union des libres penseurs et des libres croyants pour la culture morale*, dont on peut déjà trouver l'esquisse dans l'*Union du christianisme libéral* qu'il crée à Neuchâtel au début de l'année 1869. En effet, dans un de ses textes publiés par la M.I., il appelle de ses vœux la constitution d'« associations de libres croyants et de libres penseurs... » dont le but serait tout autant la pratique morale que l'activité religieuse. Bel exemple de continuité intellectuelle chez un homme qui, dans l'intervalle, aurait réalisé une partie de ce même projet dans la laïcisation de l'école !

Notes

¹ Dans la suite de l'article, la revue et l'école de pensée seront désignées par le sigle M.I.

² *Mes sentiments et nos idées avant 1870*. Ed. A. Lemerre, 1905.

³ M.I., n° 209, 01-08-1869.

⁴ M.I., n° 70, 02-12-1866. Bonne feuille tirée des *Idées morales et politiques en France au xviii^e siècle*, à paraître aux éditions Germer-Baillière.

⁵ M.I., n° 156, 26-07-1868, *Bulletin*.

⁶ M.I., n° 169, 25-10-1868, *Bulletin*.

⁷ M.I., n° 5, 3-9-1865, *La personne humaine*, par MASSOL.

⁸ *M.I.*, n° 120, 17-11-1867, *Bulletin*.

⁹ *M.I.*, n° 148, 31-5-1868, *Bulletin*.

¹⁰ *M.I.*, n° 155 et 156, 19-7 et 26-7-1868, *Bulletins de MASSOL*.

¹¹ *M.I.*, n° 154, 12-7-1868, *Bulletin*.

¹² *M.I.*, n° 151, 20-6-1868. *Le mouvement philosophique contemporain. L'année philosophique. Etudes critiques sur le mouvement des idées générales*, par F. PILLON, avec une introduction de Charles RENOUIER. Ed. Germer-Baillière.

¹³ *M.I.*, n° 1, 6-8-1865. *La morale et la science*, par Amédée GUILLEMIN.

¹⁴ *M.I.*, n° 43, 27-5-1866. Bibliographie. *La morale de l'Eglise et la morale naturelle*, par M. BOUTTEVILLE. Compte rendu de L. BROTHIER.

¹⁵ *M.I.*, n° 72, 16-12-1866. *De la morale en tant que science*, par C. COIGNET ; article utilisé pour tout ce développement.

¹⁶ *M.I.*, n° 153, 5-7-1868. *Le catéchisme du 19^e siècle*, par Charles BOYSSET, ancien représentant du peuple. Compte rendu de A. GUILLEMIN.

¹⁷ *M.I.*, n° 153, 5-7-1868. *Bulletin*.

¹⁸ *M.I.*, n° 225, 21-11-1869. *Bulletin*.

¹⁹ *M.I.*, n° 19, 10-12-1865. *La morale indépendante à Notre-Dame de Paris*, par H. BRISSON.

²⁰ *M.I.*, n° 19, 10-12-1865, *ibid.*

²¹ H. BRISSON, *ibid.*

²² *M.I.*, n° 73, 23-12-1866. *Bulletin* (MASSOL).

²³ *M.I.*, n° 98, 16-6-1867. *Bulletin*, par C. COIGNET. Examen de la brochure de M. FEQUEIROLÈS, *La morale indépendante et le catholicisme*.

²⁴ *M.I.*, n° 112, 22-9-1867. *Bulletin* (MASSOL).

²⁵ *M.I.*, n° 151, 20-6-1868. *Bulletin* (MASSOL).

²⁶ *M.I.*, n° 217, 26-9-1869. Lettre du P. HYACINTHE au révérend père général des Carmes.

²⁷ *M.I.*, n° 261, 31-7-1870. *Bulletin* (MASSOL).

²⁸ *M.I.*, n° 198, 16-5-1869. *Bulletin* (MASSOL) ; et n° 200 du 30-5-1869. Lettre d'Eugène BERSIER.

²⁹ *M.I.*, n° 191, 28-3-1869. *Le christianisme libéral et la morale indépendante*, par CAUBET. L'Union du Christianisme libéral avait également fondé un journal : *L'Emancipation, organe du Christianisme libéral pour la Suisse romande*.

³⁰ *M.I.*, n° 191, 28-3-1869, *ibid.*

³¹ *M.I.*, n° 192, 4-4-1869. *Le christianisme libéral et la morale indépendante*. Lettre de F. BUISSON à M. CAUBET.

³² *M.I.*, n° 192. Commentaire de CAUBET.

³³ *M.I.*, n° 228, 12-12-1869. *Le christianisme libéral et la morale*, par CAUBET.

³⁴ *M.I.*, n° 141, 12-4-1868. *Bulletin* ; MASSOL y commente le troisième volume de ses *Méditations*.

³⁵ *M.I.*, n° 202, 13-6-1869. *Bulletin* (MASSOL).

³⁶ *M.I.*, n° 204, 27-6-1869. *Bulletin* (MASSOL).

³⁷ *M.I.*, n° 95, 26-5-1867 ; n° 97, 9-6-1867 ; n° 99, 23-6-1867 ; n° 103, 21-7-1867. *De l'éclectisme. Philosophie et morale*.

³⁸ *La morale indépendante dans son principe et dans son objet*. Ed. Germer-Baillière. Bibliothèque de philosophie contemporaine, mars 1869.

³⁹ *M.I.*, n° 209, 1-8-1869. *La Morale indépendante*, par CARO (1^{er} article).

⁴⁰ *M.I.*, n° 209, *ibid.*

⁴¹ *M.I.*, n° 210, 8-8-1869. *La morale indépendante* (2^e article).

⁴² *M.I.*, n° 211, 15-8-1869. *La morale indépendante* (3^e article).

⁴³ *M.I.*, n° 211, 15-8-1869. Pour Massol, Proudhon est effectivement le véritable fondateur de la morale indépendante, et non Auguste Comte, comme l'affirment certains correspondants.

⁴⁴ *M.I.*, n° 213, 29-8-1869. Lettre de Léon Brothier à Massol.

⁴⁵ *M.I.*, n° 98, 16-6-1867. L'absence de la morale dans la série des sciences est contestée par le Dr Robinet, un des exécuteurs testamentaires de Comte, qui envoie à la M.I. une classification, établie dès 1848 par le fondateur du positivisme, où la morale apparaît au terme de la série. Ce tableau, tiré du *Catéchisme positiviste* selon le correspondant, témoigne d'une évolution de sa pensée ; Comte en effet,

aurait à cette époque, décomposé le dernier terme de la série, la science sociale, en deux disciplines : sociologie et morale (*M.J.*, n° 100, 30-6-1867 et n° 101, 7-7-1867).

⁴⁶ *M.J.*, n° 233, 16-1-1870. *Bulletin*, MASSOL. Reproduction de l'article de Littré paru dans le dernier numéro de *La philosophie positive, Des origines organiques de la morale*. Dans son numéro 234, la *M.J.* publie une correspondance de C. Sellier où celui-ci fait justement remarquer à Massol que Littré s'étant proposé d'étudier « la morale animale chez l'homme », il n'entrait pas dans son propos « de parler de droit, de justice, ni même de conscience... ».

⁴⁷ *M.J.*, n° 234, 23-1-1870. *Bulletin* (MASSOL). Réponse à C. Sellier.

⁴⁸ *M.J.*, n° 103, 21-7-1867. *Bulletin*. MASSOL y commente le contenu du premier numéro de *La philosophie positive*.

⁴⁹ *M.J.*, n° 247, 24-4-1870. *Bulletin*. A sa suite est publiée la première livraison de l'étude de E. de Pompéry.

⁵⁰ *M.J.*, n° 222, 31-10-1869. *Varia* (CAUBET). Egalement n° 232, 9-1-1870, même rubrique, où Caubet donne aux lecteurs le récit de la dissolution de l'anti-concile par le préfet de Naples.

⁵¹ *M.J.*, n° 137, 15-3-1868. *Bulletin* (MASSOL).

⁵² Il s'agit de l'invocation traditionnelle au Grand Architecte De L'Univers.

⁵³ *M.J.*, n° 99, 23-6-1867. *Bulletin* (COIGNET).

⁵⁴ *M.J.*, n° 157, 2-8-1868. *Bulletin* (MASSOL).

⁵⁵ *M.J.*, n° 1, 6-8-1865. *Bulletin* (MASSOL).

⁵⁶ *M.J.*, n° 144, 6-10-1867. *Bulletin* (MASSOL). Mots soulignés par nous.

⁵⁷ *M.J.*, n° 185, 14-2-1869. *De l'utilité et de l'emploi de nos sens*, III. Extrait d'un mémoire du D^r Voisin lu à l'Académie de médecine.

⁵⁸ *M.J.*, n° 204, 27-6-1869. *Bulletin*.

⁵⁹ *M.J.*, n° 239 et 240, 27-2 et 6-3-1870. *De l'éducation morale*.

⁶⁰ *M.J.*, n° 252, 29-5-1870. *Bibliographie*. Compte rendu de Louis-Auguste MARTIN.

⁶¹ *M.J.*, n° 196, 2-5-1869. *Varia* (CAUBET).

⁶² *M.J.*, n° 248, 1-5-1870. *Bibliographie*. *La mission de la femme, et en particulier son rôle dans l'éducation religieuse de l'enfance. Que devons-nous aux enfants ? L'histoire sainte. Correspondance entre M^{me} Caroline de Barrau et M.L. Leblois*. Ed Cherbuliez ; compte rendu de L.A. MARTIN.

⁶³ *M.J.*, n° 53, 5-8-1866. *Bulletin* de MASSOL qui cite l'article de JOURDAN.

⁶⁴ *M.J.*, n° 251, 22-5-1870. *Bulletin* (MASSOL).

⁶⁵ *M.J.*, n° 202, 13-6-1869. *Bibliographie*. Compte rendu de L.A. MARTIN.

⁶⁶ *M.J.*, n° 202, 13-6-1869. CAUBET. *Varia*.

⁶⁷ *M.J.*, n° 181, 17-1-1869. Réponse de L. JOURDAN, parue dans le *Siècle*, à un article de H. Martin publié dans le même journal.

⁶⁸ *M.J.*, n° 80, 10-2-1867. *Bulletin* (MASSOL). L'appel à la constitution de la Ligue avait été lancé en novembre 1866.

⁶⁹ *M.J.*, n° 245, 10-4-1870. *Varia* (CAUBET). *Bibliographie*.

⁷⁰ *M.J.*, n° 249, 8-5-1870. *Varia* (CAUBET).

⁷¹ *M.J.*, n° 168, 18-10-1868. *Varia* (CAUBET).

⁷² *M.J.*, n° 192, 4-4-1869. *Varia* (CAUBET).

⁷³ *M.J.*, n° 260, 24-7-1870. *Varia* (CAUBET).

⁷⁴ *M.J.*, n° 27, 4-2-1866. Lettre de Charles POTVIN.

⁷⁵ *M.J.*, n° 78, 27-1-1867. *Ouverture d'un cours de morale à Dijon*, par Th. PIRSON.

⁷⁶ *M.J.*, n° 73, 23-12-1866. Texte de Caubet qui rappelle un vœu de d'Alembert relatif à la rédaction d'un catéchisme de morale. La proposition émane en fait d'un collaborateur de la *M.J.*, Louis-Auguste Martin.

⁷⁷ *M.J.*, n° 216, 19-9-1869 ; n° 217, 26-9-1869 ; n° 218, 3-10-1869. Extraits tirés des 3^e et 4^e chapitres de *L'Origine de l'homme et des sociétés*, par Clémence ROYER.

⁷⁸ *M.J.*, n° 220, 17-10-1869. *Bulletin*.

⁷⁹ *Le temps des Cercles. La Ligue de l'Enseignement à Paris (1866-1871)* Informations biographiques sur les membres du comité.

⁸⁰ Aux éditions Chevalier.

⁸¹ *Manuel Général*, n° 14, 4-1-1908. Partie générale. L'amendement de J. Simon est à l'origine de l'inscription des « devoirs envers Dieu » à l'école primaire.

La réception du discours ultramontain dans les judaïsmes français et belge (1857-1879)

Jean-Philippe SCHREIBER

On sait que les Juifs ont été émancipés en France puis en Belgique dès la fin du XVIII^e siècle. Dans ces deux pays, plus que dans la plupart des autres régions du Continent, les préventions antijuives se sont en général le plus rapidement effacées. Il serait bien sûr illusoire de croire que l'émancipation put complètement annihiler les ressentiments séculaires entretenus à l'égard des juifs. Mais même si les mentalités retardèrent sur le droit, et si des épisodes comme les émeutes antijuives dont l'Alsace fut le théâtre jusqu'au milieu du XIX^e siècle persistèrent, le rapport aux Juifs et, dans une moindre mesure, au judaïsme, changea.

C'est dire si la violence du discours ultramontain qui se développe au milieu du siècle va trancher avec la progressive acceptation de l'altérité juive, et va constituer une régression qui paraîtra pour beaucoup inacceptable. D'autant que le dialogue entre Juifs et chrétiens était entamé depuis la fin du siècle précédent, dans des cénacles « semi-neutres » — selon l'expression de Jacob Katz — comme la franc-maçonnerie et certaines sociétés de pensée d'abord, à travers un débat théologique de moins en moins virulent ensuite.

On tâchera ici de faire la synthèse des diverses formes de réaction juives, tant françaises que belges, au discours ultramontain qui s'ouvre après 1848, mais surtout à partir de l'affaire Mortara, et ce en distinguant les réactions politiques de ses incidences religieuses. On s'en tiendra toutefois à des tendances générales, sans entrer dans le détail des différences manifestes qui existent entre judaïsmes français et belge, et évidemment entre ultramontanismes français et belge.

1. Les réactions politiques

1. *Prémisses*

Il faut sans doute lire les prémisses de la violence antijuive du discours ultramontain des années 1857 à 1879 dans plusieurs de ses manifestations. L'affaire de Damas, on le sait, fut une accusation de meurtre rituel imputé aux Juifs de Syrie suite à la disparition d'un prêtre et de son domestique, en 1840. Elle donna lieu à la première manifestation d'une solidarité internationale des Juifs européens sur un sujet

touchant les intérêts des Juifs de manière globale. Ce fut aussi l'occasion, parmi les Juifs d'Europe occidentale, d'une première concession à la conception émancipatrice, même si c'est en se fondant sur le même principe de tolérance qui avait amené leur émancipation que les Juifs se défendirent.

Ce fut également l'occasion de violentes répliques d'organes de presse catholiques qui mirent en avant cette coalition d'intérêts apparemment contraire aux principes sur lesquels reposait l'émancipation des Juifs. A plusieurs reprises, en Belgique, le Consistoire central israélite dut ainsi prendre l'initiative de réagir à des manifestations d'anti-judaïsme dont la presse — surtout catholique — se faisait régulièrement l'écho.

En France, en plus des effets de l'affaire de Damas, l'entrée en politique de députés juifs sous la monarchie de Juillet, puis la présence de deux d'entre eux dans le gouvernement de 1848, fut l'occasion de premières campagnes anti-juives de nature politique. Elles préfigurent ce que l'on connaîtra de manière courante dans la France de la III^e République. Alors qu'aux yeux de la presse juive, Crémieux et Goudcheaux, les deux ministres de 1848, étaient aux affaires *quoique* juifs, pour la presse catholique, ils l'étaient *parce que* juifs : c'était là tout l'enjeu de l'intégration des Juifs et la nécessaire justification de l'émancipation face au préjugé.

C'est au lendemain des élections de 1857, qui virent trois députés juifs accéder au Corps législatif, que les réactions furent les plus vives : certains organes s'élevèrent contre la coalition d'intérêts, le vote juif ou la « franc-maçonnerie » occulte que le judaïsme constituait. Reprenant l'antienne de l'accaparement progressif des richesses par les Juifs défendue entre autres par Toussenel, on y vit l'élément d'un complot plus vaste dont l'élection de parlementaires juifs ne constituait qu'une première étape. Ce discours ira en s'amplifiant par la suite, lié à la dénonciation du Talmud : on rechercha les Juifs partout où ils se manifestaient pour montrer que leurs opinions étaient la conséquence de leurs préventions et de leurs intérêts confessionnels.

2. *L'affaire Mortara*

Le tournant fut constitué par l'affaire Mortara, le baptême forcé puis l'enlèvement par les gendarmes du pape d'un enfant juif de Bologne, en 1858. Elle a été traitée dans cette même série par Georges Weill voici une dizaine d'années ¹. Mais elle n'eut pas que des répercussions dans le renversement de la politique de Napoléon III à l'égard du parti catholique et dans le renforcement de l'anticléricalisme en Europe. Elle fut aussi un moment clé, politique et religieux, pour le judaïsme.

La presse ultramontaine donna évidemment une relation très partielle de ces événements : l'occasion était trop belle, qui se présentait à elle avec la campagne pour la libération de Mortara, de dénoncer ce qu'elle appelait la judaïsation de l'Europe et l'asservissement de celle-ci par les capitaux juifs. Pour ces raisons, ses journaux furent désignés par le principal organe de presse juif de France, les *Archives Israélites*, comme « les organes de l'Inquisition » ². Son principal rédacteur afficha son « étonnement douloureux en voyant revêtir de charitables couleurs un crime qu'aucun honnête homme n'hésiterait à flétrir » ³.

Les nombreux articles des *Archives Israélites* sur cette affaire, parmi lesquels la réfutation, fondée sur le droit canon, d'un avocat de Montpellier, Isaïe Bedarride,

furent considérés en retour par *L'Univers* comme une insulte au christianisme — au moment où celui-ci reprenait la calomnie du sang chrétien mêlé au pain azyme ⁴. Louis Veuillot avait alors obtenu l'accord tacite de Rome pour lancer contre la religion juive des attaques outrancières, qui atteignirent en effet leur paroxysme à cette époque ⁵.

Un des effets de l'affaire Mortara et de l'ultramontanisme fut d'abord de donner le signal d'une action concertée des communautés juives de l'Europe centrale et occidentale et de l'Amérique du Nord. Ensuite, de lancer le rôle d'influence de la presse juive de langue allemande, française et anglaise, une presse dont le credo implicite fut : « Ne pas attaquer, mais se défendre sans faiblesse » — ce que le camp ultramontain a bien ressenti en y réagissant avec force.

Dès 1858, le Consistoire central israélite de Belgique s'était associé aux initiatives prises par le Consistoire de France au lendemain de l'affaire Mortara, à savoir la requête adressée à l'empereur le 5 septembre de cette année ⁶. Il posa là un premier geste politique depuis sa création. Ce n'est pourtant pas au ministre des Affaires étrangères — c'eût pourtant été dans la logique des choses — que le Consistoire s'adressa pour qu'il ordonne au ministre de Belgique à Rome d'entreprendre des démarches en faveur de la restitution de l'enfant Mortara à ses parents, mais bien à son ministre de tutelle, le ministre de la Justice ⁷.

Conciliant difficilement le paradoxe que constituait une initiative politique qui ne correspondait pas à la vocation qu'il s'était lui-même assignée d'être le représentant du culte israélite auprès des autorités, le Consistoire résolut donc de suivre une voie qui n'avait pas de raison d'être puisque ni lui ni le ministre de la Justice, agissant en tant que ministre des Cultes, n'étaient compétents en cette matière.

Recevant le président et le vice-président du Consistoire le 18 novembre 1858, le ministre se chargea de transmettre leurs doléances à ses collègues du conseil des ministres afin que, selon leurs vœux, l'envoyé belge à Rome fût chargé de représenter au gouvernement romain que l'affaire Mortara constituait une « atteinte... à la liberté de conscience (...), aux droits de la famille, de la société, de l'humanité et de la civilisation » ⁸. Quoique cette démarche du Consistoire fût officielle, elle ne fit cependant aucune référence au fait que la conscience religieuse des Juifs avait été blessée même si, de fait, c'est en tant que représentant des Juifs de Belgique que le Consistoire s'était adressé au gouvernement par l'entremise du ministre de la Justice.

Pour le Consistoire de France, le débat était permanent depuis l'affaire de Damas. Quelques mois plus tôt encore, malgré la demande de nombreux Juifs parisiens, le Consistoire avait refusé de répondre aux attaques d'Eugène de Mirecourt dans sa série de biographies antisémites *Les Contemporains*, publiées entre 1856 et 1858, et qui visaient notamment Crémieux et Rothschild ⁹.

La publication par Veuillot, dans *L'Univers*, d'une accusation de meurtre rituel, en 1858, poussa les consistoires départementaux — particulièrement ceux d'Alsace, qui craignaient de nouvelles émeutes anti-juives — à faire une nouvelle fois pression sur le Consistoire central. Celui-ci accepta de se former partie civile si le gouvernement faisait poursuivre Veuillot pour incitation à la haine. Mais il n'en fit rien. Divisé quant à engager lui-même des poursuites en déposant plainte, le Consistoire consulta Crémieux, qui se prononça contre. Finalement, après bien des

débats, le Consistoire décida de ne pas poursuivre Veuillot, et ne suivit même pas l'avis d'un de ses membres demandant la publication d'une réfutation de l'article de Veuillot ¹⁰.

C'est un jeune rabbin, Elie Aristide Astruc, frais émoulu de l'école rabbinique, qui se chargea de réfuter les allégations de Veuillot. Mais la vigoureuse brochure qu'il publia était, en même temps, clairement une réponse au refus du Consistoire d'en assumer la paternité ¹¹. Les *Archives Israélites* dirent d'ailleurs de lui qu'il rompait le silence « trop ordinaire » de ses collègues rabbins en pareil cas ¹². Alors qu'il se fondera toute sa vie sur la loi mosaïque et sur la parole des Prophètes pour asseoir sa doctrine du judaïsme, c'est ici le Talmud, objet des assauts ultramontains, qu'Astruc défendit dans cette première publication.

Né à Bordeaux en 1831, d'une vieille famille séfearade originaire d'Avignon qui avait quitté le Comtat pour l'Aquitaine dans la première moitié du XVIII^e siècle, Elie Aristide Astruc était en effet un ancien élève de l'école rabbinique de Metz. A la fin de ses études, en 1857, il fut engagé comme rabbin-adjoint, assistant du grand-rabbin de Paris et affecté au temple portugais de la rue Lamartine. C'est à cette époque qu'il écrivit son pamphlet plein de vigueur contre l'ultramontanisme. « Polémiste autant qu'apôtre », selon les mots de son fils Gabriel — le futur créateur du théâtre des Champs-Élysées —, Astruc fut appelé par la suite à présider aux destinées spirituelles d'une communauté, celle de Belgique, largement gagnée à certaines idées libérales nées de la réforme allemande ¹³.

C'est d'ailleurs vraisemblablement en raison de ses convictions libérales qu'il n'avait pu poursuivre sa carrière en France et qu'il n'avait pu prétendre aux plus hautes fonctions du rabbinat que dans un pays où les idées de progrès du culte juif avaient fait leur chemin plus loin déjà. Astruc était brillant certes et reconnu comme tel. C'est dès lors dans son pays d'adoption qu'il professa sa synthèse d'un judaïsme rationnel et progressif.

Ce progrès, il le définissait comme suit dans ses *Entretiens sur le Judaïsme* :

Le culte d'Israël, immuable dans son but et ses formes essentielles qui expriment les vérités de la foi et de l'histoire juives, le culte d'Israël est donc mobile et perfectible dans ses formes secondaires (...) et le docteur (de la loi, c'est-à-dire le rabbin) doit, avec un pieux respect et de délicates précautions, maintenir le culte clair et intelligible pour tous et en assurer le développement graduel ¹⁴.

Cette profession de foi date de son sermon d'installation à Bruxelles, en 1866. Il était clair et d'emblée, dans l'affirmation de son progressisme. Astruc privilégiait l'« Idée », l'essence du judaïsme, contre son aspect normatif. Comme le dira son fils, « mon père poussait le libéralisme, si j'ose dire, jusqu'à l'orthodoxie » ¹⁵. La formule est belle, mais Gabriel Astruc amplifiait cependant le progressisme de son père qui était éminemment libéral, certes, mais non radical.

Astruc fut indubitablement un homme de son siècle. Malgré les charges de sa fonction, malgré sa formation spirituelle, sa curiosité pour le matérialisme de son siècle fut remarquable : il était à l'écoute du progrès des sciences naturelles, des sciences historiques et des débats politiques de son temps. Son judaïsme fut à l'épreuve du XIX^e siècle et Astruc ne se lassa pas de le confronter en permanence aux

exigences de la raison. A cet égard, sa dette envers les initiateurs de la *Wissenschaft des Judentums* et particulièrement leurs continuateurs français, Solomon Munk, traducteur de Maïmonide et successeur d'Ernest Renan au Collège de France, et Adolphe Franck, fut considérable.

Astruc était aussi un ardent défenseur de la séparation entre la religion et la société civile. A peine arrivé à Bruxelles, il n'hésita pas à entrer de plain pied dans le débat qui secouait alors la Belgique politique. Son sermon d'installation à Bruxelles s'intitulait : *Mission du prêtre. Politique et religion* : « Seize siècles avant l'ère chrétienne, proclamait-il, la loi d'Israël avait séparé le pouvoir politique de l'autorité religieuse » ¹⁶. C'était, peu d'années après son pamphlet contre Louis Veuillot, démarquer clairement le judaïsme de l'extrémisme qui était à l'œuvre dans le catholicisme par la voix de l'ultramontanisme, et s'affirmer ostensiblement républicain et constitutionnel.

3. La création de l'Alliance Israélite Universelle

C'est à la suite de l'affaire Mortara et vraisemblablement aussi en raison de la position inconfortable qui était celle du Consistoire de France, comme c'était le cas du Consistoire de Belgique, de devoir agir sur un terrain qui outrepassait ses compétences, que l'*Alliance Israélite Universelle* fut créée à Paris en 1860. Une idée développée depuis plusieurs années déjà dans les colonnes de la presse juive française.

Isidore Cahen, directeur des *Archives Israélites*, l'avait écrit dès 1858 : les réclamations des communautés juives, à la suite de l'affaire Mortara, étaient restées vaines, malgré l'action de journaux influents et de personnalités influentes. Selon lui, les « Israélites » — comme il l'écrivait — devaient savoir que l'opinion publique européenne, qui leur avait ici été favorable, allait bientôt se laisser distraire, comme la presse, par d'autres objets ¹⁷.

Comme il n'existait pas de « gouvernement israélite », qu'aucune considération européenne ne militait en faveur des Juifs et que l'ordre social n'était pas ébranlé par ce qui se passait en Italie, il ne fallait compter que sur soi. L'affaire Mortara n'était selon Cahen qu'un signal d'alarme, et montrait l'étendue de ce qu'il y avait à craindre ¹⁸. Et de préconiser l'utilité d'un « Comité de Défense Israélite », de centraliser les efforts des israélites émancipés en maintenant les droits acquis et en battant en brèche les injustices encore debout. Il faut lire ici, très précisément, les racines de la création de l'*Alliance Israélite Universelle*, sur le modèle de l'*Alliance évangélique*, qui s'était justement mobilisée de manière généreuse lors de l'affaire Mortara.

Georges Weill a montré que la doctrine de l'Alliance était un produit de l'idéologie libérale et de l'attitude, qu'il qualifie d'*assimilationniste*, de la bourgeoisie juive éclairée d'Europe occidentale ¹⁹. Créée à l'initiative de libéraux juifs français menés par Adolphe Crémieux, l'Alliance puisa ses sources dans les idées républicaines, égalitaires et laïques tout autant que dans l'éthique du judaïsme et la *Wissenschaft des Judentums*, déclarant vouloir travailler partout à l'émancipation et au progrès moral des israélites.

En même temps qu'elle était une réponse à l'ultramontanisme dans sa volonté de défendre partout l'honneur bafoué des Juifs, l'Alliance lui offrait une cible de prédilection et incarnait ce que ses détracteurs visaient : elle personnifiera pour beaucoup de catholiques radicaux, puis par la suite pour la majorité des antisémites, la « conspiration juive mondiale » ourdie depuis Paris, capitale de la Révolution. D'après Léon Poliakov, il est néanmoins clair que la création de l'Alliance avait entre autres buts politiques de contribuer à hâter le démantèlement des Etats pontificaux ²⁰.

La stigmatisation des Juifs comme facteurs de Révolution, un thème cher à la presse ultramontaine dès cette époque, ne devait d'ailleurs pas peu à la rancune tenace entretenue à l'endroit des Juifs romains. Ceux-ci avaient en effet en majorité rejoint les rangs de la République provisoire de Mazzini en 1848. Mazzini qui leur avait en échange accordé l'égalité civique. Les Juifs italiens avaient lâché là — ce qui leur fut souvent reproché par la suite — un Pie ix bien moins intransigeant que celui qu'ils retrouveront lors de son entrée dans Rome en 1850, et qui prendra alors contre eux des mesures fort discriminatoires ²¹. C'est par ailleurs la presse ultramontaine, en France, qui se fit plus tard la propagandiste du factum des abbés Lemann, deux frères juifs convertis, intitulé *Lettre aux israélites dispersés sur la conduite de leurs coreligionnaires à Rome durant la captivité de Pie ix au Vatican*, dans lequel ils se plaisaient à stigmatiser une prétendue fusion entre l'élément juif et l'élément révolutionnaire au moment de la prise de Rome en 1870.

Malgré la véhémence de l'antijudaïsme ultramontain, les autorités comme les figures marquantes des judaïsmes français et belge prendront pourtant garde à ne pas s'aliéner les forces libérales ou constitutionnelles de l'opinion catholique et à ne pas confondre celles-ci avec les dérives ultramontaines. Elie Aristide Astruc, qui se déclarera favorable au dialogue interreligieux — d'autres parleront d'« alliance » — à mener avec ceux qui rejettent les « préjugés inintelligents du Moyen Age » ²², l'écrivait en 1858 : « Il n'est... pas imposé aux Juifs de haïr les Chrétiens, et les Juifs ne les haïssent pas. Ils ne détestent pas même M. Veuillot ; ils ne détestent que le journal où il expose son intolérante doctrine, et beaucoup de Catholiques s'accordent en cela avec les Juifs ». Et de promouvoir la publication nécessaire, parce qu'il s'agissait précisément du dialogue entre un Juif et un chrétien et qu'il répondait à des préoccupations religieuses contemporaines, d'une apologie des croyances juives datant du xviii^e siècle ²³.

Pas de combat antichrétien donc : l'affaire Mortara était une occasion de réagir énergiquement contre la prévention répandue de haine de l'autre, c'est-à-dire des chrétiens, qu'entretenaient les Juifs. L'un des premiers combats de l'Alliance Israélite Universelle ne concerna d'ailleurs pas la défense des Juifs mais, à l'appel d'Adolphe Crémieux, relayé par de nombreux rabbins, celle des chrétiens libanais persécutés par les Druzes — une des raisons de l'appel de Crémieux en faveur de ce combat semble toutefois avoir été le fait que des Juifs étaient accusés d'avoir participé à des massacres contre les chrétiens de Syrie et qu'ils se devaient de justifier en retour l'amour de leur prochain, même chrétien ²⁴.

Marquer sa place dans l'entre-deux modéré, c'était également une manière de renvoyer dos à dos ceux qui, dans chaque camp, faisaient preuve d'intolérance. Pour les uns, c'étaient surtout les libres-penseurs qu'il fallait opposer aux ultramontains.

Ainsi, le littérateur Alexandre Weill, l'auteur du célèbre pamphlet *La guerre des paysans*, et qui adressait quelques années plus tôt ses *Lettres fraternelles à Louis Veillot* — lequel avait tenté de le convertir après la parution de son *Génie de la monarchie* en 1849 —, trouvait les ultramontains et les libéraux tout aussi idolâtres et athées (*sic*)...²⁵ Isidore Cahen, plus modéré, et laïc convaincu, tout autant qu'il récusait l'assaut donné à « l'esprit laïque par les fils des croisés », redoutait les partisans de l'idée laïque qui donnaient la main aux « athées pilliers d'églises » : il s'agissait là, selon lui, de « compromettants appuis » que les israélites se devaient de répudier :

Rien n'est plus fâcheux par exemple que ces cris de colère et de haine qui ont accueilli (...) certains pèlerinages récents ; si nous avons des concitoyens assez peu éclairés pour croire à Lourdes et à la Salette, gardons-nous d'entraver leur liberté même sottement appliquée : montrons-nous plus éclairés qu'eux et plus modérés²⁶.

Isidore Cahen montrait ici, comme il l'avait déjà fait plusieurs années auparavant, que la minorité juive n'avait rien à gagner à jouer un camp contre l'autre et que dans le concert européen, elle n'avait que bénéfice à tirer des luttes entre majorités religieuses : ceci constituait la « plus solide garantie » de leur indépendance. C'était là, en 1858, faire une allusion très claire à l'opinion ultramontaine qui avait été la première à flétrir l'intolérance des pays scandinaves où le protestantisme était religion d'Etat. Pour totalement se libérer en tant qu'individus juifs, selon Cahen, il fallait participer activement au développement de l'« émancipation » — le terme était pesé — de l'esprit humain ; pour y coopérer, il fallait s'attacher « aux principes qui nous protègent et non à des croyances qui peuvent nous opprimer » — entendant ici qu'il ne fallait ni choisir un camp contre l'autre ni rallier la critique ultramontaine du pouvoir suédois²⁷.

Pour d'autres, c'étaient les Juifs orthodoxes et ennemis des acquis de l'émancipation qui constituaient par leur conservatisme un ultramontanisme à rebours qu'il fallait avant tout flétrir. En ce sens, l'ultramontanisme a sûrement contribué à renforcer les sentiments libéraux des élites juives. De même, la presse ultramontaine visait précisément les accents de modernité au sein du judaïsme, bien plus que ses expressions traditionnelles, car elle touchait là, et les auteurs juifs du temps le montrent bien, le maillon faible du camp libéral et républicain²⁸. Ainsi, les réformes liturgiques discutées au sein du rabbinat français en 1856, et en partie adoptées par la suite, furent particulièrement visées par *L'Univers*. Ce qui fit dire au directeur des *Archives Israélites*, qui en était partisan, à propos de ce qu'il percevait comme un rapprochement des extrêmes :

Le fanatisme ultramontain s'accommode mieux du fanatisme juif que de la tolérance et du progrès : qui se rassemble doit s'assembler, et les Univers de toute croyance ont mêmes exigences et mêmes langages²⁹.

En plus de renforcer les sentiments libéraux de certains, ce sera aussi l'occasion pour eux de réaffirmer leur attachement aux principes de 1789, à l'esprit du siècle et à la nation qui les avait émancipés. D'autant que c'est à partir de cette époque que Napoléon III rompit avec l'Eglise de France qui avait été l'un de ses principaux

soutiens jusque-là. Le rabbin Elie Aristide Astruc, entre autres, exalta ainsi la France, héritière de la révolution qui avait accordé l'émancipation, comme l'incarnation d'un nouveau messianisme :

N'est-ce pas la France qui a brisé nos chaînes ? N'est-ce pas la France qui a été pour Israël comme un nouveau Moïse, au milieu de la terre devenue pour nous comme une immense et impitoyable Egypte ? N'est-ce pas la France qui semble avoir reçu du ciel la prophétique mission de délivrer tous les opprimés ? Qui sait même si, lorsque reparaitra la glorieuse date de la Révolution française, qui sait si tous les peuples ne seront pas, grâce à la France, rendus à la liberté ? Eh bien, mes frères, soyons Français dans la grande, dans la libérale acception de ce mot... ³⁰.

Il était de surcroît conforté dans ses vues par Ernest Renan qui voyait dans tout Juif un libéral par essence et dans le judaïsme présent la défense du libéralisme et de l'esprit moderne. Pour Astruc aussi, comme il l'écrivit dans *Le judaïsme et le christianisme d'après M. Renan*, il y avait assimilation entre le judaïsme et l'esprit moderne, par la mise en œuvre de la justice et de la fraternité universelles annoncées par les Prophètes. Il ne pouvait en outre que suivre Renan lorsque celui-ci écrivait que les ennemis du judaïsme étaient les ennemis de l'esprit moderne et qu'en servant ce dernier, les Juifs ne faisaient que servir l'œuvre à laquelle ils avaient contribué plus que personne par le passé, et pour laquelle ils avaient tant souffert ³¹.

Les allusions à 1789 étaient alors partout dans les écrits franco-juifs. Alexandre Weill le rappelait dans ses *Lettres fraternelles à Louis Veillot*. Georges Benoît montrera plus tard combien la Révolution française fut réellement sacralisée dans la prédication rabbinique française au XIX^e siècle en général et, visiblement, durant la période envisagée ici en particulier ³². Ces références existaient également dans le culte, où les rappels des principes de l'émancipation, et de la Révolution qui l'avait engendrée, foisonnaient. Ainsi, réduire les allusions au retour à Sion dans le culte public et transférer ce messianisme sur un autre, la liberté acquise par la modernité, c'était participer de ce même effort et donner en même temps des gages de ce patriotisme que certains, à droite, soupçonnaient d'être peu sincère.

4. *Le Concile Vatican I de 1870 : le Décalogue d'Astruc*

Deuxième moment clé après l'affaire Mortara, le Concile de 1870. On le sait, un *postulatum*, auquel le pape avait donné son adhésion, fut présenté au Concile par cinq cents évêques, afin de prier cette assemblée d'envoyer aux israélites une « paternelle » adresse qui les invitait à reconnaître Jésus-Christ comme le Messie promis à Abraham, à Moïse et aux Prophètes.

Astruc, devenu grand-rabbin de Belgique, y répondit par un sermon — *Le Décalogue. Réponse au postulatum des évêques du Concile* — qui fit grand bruit, que l'on publia et diffusa, et qui fut reproduit en tout ou en partie dans la presse juive française mais aussi dans certains organes de presse belges et français, comme le *Journal de Gand* qui le publia *in extenso* ³³. Un sermon qui avait en outre été prononcé le premier jour de la fête de *chavouoth*, en juin 1870, alors que se préparait la célébration du jubilé du miracle à Bruxelles, qu'Astruc verra comme un « défi à la raison » et un « outrage à l'humanité » ³⁴.

Pourquoi le Décalogue ? Comme nombre d'autres libéraux juifs, Astruc avait poursuivi avec le christianisme un dialogue entamé par Mendelssohn à la fin du siècle précédent, démontrant qu'il n'y avait pas de différence fondamentale de doctrine entre le premier christianisme et le judaïsme. La morale du Décalogue, patrimoine commun du judaïsme avec les autres religions révélées, il ne la relevait pas seulement dans le christianisme mais également dans la philosophie des droits de l'homme née des Lumières et de la Révolution française, scellant ainsi la rencontre entre judaïsme et libéralisme.

Or, ce sermon avait également été prononcé au moment où se préparait à Bruxelles la célébration du jubilé du prétendu miracle des hosties sanglantes. La politique du Consistoire central israélite de Belgique avait presque constamment été d'entreprendre des démarches officielles pour enrayer tout ce qui eût pu être préjudiciable à la dignité du culte israélite — tentant tant que cela était possible de ne point en faire une cause publique. Cette politique prit sa pleine dimension en 1870 lorsque l'Eglise catholique belge s'apprêta à commémorer le cinq centième anniversaire du prétendu miracle de 1370 ³⁵. Comme le soulignait le grand-rabbin Astruc dans une lettre au président de l'Alliance Israélite Universelle, la communauté israélite de la ville — et par là, il entendait le Consistoire également — était demeurée en dehors de toutes les initiatives libérales qui avaient été prises à l'encontre du jubilé que préparait l'Eglise. Par contre Astruc engageait le comité de l'Alliance à faire des démarches afin que la presse parisienne seconde le libéralisme bruxellois dans son action ³⁶.

De plus il est probable que la brochure signée « Dom Liber » — c'est-à-dire Charles Potvin — (*Le faux miracle du Saint-Sacrement à Bruxelles* ³⁷) et qui, avant d'être distribuée à des milliers d'exemplaires, avait été précédée d'une étude dont elle constituait un tiré à part, dans la *Revue de Belgique* en juin 1870, fut financée, sinon par le Consistoire — ou certains de ses membres — du moins par l'Alliance de Paris ³⁸.

Le correspondant des *Archives Israélites* considérait qu'une des causes du revirement de l'épiscopat à propos de la procession — qui fut finalement annulée — était à trouver dans l'alliance objective que vivaient à ce moment les cultes catholique et israélite face au radicalisme libéral — il s'agissait de la conjonction de leurs intérêts dans la question des cimetières. Astruc, pour sa part, estimait que la raison en était plutôt le triomphe des catholiques aux précédentes élections, et la dissolution imminente de la Chambre des Représentants, qui entraînait de nouvelles élections et, par là même, la crainte des catholiques de voir des troubles religieux se retourner contre leur cabinet en cas de victoire électorale ³⁹.

Quelle qu'en fût la raison, il est évident que le ton du sermon d'Astruc tranchait avec les dispositions traditionnellement prudentes de l'organe central du judaïsme belge. Il s'inscrivait toutefois dans la ligne de l'engagement de son prédécesseur, qui à plusieurs reprises, couvert par le Consistoire, s'était attaché à défendre le judaïsme lorsque ses fondements religieux étaient mis à mal.

Ainsi, lorsqu'en 1848, le *Journal de Bruxelles*, quotidien catholique, fit paraître une série d'articles sur la disparition du père Thomas et de son domestique à Damas, le Consistoire avait fait rédiger par l'avocat Oulif une lettre de rectification à adresser

à ce journal, dans le but d'infirmer les erreurs qui y figuraient à propos de la religion israélite. Cette lettre ne fut cependant pas signée par le Consistoire ou un de ses membres laïcs mais par le grand-rabbin Loëb, en tant que chef spirituel des communautés belges, qui défendit la littérature rabbinique — en l'occurrence le Talmud vilipendé par l'opinion catholique et particulièrement dans *L'Univers* de Louis Veuillot —, des imputations erronées que lui attribuait le *Journal de Bruxelles* ⁴⁰.

5. De la liberté de l'enseignement à la question des cimetières

La question de l'enseignement, et plus encore la question des cimetières, qui agitèrent de manière chronique la Belgique politico-religieuse au XIX^e siècle, mirent elles l'accent sur les contradictions qui devaient nécessairement naître chez ceux qui, comme Astruc ou comme nombre de membres du Consistoire, défendaient à la fois les intérêts de la communauté juive et leurs convictions libérales et laïques. Ce fut de surcroît l'occasion de graves tensions au sein du judaïsme belge, quand certains mirent brutalement en avant la collusion *objective* qui liait la direction du Consistoire aux intérêts manifestes de l'Eglise catholique.

Le paradoxe que constituait le maintien d'un enseignement séparé, alors que l'idéologie consistoriale était fondée sur le soutien à toutes les formes d'intégration, générait déjà de multiples oppositions parmi les dirigeants communautaires, particulièrement chez ceux qui étaient proches du parti libéral et qui étaient donc souvent dans l'obligation d'assumer la contradiction entre la profession d'un enseignement laïque et le soutien, au sein de leur propre communauté, à un système confessionnel. Pour le grand-rabbin Astruc comme pour nombre de dirigeants communautaires, seules les failles de la législation les déterminaient à perpétuer un enseignement séparé, puisque la loi ne garantissait pas la liberté de l'enseignement religieux aux cultes minoritaires.

Le Consistoire estimait en effet que la législation belge ne permettait pas, tant qu'elle serait maintenue dans les mêmes termes, la disparition d'un enseignement confessionnel israélite. Mais il sera parmi les premiers à se soumettre à la loi Van Humbeeck, qui créa l'enseignement primaire laïque et neutre, en 1879, et à dissoudre le système d'enseignement juif séparé. Le grand-rabbin Astruc écrira plus tard, à ce propos, au leader libéral Frère-Orban :

Vous avez fait une loi primaire qui est l'expression la plus parfaite de la liberté de conscience (...), vous avez donné une loi électorale qui réalise un immense progrès et harmonise les principes du suffrage et de la capacité ⁴¹.

En démontrant de surcroît en pleine guerre scolaire que le judaïsme avait déjà prôné l'enseignement obligatoire deux mille ans auparavant, il prit non seulement nettement position dans ce débat — qui divisait les libéraux — mais s'accordera, cette fois avec le discours laïque des libéraux unanimes, contre l'obscurantisme clérical : le judaïsme était bien selon lui l'expression de la modernité que l'Eglise, dans son cléricalisme, honnissait ⁴².

En ce qui concerne les cimetières, le problème à résoudre était neuf pour le judaïsme, partagé entre les bénéfices de l'égalité civile et les entraves que celle-ci pouvait engendrer pour le libre exercice des préceptes religieux :

... depuis que les Juifs ont été dispersés au milieu de tous les peuples, écrivait Astruc, il n'est jamais venu à la pensée d'aucun de leur offrir, après la mort, une hospitalité que, jusqu'aux dernières révolutions, ils leur refusaient pendant leur vie ⁴³.

Il en résultait une situation paradoxale dans laquelle se trouvaient les dirigeants consistoriaux. Proches des milieux libéraux et même de la Libre Pensée pour la plupart, ils se trouvaient confrontés à ceux-ci, non seulement sur la question de l'enseignement et du temporel des cultes mais surtout sur la question des cimetières où leur collusion avec les intérêts catholiques devenait évidente. L'avocat Léger, conseil du Consistoire en la matière, le disait bien qui affirmait que « nous avons, nous catholiques, tout intérêt à maintenir les champs de repos pour les israélites, car en les défendant, nous défendons les nôtres » ⁴⁴. D'un point de vue idéologique, la question des cimetières résumait les contradictions d'un engagement libéral ou maçonnique, professé par certains, qui ne pouvait toujours cadrer avec la défense des intérêts religieux du judaïsme. Elle obligeait les dirigeants consistoriaux à une alliance contre nature avec les catholiques dont les revendications étaient ici identiques.

Comparant ce qu'elle appelait l'« intolérance » du grand-rabbin à celle des prêtres ultramontains, la très libérale *Indépendance Belge* reprit au compte du rabbinat les critiques qu'elle réservait habituellement aux cléricaux ; elle alla même plus loin en justifiant l'incapacité civile et politique passée des Juifs par leur volonté propre de séparation. En 1876, nombre de feuilles radicales reprirent les stéréotypes de la presse ultramontaine pour affirmer que les Juifs, en vertu de leur fidélité aux dogmes de la religion, ne pouvaient plus avoir le droit de participer pleinement à la vie sociale. Le publiciste Lehman Kahn prit la plume pour répondre aux assertions de ce type. La brochure qu'il publia en 1877 avait pour but de démontrer qu'il ne pouvait être question de s'allier au parti catholique pour trouver une solution à la question des cimetières, mais bien d'éclairer l'opinion libérale grâce à laquelle les Juifs avaient obtenu la liberté et l'égalité devant la loi et qui, appuyant une mesure dirigée contre le clergé, avait par la même occasion mis en péril la situation du culte israélite ⁴⁵.

Or, à la même époque, parut dans la *Belgique Judiciaire* un article dû à celui que le Consistoire avait précisément consulté dans le but d'affirmer la justesse de ses prétentions en matière de cimetière séparé ⁴⁶. Toutefois, l'avocat Adolphe Prins, qui était le fils d'un ancien membre du Consistoire alla même plus loin que certains libéraux, en accusant à son tour les Juifs d'intolérance. A sa suite, un autre membre de la Communauté, fils de l'ancien instituteur en chef de l'école israélite, fit paraître une étude dans la *Revue de Belgique*, dans laquelle il fustigeait lui aussi l'attitude du Consistoire : Max Sulzberger y condamnait l'« alliance inattendue » des Juifs et des ultramontains dans le but d'obtenir de certaines communes des cimetières séparés alors qu'en pactisant avec un ennemi séculaire, les Juifs n'acquittaient pas, selon lui, la dette qu'ils avaient contractée à l'égard de la liberté acquise par l'émancipation ⁴⁷. Evoquant ces voix discordantes, les *Archives Israélites* parleront « d'intolérance à

rebours » et ne manqueront pas de stigmatiser les « radicaux juifs » alliés aux libres penseurs.

Prins, Sulzberger et quelques autres, qui par la suite prirent leurs distances avec la communauté organisée, ne représentaient pas l'opinion majoritaire au sein de celle-ci, cela est évident. Cependant si jamais, en tant que mandataires du Consistoire ou des Communautés, les dirigeants communautaires, quant à eux, ne fustigèrent évidemment l'attitude de l'Eglise catholique, ce qui eût été hautement préjudiciable à l'insertion du culte juif dans la vie religieuse de la Belgique, en tant qu'hommes politiques libéraux, ils adhéraient à un parti qui ne manquait pas de s'opposer aux prétentions de l'Eglise précisément.

De sorte qu'une sorte de schizophrénie devait apparemment les hanter, qui pourrait expliquer les démissions successives que connut le Consistoire lorsque dans les années soixante-dix, la communauté juive fut entraînée dans le débat entre le cléricalisme et le libéralisme, particulièrement à propos de la question des cimetières : contradiction entre leur devoir de défendre les intérêts du culte juif menacé par les mesures prises par le pouvoir civil et leur proximité idéologique avec les hommes qui, au sein de leur propre parti — et au pouvoir — réduisaient précisément le droit à faire valoir ce particularisme — même si, évidemment, ce n'est pas le culte juif qui était précisément visé mais bien l'Eglise — ; contradiction, enfin, entre leurs convictions libérales et le fait qu'en agissant en faveur de la défense des intérêts du judaïsme, ou à tout le moins en continuant à siéger dans les instances communautaires, ils se faisaient les alliés objectifs du parti catholique et du cléricalisme qui ne manquaient pas d'exploiter cette ambiguïté.

Même si aucun élément n'est là pour attester de ce que fut la réalité de ce malaise sur le plan individuel et même si tant le libéralisme que la franc-maçonnerie durent composer avec une minorité qui persistait, en leur sein, à défendre des droits comme celui du cimetière séparé, il est vraisemblable que certains dirigeants communautaires n'ont pu vivre ce dilemme bien longtemps et furent dans l'obligation de choisir entre leur allégeance politique ou philosophique et leur allégeance au judaïsme organisé. De sorte que clairement, tant l'ultramontanisme que le raidissement clérical de l'opinion catholique dans les années soixante-dix (et jusqu'à la fin de la guerre scolaire qui succéda à la condamnation de l'ultramontanisme par le pape Léon XIII), influèrent sur la vie interne des communautés juives. Si l'ultramontanisme contribua à renforcer les convictions libérales, laïques ou scientistes de nombreux membres de l'*establishment* juif, l'alliance contre nature avec les cléricaux, en Belgique en tout cas, précipita l'abandon du judaïsme organisé dans le chef de certains d'entre eux.

2. Les aspects religieux

1. Défense et illustration du Talmud

Pour les modernistes juifs, diffuser le message juif en changeant ses formes, archaïques et vilipendées, c'était universaliser le discours messianique de la Bible. Ici le libéralisme juif, qui faisait beaucoup référence aux Prophètes, lesquels avaient universalisé la morale du Décalogue, croisait l'idéalisme du XIX^e siècle. Par les sermons, l'éloquence s'était substituée à l'exégèse du Talmud : les rabbins se devaient désormais d'être des moralistes et des prédicateurs avant tout, alors que

traditionnellement, ils étaient des juges. Les sermons revenaient, au ^{xix}^e siècle, à la tradition des Psaumes et des Prophètes, c'est-à-dire à un instrument d'élévation morale. Ils mettaient en valeur la dimension éthique du judaïsme, en fondant ou en renouvelant l'engagement social devenu une vertu personnelle.

Il en était ainsi du judaïsme d'Astruc, par exemple : ce dernier se référait presque essentiellement — même s'il connaissait Maïmonide et les sources rabbiniques — à Moïse et au Décalogue. C'est-à-dire à la morale fondamentale du judaïsme, à ce patrimoine commun qu'il partageait avec les autres religions révélées, à ce code éthique qui avait servi, en partie, à fonder le droit dans lequel la société dont il partageait la destinée se reconnaissait. Il le faisait aussi parce que la morale de Moïse était un modèle éprouvé et reconnu, même s'il était parfois mis à mal par le libéralisme ambiant. Et parce que l'exégèse du Talmud, la loi orale, semblait se rapporter à un autre âge du judaïsme, celui du confinement, de l'étude à l'ombre des ghettos, et que c'était justement le « juif talmudique » qui était souvent réprouvé par la littérature antijuive.

Pourtant, les accusations des ultramontains et leurs travestissements des enseignements du Talmud contraignirent beaucoup de penseurs juifs et de rabbins à revenir à la loi orale, et à en assurer la défense et illustration, sinon l'apologie, bien que souvent leurs convictions libérales et leur souci de fonder une morale monothéiste commune les en eussent éloignés. Astruc fut l'un des premiers à le faire, en réponse à Louis Veuillot, en 1858. La science du judaïsme, qui était avant tout une littérature apologétique, même si elle était critique, vint au secours de cette entreprise.

S'y employèrent en France des auteurs comme le grand-rabbin de Colmar Salomon Klein (*Le judaïsme ou vérité sur le Talmud*, 1859), Simon Bloch (*La foi d'Israël*, 1859), les rabbins Isaac Lévy de Lunéville (*Défense du judaïsme*, 1866-1867) et Auscher de Besançon (*Défense et apologie du judaïsme en réponse à une conférence du R. P. Félix*, 1868), Isaïe Bedarride (*Etude sur le Talmud*, 1869) et bien d'autres... En Allemagne, le rabbin libéral Ludwig Philippson, dans le droit fil de la *Wissenschaft des Judentums*, fit appel aux sources juives et non juives pour opérer la relecture du procès de Jésus. Si son étude ne parut en langue française qu'en 1904 — elle sera alors publiée à Bruxelles — tant la version néerlandaise parue à Zutphen en 1866 que le texte allemand publié sous forme d'articles dans l'*Allgemeine Zeitung des Judenthums* la firent connaître au public belge et français ⁴⁸. Enfin, des apologistes chrétiens des Juifs et du judaïsme des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, tel Richard Simon, furent également remis au goût du jour.

La publication de l'ouvrage du chevalier Gougenot des Mousseaux — *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens* — en 1869, une thèse selon laquelle le Talmud contenait la prescription de tramer des complots antichrétiens, joua ici un rôle moteur, d'autant que son auteur avait été béni par Pie ^{ix} pour son œuvre, un ramassis de toutes les accusations antijuives anciennes et modernes, des crimes rituels aux méfaits attribués à l'Alliance Israélite Universelle.

Dès 1862, le réformateur Olry Terquem avait estimé que la translation du séminaire rabbinique de Metz à Paris devait être l'occasion de relancer l'idée d'une traduction du Talmud en français, considérant que sa réhabilitation était un « devoir » pour les Juifs : « On sait que le Talmud est un précieux recueil d'archéologie biblique

mêlée de quelques excentricités. C'est seulement à cette partie que se sont attachés mes ennemis et l'ont exploitée, souvent avec ignorance, et quelquefois avec mauvaise foi »⁴⁹. L'idée était de prouver — outre les jugements injustes et passionnés portés contre lui, le ridicule dont on avait cherché à le couvrir ou le dénigrement dont il avait été l'objet — que les énormités que l'on répandait sur le Talmud ne s'y trouvaient pas, comme les préjugés sur la haine des Juifs à l'endroit des chrétiens, les usages inhumains dans les cérémonies juives, l'incrédulité des Juifs quant à l'immortalité de l'âme... C'est un médecin juif polonais établi en France qui s'y emploiera, consacrant sa vie à la traduction française du Talmud, afin de le faire connaître, d'éviter qu'il soit dévoyé et de réfuter les préjugés qui le frappaient. A la fin de la période envisagée ici, Israël Rabbinowicz avait déjà publié en français les traités *Ketoubboth*, *Sanhedrin* et *Baba Kama*.

A la fin du XVIII^e siècle, des chrétiens éclairés avaient élevé la voix en faveur des Juifs : l'abbé Grégoire, Mirabeau, Dohm, Thiéry. Pour le publiciste Léon Hollandaerski, il s'agissait désormais que les savants juifs eux-mêmes prennent la plume pour combattre les préjugés en les réfutant⁵⁰. La réfutation avait d'autant plus de poids que ces savants maîtrisaient les sources profanes et connaissaient les auteurs chrétiens dans le texte latin ou grec⁵¹. Salomon Klein n'avait ainsi pas de difficulté à s'opposer à Veuillot, lequel avouait ne connaître ni l'hébreu biblique ni l'hébreu rabbinique et ne se fonder que sur d'autres contempteurs du Talmud comme Buxtorf, Eisenmenger ou Chiarini, aux attaques mensongères et surannées desquels il avait à nouveau donné vie⁵².

2. De la compatibilité de la loi religieuse et de la loi civile

Les accusations ultramontaines contraignirent également à apporter une nouvelle fois la preuve de la compatibilité entre la loi juive et la loi civile, qui se trouvait indiquée dans le Talmud et que les réponses du Grand-Sanhédrin aux questions de Napoléon avaient développées soixante ans plus tôt. L'avocat montpelliérain et historien du judaïsme français Isaïe Bedarride s'y employa avec emphase :

Aussi, lorsqu'à la voix puissante de l'immortel génie qui gouverna la France, les docteurs juifs ont dû s'assembler pour détruire les préjugés répandus sur leurs doctrines religieuses, il leur a suffi d'ouvrir le Talmud pour y trouver la consécration de tous les grands principes qui gouvernent et élèvent l'humanité⁵³.

A l'appui de leur démonstration, plusieurs auteurs publièrent ainsi, en tout ou en partie, les décisions doctrinales du Grand-Sanhédrin, comme Salomon Klein ou Léon Hollandaerski, dans son *Dix-huit siècles de préjugés chrétiens*, qui bénéficia d'une préface d'Adolphe Crémieux...⁵⁴. Même un Simon Bloch, rédacteur en chef de l'organe conservateur *L'Univers Israélite*, et proche de l'orthodoxie, eut à cœur de montrer qu'un orthodoxe aussi pouvait se fonder sur la pensée du Sanhédrin et rejeter toute alliance avec la puissance temporelle⁵⁵. Alors que pour les ultramontains, la loi humaine ne pouvait que se soumettre à la loi divine, les orthodoxes juifs avaient pour lui admis de se plier à un compromis entre les deux.

Le Sanhédrin avait prouvé la compatibilité entre le judaïsme et la modernité, assurant la concordance avec le siècle et l'esprit républicain, soit précisément ce que

combattait l'Eglise. Jean-Marc Chouraqui, dans un article récent, a dès lors bien montré la logique du discours du rabbinat français au xix^e siècle, qui justifia le paradoxe apparent selon lequel le christianisme, quoique postérieur au judaïsme, était archaïque alors que le judaïsme était lui l'expression de la modernité ⁵⁶.

3. *La critique des dogmes chrétiens*

Dans ce même article, Jean-Marc Chouraqui défend la thèse séduisante selon laquelle les rabbins français ont eu un rapport à la fois de « récupération » et de « distanciation » critique vis-à-vis du christianisme. Récupération dans l'esthétique du culte, effectivement, et dans la prédication, régie par des règles proches de l'homilétique chrétienne. Distanciation, par le rappel de ce que les valeurs qui spécifiaient le christianisme étaient d'abord des valeurs inaugurées par le judaïsme et reprises après lui.

Une théorie qu'Astruc — une fois encore — illustre, d'inspiration du christianisme et, à la fois, d'au-delà du christianisme, par la présentation du judaïsme comme dépassement et accomplissement concret des principes chrétiens issus de lui. Dans sa réponse au *Postulatum* des évêques, en 1870, il opposera ainsi de manière tranchée la modernité tolérante du judaïsme — mettant là et ailleurs en exergue la liberté de conscience que celui-ci promeut — au dogmatisme de l'Eglise.

En 1868 déjà, ce qui prouve que son *Décalogue* n'est pas un écrit de circonstance, il écrivait que la comparaison entre les deux religions démontre

irréfragablement que le christianisme, propagateur heureux des idées mêmes des Patriarches, de Moïse et des Prophètes juifs, n'a ajouté à leurs principes que des dogmes devant lesquels la raison humaine doit abdiquer, et à leur morale que des institutions contre lesquelles proteste, à tort ou à raison, le sentiment de notre siècle ⁵⁷.

Le *Décalogue* de 1870 sera une critique plus féroce des dogmes du christianisme. Certes, Astruc y admet que le christianisme a porté à la terre un écho de la parole biblique — c'est là une référence à Maïmonide (*Yad' Hazakah, Melakhim*, XII-2) pour lequel le Christ et l'Islam préparent le monde à ne servir que Dieu. Mais il enchaîne sur la prétention du catholicisme à être la vérité absolue et à exercer un empire immense sur le monde. Ses dogmes lui semblent entachés « d'erreurs profondes et funestes » : le péché originel et la division en élus et en réprouvés de Dieu sont pour lui des croyances incompatibles avec les promesses messianiques faites à Abraham, à Moïse et aux Prophètes comme avec la justice divine ⁵⁸.

Comme Mendelssohn, qui a soutenu dans sa *Jérusalem* que le judaïsme n'impose aux Juifs aucune croyance, aucun dogme, aucune vérité à professer — ce que développe à la même époque Lucien Wogue dans son *Esquisse d'une théologie juive* —, Astruc définit le judaïsme comme une religion non dogmatique, tout comme le fait Salomon Klein dans sa défense du Talmud. Même un néo-orthodoxe comme le belge Lehman Kahn, s'il était opposé à l'évolutionnisme, à la libre-pensée et à ce qu'il appelait les excès du rationalisme, tendait à démontrer que l'adhésion libre à la doctrine du judaïsme ne pouvait être comparée avec la soumission aux dogmes qu'impliquait le christianisme. Si la foi, dans le christianisme, est considérée comme une vertu essentielle, fondamentale, sans laquelle le fidèle ne peut pas gagner le salut,

dans la religion juive, insistait-il, la foi n'a pas cette même vertu absolue ⁵⁹. Sans doute reconnaît-elle une législation surnaturelle, c'est-à-dire donnée par Dieu au peuple d'Israël par l'entremise de Moïse ; mais elle ne reconnaît pas une religion surnaturelle, c'est-à-dire des dogmes imposés aux fidèles comme articles de la foi. Dans cette lecture de la doctrine du judaïsme, proche de celle de Mendelssohn, Kahn reconnaissait que si la législation juive admettait tacitement certains dogmes, elle exigeait qu'ils fussent accessibles à l'entendement de l'homme, c'est-à-dire sa raison, autre émanation de Dieu.

Astruc dira encore que ce sont les dogmes chrétiens qui poussent à l'oppression des minorités religieuses, aux haines confessionnelles, c'est-à-dire « à la déchéance de l'homme par le sacrifice de sa dignité, de sa raison, de sa liberté et de sa conscience » ⁶⁰. En développant la portée du Décalogue mosaïque, il définira la religion d'Israël, elle, comme le culte d'une Providence qui veille aux destinées des peuples et les appelle à la liberté. Non le culte de la matière, non le culte d'une divinité capricieuse dont on puisse sans raison invoquer l'assistance et le nom, une divinité qu'on apaise ou qu'on excite par des présents ou des sacrifices. Tout au contraire, le judaïsme est selon lui le culte de la Justice suprême, la sanctification de la conscience humaine.

L'écrivain et critique littéraire français Alexandre Weill ira plus loin encore en qualifiant de « modernes tartufes » ceux qui attaquaient les principes réactionnaires ou l'ultramontanisme au nom du christianisme. Or, c'était selon lui l'Evangile lui-même qui contenait en germe la société féodale que certains voulaient rétablir, ajoutant : « La violation de toutes les lois de la nature et de la raison n'est pas un dogme des conciles mais de l'Evangile » ⁶¹. D'autres, comme Salomon Klein, ne voudront pas de controverse religieuse qui puisse affaiblir la place fragile du judaïsme dans la société et se garderont d'attaquer les dogmes chrétiens. Insistant plutôt sur le patrimoine fondamental commun que le judaïsme partageait avec les autres religions révélées et qui permettait précisément d'engager le dialogue avec celles-ci.

4. La question du prosélytisme

Un Astruc ne craignait pas le prosélytisme chrétien, à proprement parler, autant que d'autres en tout cas. Pour lui, en 1868 encore, le rapprochement entre les religions qu'il appelait de ses vœux, c'était aussi, et nécessairement « la transmigration d'un certain nombre d'âmes, qui passent d'une foi dans l'autre, sans qu'il en résulte pour personne, nous l'assurons du moins en ce qui nous concerne, un bien important dommage » ⁶².

Mais au moment où le Concile appelle les Juifs à se convertir, Astruc va se raidir, et clamer que « la vérité n'est pas dans ces dogmes inhumains dont le dernier mot ici-bas et dans l'éternité est la flamme des bûchers et celle de l'enfer » ⁶³. Or, c'est cette religion-là qui appelle à elle les fils de ceux qu'elle a persécutés, dont certains de ses sectateurs fanatiques massacrent encore les frères — Astruc fait ici référence aux massacres récents en Roumanie — pour qu'ils apostasient. Et de conclure par son refus très ferme face à l'appel du Concile :

Frères israélites, il faut répondre : nous qui sommes les plus petits et les plus faibles de tous ; nous qui ne mettons notre force dans aucun miracle et qui sommes cependant

un miracle vivant ; nous qui ne célébrons aucun jubilé ; nous qui ne nous appuyons pas sur dix-huit siècles de martyre, nous ne nous convertirons jamais au culte de la trinité, de l'incarnation et des images ; jamais nous n'adorerons le dieu du péché originel et des peines infinies... ⁶⁴.

Jean-Marc Chouraqui montre qu'il s'agissait de miner la fascination exercée auprès de certaines élites juives par le christianisme en l'opposant à des valeurs communes au judaïsme et à la modernité — tolérance et raison principalement. L'ultramontanisme, par sa radicalité, et par le retour exacerbé des accusations antijuives qu'il véhiculait — comme le décide — servira en retour ce discours. D'autant que parmi les convertisseurs désignés se trouvaient d'anciens Juifs — Théodore Ratisbonne, fondateur de l'ordre de Notre-Dame de Sion, Alphonse Cerfbeer, puis les frères Lemann, qui firent plutôt figures d'épouvantails.

Lutter contre le prosélytisme chrétien, et sa violence implicite, c'était mettre en cause ce qui le fondait, à savoir la conception chrétienne du salut. Ce qui amènera certains à critiquer les dogmes constitutifs du christianisme ou plutôt du catholicisme — le péché originel, l'Incarnation —, une critique qui sera audacieuse, telle celle d'Astruc, on l'a vu, particulièrement lorsque le danger sera aigu — comme en 1870.

Son rationalisme, c'était finalement une manière de lutter contre les désertions de la synagogue : l'orthodoxie, selon Astruc, ne voyait pas qu'elle était impuissante à lutter contre l'indifférentisme religieux qui gagnait les rangs juifs et contre le catholicisme qui menaçait le judaïsme, parce qu'elle « n'offre aucun aliment à ceux pour lesquels la science et la raison sont un besoin, ni aucune défense sérieuse à ceux qui du surnaturel juif sont presque insensiblement entraînés au surnaturel chrétien » ⁶⁵.

3. Conclusion

L'ultramontanisme déteignit, par la violence qu'il véhiculait, sur la nature même du discours au sein des communautés juives. Malgré eux sans doute, certains intellectuels furent imprégnés par le ton polémique des cléricaux. Il en fut ainsi quand Astruc fut vertement tancé par l'orthodoxie française au moment de la publication de son *Histoire abrégée de Juifs et de leurs croyances* ⁶⁶ :

Que n'êtes-vous resté éloigné du synode schismatique de Leipzig ! Votre « Histoire abrégée des Juifs » est son inspiration et sa condamnation. (...) s'il est des rabbins qui répudient les croyances positives et orthodoxes du judaïsme, ils doivent, par la plus simple loyauté, quitter le rabbinat et imiter la conduite du docteur Martin Luther et du docteur... Philippson. Autrement ils ressembleraient à des généraux qui, munis d'un commandement en chef, conduisent traîtreusement leurs soldats à l'ennemi ⁶⁷.

Faire d'Astruc un hérétique, c'était pourtant nier la tradition religieuse du judaïsme et faire la preuve de l'imprégnation exercée par le modèle chrétien en la matière. Dans sa réponse à Simon Bloch, Astruc dira d'ailleurs :

... Mon livre ne peut pas être hérétique, parce que l'hérésie est une chose inconnue en Israël. A toutes les époques on a pu penser librement dans le judaïsme sans être taxé d'hérésie.

Astruc rétorquera que face à l'attitude qu'il qualifiait d'« ultramontaine » de *L'Univers Israélite*, qui le mettait d'après lui à l'*Index*, il revendiquait sa liberté de penser. A la suite de cette réponse, une nouvelle violente philippique de Bloch sur le caractère corrompateur d'un ouvrage propagé subrepticement, selon lui, dans le judaïsme français, consommera la rupture.

Le grand-rabbin de France Isidor rejettera clairement les opinions d'Astruc, mais admettra que l'exclusion dont on le menaçait était inconnue du judaïsme ⁶⁸. Si les termes d'excommunication et d'anathème se répandaient dans la presse, ce n'est pas tant qu'ils étaient empruntés au lexique des disputations juives, c'est que la violence ultramontaine exerçait une influence certaine sur les esprits et contribuait à les échauffer.

La violence de l'ultramontanisme eut toutefois comme effet, de manière globale, le renforcement de l'adhésion au libéralisme et aux principes modernes, et n'engendra pas de repli traditionaliste sur le plan religieux. L'échec du mouvement de réformes est plutôt dû aux effets de la cassure intellectuelle de 1848 dans le judaïsme allemand et aux conséquences politico-religieuses de la rupture du dialogue franco-allemand après 1870.

Mais l'attention portée aux écrits ultramontains, même s'ils étaient en décalage par rapport à la réalité des sociétés française et belge du milieu du siècle, qui virent les Juifs connaître une ascension sociale sans précédent, traduit selon Michaël Graetz le fait que le sentiment de confiance n'était pas total, en dépit des acquis : une crainte qu'exprimait Isidore Cahen dans les colonnes des *Archives Israélites* ⁶⁹. Pour Graetz, lorsque les Juifs se défendaient face aux attaques de la droite catholique, ce n'est pas celle-ci qu'ils visaient, mais le centre, c'est-à-dire leur propre camp, qu'ils cherchaient à convaincre.

Certains n'hésitaient pourtant pas à vilipender la résurgence du cléricalisme sous toutes ses formes et à affirmer fièrement la vitalité du judaïsme. Le discours de rentrée que le physiologiste Gottlieb Gluge prononça alors qu'il venait d'être nommé recteur de l'Université de Bruxelles, en 1869, traitait de la liberté de l'enseignement. Il fut ainsi salué par le correspondant des *Archives Israélites* :

La science n'est pas, a-t-il dit, l'adversaire de la religion, elle n'est l'adversaire irrécconciliable que de ceux qui voudraient replonger l'espèce humaine dans le triste et abrutissant sommeil du Moyen Age. Cette fière déclaration, prononcée par un Juif dans le palais de la science libre, bâti sur les ruines de la maison du trop fameux ministre de Philippe II, le cardinal Granvelle, a bien sa profonde signification ; l'intolérance est bien morte, ce ne sont ni des hobereaux piétistes, ni des conciles œcuméniques qui pourront en galvaniser le cadavre ⁷⁰.

En Belgique, la question des cimetières affaiblit pourtant considérablement le discours anticlérical du judaïsme, tant en son propre sein, où les divisions s'affichèrent sur cette question, qu'au dehors, où la presse libérale stigmatisa l'alliance objective qui était scellée avec le parti catholique. La fin de l'ultramontanisme répondit d'elle-même à cela, mais il est clair qu'il n'y eut plus par la suite de réaction juive « autorisée » aux manifestations d'antijudaïsme et que le regain de celles-ci à l'époque de l'affaire Dreyfus n'amena pas de défense et illustration du judaïsme

comme cela avait été le cas trente ans auparavant. Enfin, l'antijudaïsme devint politique, en Allemagne d'abord, puis en France, à partir de la fin des années soixante-dix et du début des années quatre-vingt. Il changera de nature tout en empruntant un lexique commun à ses prédécesseurs. Les réactions juives seront alors elles aussi d'une nature différente.

Notes

¹ Georges J. WEILL, « L'affaire Mortara et l'anticléricalisme en Europe à l'époque du Risorgimento », dans *Problèmes d'histoire du christianisme*, 18/1988, p. 103-134.

² *Archives Israélites*, novembre 1858, p. 617 et ss.

³ *Archives Israélites*, octobre 1858, p. 557 et ss. Sur le fait que les premiers bruits autour de l'affaire vinrent du *Journal de Bruxelles*, ensuite relayé par *L'Univers*, voir Jules ASSEZAT, *Affaire Mortara. Le droit du père*, Paris, Dentu, 1858.

⁴ BEDARRIDES, « L'affaire Mortara au point de vue des lois canoniques », dans *Archives Israélites*, décembre 1858, p. 676-686, et janvier 1859, p. 18-23.

⁵ Georges J. WEILL, « L'affaire Mortara... », *art. cit.*, p. 104.

⁶ Archives du Consistoire central israélite de Belgique (désormais citées CCIB), procès-verbaux, registre n° 4, 26.9.1858, f° 82 ; Georges J. WEILL, « L'affaire Mortara... », *art. cit.*, p. 115. Sur les répercussions de l'affaire Mortara en Belgique, voir Gaston BRAIVE, « Un choc psychologique révélateur avant la guerre d'Italie : l'affaire Mortara. Les répercussions en Belgique », dans *Risorgimento*, t. 8/2, 1965, p. 49-82 ; Gaston BRAIVE, « Les groupes de presse belges en 1858 », dans *Revue Belge de Philologie et d'Histoire*, t. 45/2, 1967, p. 408-437.

⁷ CCIB, registre n° 4, 25.11.1858, f° 84.

⁸ *Ibid.*

⁹ Phyllis COHEN-ALBERT, *The Modernization of French Jewry : Consistory and Community in the XIXth Century*, Hanover, Brandeis University Press, 1977, p. 161.

¹⁰ Phyllis COHEN-ALBERT, *op. cit.*, p. 162-163.

¹¹ Elie Aristide ASTRUC, *Les Juifs et Louis Veuillot*, Paris, Dentu, 1859.

¹² *Archives Israélites*, février 1859, p. 99 et ss.

¹³ Gabriel ASTRUC *Le pavillon des fantômes*, Orléans-Paris, Grasset, 1929, p. 8.

¹⁴ Elie Aristide ASTRUC, *Entretiens sur le Judaïsme, son dogme et sa morale*, Paris, Lemerre, 1879, p. 219.

¹⁵ Gabriel ASTRUC, *Le pavillon des fantômes, op. cit.*, p. 7.

¹⁶ Elie Aristide ASTRUC, *Entretiens sur le judaïsme...*, *op. cit.*, p. 212.

¹⁷ Isidore CAHEN, « L'Affaire Mortara », dans *Archives Israélites*, novembre 1858, p. 623-624.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Georges J. WEILL, « Emancipation et humanisme. Le discours idéologique de l'Alliance Israélite Universelle au XIX^e siècle », dans *Les Nouveaux Cahiers*, n° 52, printemps 1978, p. 1-20.

²⁰ Léon POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme. L'Europe suicidaire, 1870-1933*, volume 4, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 47.

²¹ Simon DOUBNOV, *Histoire moderne du peuple juif*, Paris, Payot, 1933, tome 2, p. 178-179.

²² Elie Aristide ASTRUC, « Critique religieuse. Danielillo (Le Petit Daniel) ou réponses aux chrétiens », dans *Archives Israélites*, 1^{er} avril 1868, p. 313.

²³ *Idem*, p. 312.

²⁴ Phyllis COHEN-ALBERT, *op. cit.*, p. 160.

²⁵ Alexandre WEILL, *Mon Syllabus*, Paris, 1877 (1^{re} édition : 1865) ; Alexandre WEILL, *Lettres fraternelles à Louis Veuillot*, Paris, Dentu, 1858.

²⁶ Isidore CAHEN, « Politique et religion », dans *Archives Israélites*, 15 septembre 1872, p. 564.

²⁷ Isidore CAHEN, « L'intolérance religieuse », dans *Archives Israélites*, juillet 1858, p. 371 et ss.

²⁸ Voir Robert F. BYRNES, *Antisemitism in Modern France*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1950.

²⁹ Isidore CAHEN, « Les Israélites et la vie publique », dans *Archives Israélites*, août 1857, p. 443 et ss.

³⁰ Il s'agit d'un extrait du sermon intitulé « L'agneau pascal ; soyons avec les persécutés » (*Entretiens sur le judaïsme...*, *op. cit.*, p. 179-180).

³¹ Elie Aristide ASTRUC, *Le Judaïsme et le Christianisme d'après Renan*, Bruxelles, s.d. (1883), p. 27-28.

³² Georges BENOIT, *La prédication rabbinique au XIX^e siècle*, thèse à la Faculté de théologie protestante de Montauban, Montauban, Granié, 1900, p. 53 et ss.

³³ Elie Aristide ASTRUC, *Le Décalogue. Réponse au postulat des évêques du Concile*, Bruxelles, Claassen, 1870 ; *Archives Israélites*, 15 juillet 1870, p. 425 et ss.

³⁴ Elie Aristide ASTRUC, *Le Décalogue...*, *op. cit.*, p. 23.

³⁵ Archives de la Ville de Bruxelles, Fonds Fauconnier, n° 74 (2).

³⁶ Archives de l'Alliance Israélite Universelle, fonds France, I-A-I (5) : lettre d'Astruc au président de l'Alliance, 10.6.1870.

³⁷ Dom LIBER, « Le jubilé d'un faux miracle », dans *Revue de Belgique*, v-2, 15 juin 1870, p. 160-198 ; Dom LIBER, *Le faux miracle du Saint-Sacrement à Bruxelles*, 2^e édition augmentée, Bruxelles, Campan, 1874. D'après A. ERBA (*L'esprit laïque en Belgique sous le gouvernement libéral doctrinaire (1857-1870) d'après les brochures politiques*, Louvain, Publications Universitaires de Louvain, 1967, p. 292), la brochure de Potvin lui avait été inspirée par la *Libre Pensée*, qu'il dirigea quelques années plus tard. En 1859, il avait déjà été l'auteur d'un pamphlet anticlérical, écrit à l'occasion de l'affaire Mortara, sous le pseudonyme de Dom Jacobus (*Les vols d'enfants. Impuissance morale du catholicisme*, Bruxelles, Librairie Universelle de J. Rosez, 1859).

³⁸ Jean-Philippe SCHREIBER, *Politique et religion. Le Consistoire Central Israélite de Belgique au XIX^e siècle*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1995, p. 187.

³⁹ *Archives Israélites*, n° 14, 15 juillet 1870, p. 434-435 ; Archives de l'Alliance Israélite Universelle, fonds France, I-A-I (5) : lettre d'Astruc au comité central de l'Alliance, 7.7.1870.

⁴⁰ CCIB, registre n° 2, 4.5.1843, f° 142. Voir la série d'articles publiée à ce sujet dans le *Journal de Bruxelles* (22.4.1843, p. 1-3 ; 23.4.1843, p. 1-2 ; 1.5.1843, p. 1-3 ; 2.5.1843, p. 1-2 ; 3.5.1843, p. 1-3) et la réponse du grand-rabbin Loëb (10.5.1843, p. 2 et 12.5.1843, p. 3-4).

⁴¹ Archives Générales du Royaume (Bruxelles), Papiers Frère-Orban, liasse 501 : lettre d'Astruc à Frère, 15.6.1884.

⁴² Elie Aristide ASTRUC « L'enseignement chez les anciens Juifs : discipline, programme, laïcité, obligation », dans *Revue de Belgique*, 15.01.1881, t. xxxvii-1, p. 5-34.

⁴³ CCIB, Archives v : lettre d'Astruc au ministre de l'Intérieur, s.d. (vers janvier 1871), f° 374 et ss.

⁴⁴ Archives de la Communauté Israélite de Bruxelles, fonds 10-9 : consultation de l'avocat Léger à propos du cimetière de Gand, 1.4.1874 ; CCIB, registre n° 5, 6.5.1874, f° 164.

⁴⁵ Lehman KAHN, *Etude sur le droit social, appliqué à la question des cimetières, au point de vue du Judaïsme*, Bruxelles, Vanderauwera, 1877.

⁴⁶ Adolphe PRINS, « Le nouveau cimetière d'Evere et la légalité du règlement communal de Bruxelles », dans *La Belgique Judiciaire*, xxxv, n° 80, 7.10.1877, col. 1265-1271. Cité aussi dans Lehman KAHN, « La question des cimetières en Belgique », dans *L'Univers Israélite*, n° 4, 15.10.1877, p. 106-109 et n° 6, 15.11.1877, p. 179-182.

⁴⁷ Max SULZBERGER, « A propos du cimetière juif », dans *Revue de Belgique*, xxviii-1, 15.2.1878, p. 177-197.

⁴⁸ Ludwig PHILIPPSON, *Hebben werkelijk de Joden Jezus gekruisigd ?*, Zutphen, Thiemme, 1866 ; Ludwig PHILIPPSON, *Les Juifs ont-ils réellement crucifié Jésus ?*, Bruxelles, Falk, 1904.

⁴⁹ Archives Israélites, mai 1862, p. 283.

⁵⁰ Léon HOLLAENDERSKI, *Dix-huit siècles de préjugés chrétiens*, Paris, Michel-Lévy, 1869.

⁵¹ C'est d'ailleurs en se fondant sur les théologiens chrétiens eux-mêmes qu'Astruc démontrera l'utilisation éhontée faite du Discours sur la Montagne en renfort d'accusations injustes envers le texte biblique — Elie Aristide ASTRUC, « La Morale de Moïse », dans *Revue de Belgique*, 15.05.1879, p. 105-124.

⁵² Salomon KLEIN, *Le judaïsme ou la vérité sur le Talmud*, Mulhouse, Risler, 1859.

⁵³ Isaïe BEDARRIDE, *Etude sur le Talmud*, Montpellier, Boehm et fils, 1869, p. 131.

⁵⁴ Léon HOLLAENDERSKI, *Dix-huit siècles de préjugés chrétiens*, op. cit.

⁵⁵ Simon BLOCH, *La foi d'Israël, ses dogmes, son culte, ses cérémonies et pratiques religieuses, sa loi morale et sociale, sa mission et son avenir*, Paris, l'Univers Israélite, 1859.

⁵⁶ Jean-Marc CHOURAQUI, « Les rabbins français et le christianisme dans la deuxième moitié du XIX^e siècle : de la défiance à la reconnaissance », dans *Archives Juives*, t. 30/2, 1997, p. 104-114.

⁵⁷ Elie Aristide ASTRUC, « Critique religieuse. Danielillo (Le Petit Daniel) ou réponses aux chrétiens », art. cit., p. 314.

⁵⁸ Elie Aristide ASTRUC, *Le Décalogue...*, op. cit., p. 19.

⁵⁹ AMITAI (pseudonyme de Lehman Kahn), *Conciliation*, Bruxelles, Van Dantzig, 1901, p. 205-206.

⁶⁰ Elie Aristide ASTRUC, *Le Décalogue...*, op. cit., p. 20.

⁶¹ Alexandre WEILL, *Mon Syllabus*, Paris, 1877, p. 16.

⁶² Elie Aristide ASTRUC « Critique religieuse. Danielillo (Le Petit Daniel) ou réponses aux chrétiens », art. cit., p. 313.

⁶³ Elie Aristide ASTRUC, *Le Décalogue...*, op. cit., p. 23.

⁶⁴ *Idem*, p. 24.

⁶⁵ *Entretiens sur le Judaïsme...*, op. cit., p. 241.

⁶⁶ Jean-Philippe SCHREIBER, « Le grand-rabbin de Belgique Elie Aristide Astruc et l'enseignement du judaïsme, 1866-1879 », dans Andrée DESPY-MEYER et Hervé HASQUIN (éd.), *Libre pensée et pensée libre. Combats et débats. Hommage à André Uytendaele*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1996, p. 139-158.

⁶⁷ *L'Univers Israélite*, n° 9, 1.1.1870, p. 270.

⁶⁸ Archives Israélites, n° 10, 15.5.1870, p. 297-298 ; « Une prétendue excommunication » dans *La Presse Israélite*, n° 21, 20.5.1870, col. 303-304.

⁶⁹ Michaël GRAETZ, *Les Juifs en France au XIX^e siècle. De la révolution française à l'Alliance Israélite Universelle*, Paris, Le Seuil, 1989, p. 360.

⁷⁰ Archives Israélites, n° 21, 1.11.1869, p. 654-656.

Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre...

Valentine ZUBER

Le père Hyacinthe a été aussi célèbre en son temps qu'il est oublié actuellement par la postérité ¹. Les livres généraux sur l'histoire du catholicisme français au XIX^e siècle ne font généralement que des mentions très allusives au célèbre prédicateur que la rupture définitive avec Rome au lendemain du concile du Vatican a pourtant mis sur le devant de la scène médiatique ². Le père Hyacinthe a beaucoup parlé en public et, à chaque fois, ses interventions ont été immédiatement publiées et diffusées. Chacune de ses prises de position par rapport à l'évolution de l'Eglise catholique de son temps, à travers sa correspondance, ses prêches ou ses discours a été rendue publique par lui ou par ses amis et a donné lieu à des débats animés. La vie et l'œuvre du père Hyacinthe ont été, par ailleurs, le sujet de toutes sortes de publications de son vivant ou immédiatement postérieures à sa mort.

Très rapidement le père Hyacinthe s'est senti investi d'une mission exceptionnelle et vitale, celle de réussir la réforme d'une Eglise catholique profondément en crise à son époque selon lui. Il n'a cessé de tenter de montrer, par la publicité donnée à sa réflexion personnelle et sa vie de prêtre marié, un chemin aux autres catholiques et de mettre lui-même en pratique ce catholicisme renouvelé. Son premier souci aura été de populariser une autre façon de vivre et pratiquer le catholicisme. Il a prêché toute sa vie un catholicisme libéral et réformé, plus sincère et plus pur à ses yeux que le catholicisme romain dévoyé. Célébré à ses débuts par ses amis du catholicisme libéral comme étant un nouveau « Lacordaire », il a évolué, comme eux, de l'ultramontanisme au libéralisme puis au gallicanisme. Mais alors que ses amis, laïcs, prêtres ou évêques, ont fini tous plus ou moins par se soumettre (non sans difficultés ou amertume pour la plupart), au dogme de l'infailibilité pontificale nouvellement proclamé par le Concile du Vatican, le père Hyacinthe a continué, seul et obstiné, son combat contre les prétentions romaines qui lui semblaient par trop exorbitantes. Ce combat qui s'est avéré de plus en plus solitaire était aussi désespéré. Le père Hyacinthe, malgré l'énergie qu'il a toujours déployée, ne réussit pourtant pas à persuader les catholiques de la justesse de ses vues. Lui qui redoutait par-dessus tout l'idée d'un schisme, et qui ne voulait en aucune façon être un nouveau Luther, s'est alors tout de même tourné

vers les quelques expériences européennes de réforme de l'Eglise catholique, au lendemain du Concile du Vatican. Ses participations à l'élaboration successive de plusieurs Eglises gallicanes (en Allemagne, en Suisse et en France) ont rapidement tourné court. Ces nouvelles Eglises qui se proclamaient les seules expressions du véritable catholicisme, fidèle à la tradition de ses origines, échouèrent toutes et ne furent jamais des mouvements de masse. Le père Hyacinthe, après s'y être engagé avec une certaine fougue s'en est éloigné presque aussi rapidement en constatant que les mesquineries, les luttes de pouvoir dans les petites Eglises reproduisaient à l'identique celles de l'Eglise-mère. En fait, il n'a jamais pu vraiment se résoudre à se séparer complètement de l'Eglise de son enfance et malgré son mariage, s'est toujours présenté comme un prêtre de l'Eglise catholique. Il a fini complètement isolé, constamment calomnié par Louis Veuillot et le parti ultramontain, définitivement rejeté par l'Eglise catholique romaine qui le considérait comme un véritable hérétique et un apostat. Même ses anciens amis, tant dans les milieux catholiques libéraux que dans ceux des Vieux-Catholiques, ont fini par juger sa compagnie plutôt indésirable voire même encombrante (en grande partie à cause de son mariage). Sa proposition de réforme du catholicisme ayant donc complètement échoué, il a consacré la fin de sa vie à la découverte des autres traditions religieuses monothéistes, qu'elles soient protestante, juive, musulmane, et s'est même engagé dans le dialogue avec des libres penseurs même si c'était les moins antireligieux du moment ³.

1. Jeunesse, formation, et carrière du père Hyacinthe, un prédicateur enflammé

1. *L'itinéraire fulgurant du nouveau « père Lacordaire »*

Charles Loyson est né le 10 mai 1827 à Orléans dans une famille très catholique. Son père était alors inspecteur d'Académie. Il devint par la suite recteur de l'Académie de Metz puis de Pau. Il a fait élever le petit Charles, son frère et sa sœur à la maison. Charles Loyson est entré au séminaire de Saint-Sulpice en 1845, a été ordonné prêtre en 1851 et s'est d'abord consacré à l'enseignement dans les différents séminaires de l'Ordre. Il a quitté la Compagnie des prêtres de Saint-Sulpice en 1856, et, d'un tempérament plutôt mystique et de plus en plus attiré par la vie monastique il a ensuite tenté, en 1858, en même temps que son frère Jules-Théodose, un noviciat chez les Dominicains, alors dirigés par le père Lacordaire. Cela a été un échec et les deux frères ont quitté définitivement, et de concert, l'ordre des frères prêcheurs en 1859. Toujours attiré par la vie monastique et mystique, il est alors entré chez les carmes et a prononcé ses vœux en 1860. Il menait parallèlement et de manière de plus en plus schizophrénique une brillante carrière de prédicateur et ses sermons attiraient toujours plus de monde au fil des années, à Lyon, à Bordeaux ou ailleurs. Les idées qu'il défendait déjà émouvaient pourtant certains de leurs auditeurs à cause de leur libéralisme, lorsque, par exemple, il invitait à l'union du respect de la liberté et du respect de l'autorité dans l'Eglise catholique ou bien lorsqu'il demandait à cette dernière d'accepter de considérer de manière plus favorable les aspirations progressistes du monde moderne. C'est certainement à cause de ces convictions libérales, librement exprimées au risque du scandale, que l'archevêque de Paris, M^{re} George Darboy a fait appel à lui, en 1863, pour lui confier la prédication des Avents à

Notre-Dame de Paris (où il succédait au prestigieux père Lacordaire). Il a alors prêché devant un auditoire enthousiaste cinq années durant, contribuant par son succès à la popularisation des idées catholiques libérales en France. Le prince de Broglie écrivait alors au comte de Montalembert :

Je sors d'entendre le P. Hyacinthe et je suis dans un véritable ravissement. Le progrès sur l'an dernier est immense. Il est maintenant très supérieur au P. Lacordaire pour la solidité des raisonnements et presque égal pour la forme. Et tout cela a une saveur libérale, moderne et sensée, qui fait plaisir. L'auditoire très ému, plein de jeunes gens, m'a rappelé mes plus beaux jours de 1838 à 1839. Mon fils, à côté de moi, était dans cet enthousiasme qui fait tant de bien à 19 ans ⁴.

Même les journaux comme le *Temps*, sous la plume d'Henri Brisson, s'émerveillaient de l'éloquence et de la largeur d'esprit dont faisait preuve l'orateur lorsqu'il offrait sa compréhension et son amitié de manière si publique aux francs-maçons et aux dissidents... ⁵. Dans le contexte houleux de guerre larvée dans l'Eglise catholique française entre les ultramontains et les libéraux, ponctuée, entre autres, par les discours retentissants du comte de Montalembert au Congrès de Malines (20 et 21 août 1863) ou la publication du *Syllabus*, il n'a pas hésité à faire l'apologie de 1789 et de la liberté religieuse que la Révolution a, selon lui, permise la première.

2. *Le père Hyacinthe, héraut du catholicisme libéral*

Devenu la cible privilégiée des ultramontains, il est alors considéré comme étant l'un des porte-parole ecclésiastiques les plus doués du catholicisme libéral. Il est devenu l'ami très cher du comte de Montalembert ou de Madame de Forbin d'Oppède ⁶, de M^{gr} Dupanloup ou de l'abbé oratorien Alphonse Gratry. Mais il était aussi en relation avec le milieu gallican et entretenait d'excellentes relations avec M^{gr} Maret et son groupe de fidèles. Les ultramontains autour de Louis Veuillot et de Jules Morel multipliaient les attaques dans leurs journaux comme l'*Univers* ou le *Monde* contre ce protégé de M^{gr} Darboy, sans que jamais cependant le père Hyacinthe ne perde la confiance de celui-ci. L'archevêque de Paris ne lui a jamais ménagé son soutien et le défendait de toute son autorité contre ses adversaires. A la suite d'une dénonciation, l'archevêque écrivit en effet en 1864 au supérieur du père Hyacinthe, le général des carmes :

J'apprends avec étonnement et avec peine que l'on a porté jusqu'à Rome les accusations les plus fâcheuses contre le P. Hyacinthe et qu'on l'a présenté comme suspect ou peut-être comme coupable d'hétérodoxie. Je regarde comme un devoir de prendre la défense de ce bon religieux qui travaille dans mon diocèse et qui par là même a droit à ma protection.

Non seulement, je n'ai rien à reprocher au père Hyacinthe, mais je n'ai qu'à me féliciter de ses travaux apostoliques.

Il s'est fait tout de suite, par son talent, un auditoire d'environ 3 000 personnes qu'il tient attentif à sa parole et qu'il est très capable de ramener ou d'affermir dans les bonnes croyances. C'est même là, il faut bien le dire, la cause des désagréments qu'on lui suscite ; on ne l'aurait jamais dénoncé, s'il n'avait pas réussi.

Je vais en écrire au Saint-Père qu'on a déjà peut-être prévenu contre ce religieux distingué et méritant ; mais je vous autorise, en attendant, à lui présenter ma lettre pour le rassurer si c'est nécessaire.

Dites même à Sa Sainteté que si l'on veut me donner les noms de ceux qui accusent le P. Hyacinthe, je ne désespère pas de les confondre. Je connais cette race, brave dans l'ombre et lâche au grand soleil ⁷.

Cette lettre n'a pas empêché les dénonciations de continuer de pleuvoir auprès du supérieur des carmes et même à Rome, pendant ses cinq années de prédication mais il s'est toujours défendu en protestant de son indéfectible attachement à l'Eglise et au pape. Convoqué par deux fois à Rome, en 1865 et 1868, il était tout de même invité à prêcher à Saint-Louis-des-Français, ce qu'il faisait avec succès. En 1865, il a même justifié de la manière la plus orthodoxe le pouvoir temporel du pape, ce qui a enchanté ce dernier qui l'a alors reçu longuement. En 1868, par contre, son assurance sur le sujet était devenue moins grande, son journal en fait d'ailleurs foi, et ses doutes concernant le pouvoir tel qu'il est alors exercé dans l'Eglise se faisaient de plus en plus vifs. Il hésitait alors entre la souffrance de la soumission et le coup d'éclat. Cette dernière solution lui était tout à fait déconseillée par ses amis et Madame de Forbin d'Oppède, à la suite du comte de Montalembert, lui réitérait régulièrement des encouragements assortis de conseils de prudence et de patience. Le comte de Montalembert lui écrivit en effet :

Vous voilà donc du premier coup placé dans la haine perspicace et implacable (des ultramontains) entre le père Lacordaire et l'évêque d'Orléans ! C'est un très grand honneur pour vous, mais aussi un très grand danger. Si vous étiez prêtre séculier, je serais plutôt tenté de vous féliciter d'une attaque aussi grossière. Mais ils savent bien ce qu'ils font, ou je me trompe fort, et ils se croient assurés de vous atteindre au moyen de vos supérieurs directs. (...)

Comme de raison, vous ne ferez pas à cet effronté ⁸ l'honneur de lui répondre ni de réfuter même indirectement la perfidie de ces délations. Vous répondrez à ce coup de poignard empoisonné dans la chaire de Notre-Dame, en y étant *irréprochable*. (...) mon impression est bien que vous devez éviter toute question non seulement *politique*, mais encore *sociale* et même *historique* ⁹, jusqu'à nouvel ordre ¹⁰.

Il faut dire que si ces catholiques libéraux partageaient bien les mêmes idéaux que le père Hyacinthe, ils montraient un souci beaucoup plus politique que celui-ci dans leur combat et ils faisaient preuve d'un souci de stratégie totalement étranger à l'esprit du fougueux prédicateur. La publicité et l'éclat que le père Hyacinthe Loyson pouvait donner à leur cause par le biais de ses dons oratoires, même si cette cause ne pouvait s'exprimer entièrement et sans fards, leur paraissaient largement préférables au silence et à l'anonymat qu'une interdiction de prêcher aurait pu induire. Mais les catholiques libéraux correspondants du père Loyson, s'ils ont pu éviter une première fois la censure à leur nouveau et talentueux poulain n'ont bientôt plus pu maîtriser la situation. Et celle-ci est très rapidement devenue explosive entre le père Hyacinthe et les autorités romaines.

2. Les ruptures successives du père Hyacinthe Loyson avec Rome (1867-1870)

Le père Hyacinthe, dans son constant souci d'être toujours fidèle à sa conception personnelle de la vérité, a pris plusieurs décisions importantes à son retour de Rome en 1868. Celles-ci vont plonger le parti catholique libéral français dans le désarroi et la désolation. Il faut dire que le contexte historique était, à cette date, particulièrement délicat puisque le pape Pie IX venait de convoquer un Concile œcuménique qui ne s'était pas réuni depuis le Concile de Trente. Les catholiques libéraux étaient sur le qui-vive car ils étaient bien conscients que c'était cette fois la dernière chance pour eux de montrer au monde et à l'Eglise que l'ultramontanisme et l'intransigeantisme n'étaient pas les seules expressions possibles de la foi catholique. La situation était particulièrement difficile car les libéraux n'étaient pas majoritaires au Concile. Il leur semblait nécessaire que toutes les énergies libérales soient mobilisées pour agir dans le même sens. Et les initiatives radicales mais plutôt individualistes du père Hyacinthe, même si elles n'allaient pas forcément dans le mauvais sens à leurs yeux, risquaient pourtant plus de nuire à leur cause que de l'encourager. Et c'est effectivement ce qui s'est passé. Le premier grand coup d'éclat du père Hyacinthe a été sa dernière prédication à la chaire de Notre-Dame à la fin de l'année 1868. Il a, semble-t-il beaucoup hésité à reprendre la chaire qu'il occupait depuis quatre ans et s'est d'abord ouvert à M^{re} Darboy de ses nouveaux doutes et scrupules. Sentant qu'il perdait sa foi ancienne en l'Eglise catholique en l'ayant vue telle qu'elle fonctionnait alors à Rome, il lui écrivit :

Je ne vois pas où je vais, je sens que je resterai chrétien, mais que je perds ce que l'on appelle la foi catholique romaine ¹¹.

L'archevêque de Paris le persuada de ne pas renoncer à prêcher au nom d'intérêts bien supérieurs aux siens propres, puisque c'étaient ceux du parti catholique libéral dont il était l'un des plus populaires hérauts :

Vous êtes la seule voix libérale qui se fasse entendre dans nos chaires ; si vous nous quittez, ce serait un triomphe pour l'ultramontanisme. Vous prêcherez donc encore cet Avent et vous êtes assez théologien pour ne compromettre ni vous, ni moi ¹².

Sa dernière prédication sur le pharisaïsme qu'il qualifiait d'aveuglement religieux des prêtres qui, dépositaires de la lettre croient la garder d'autant mieux qu'ils l'expliquent moins, a déchaîné les passions ultramontaines. Ces derniers se sont, en effet, sentis directement visés (et ils l'étaient effectivement...) par ce portrait peu flatteur de ces pharisiens accusés par le Christ de préférer suivre les commandements des hommes à ceux de Dieu. Le père Hyacinthe ne s'en est pas tenu à cette première offensive. Il s'est démarqué, d'une manière encore plus claire que dans sa prédication plutôt métaphorique, du parti des ultramontains à l'occasion d'un droit de réponse envoyé à un journal anticlérical qui faisait l'amalgame :

Je ne pensais pas qu'il fût nécessaire de séparer ma cause de celle de certains catholiques, qui, sans appeler à la mitraille ¹³, regrettent cependant l'inquisition et les dragonnades. Ils ont pris soin eux-mêmes de se séparer de moi par les attaques dont j'ai été l'objet de leur part depuis le commencement de mon ministère, et qui

s'adressaient, je le reconnais, aux convictions les plus inébranlables de ma raison et de ma conscience ¹⁴.

Enfin, la publication d'une lettre qu'il avait écrite au marquis de Salvago (un catholique libéral italien, rédacteur de la *Rivista universale* de Gênes) et dans laquelle il critiquait sans ménagement l'Ancien Régime qualifié par lui « d'organisation politique traditionnelle du catholicisme » et qu'il voyait en train de s'effondrer un peu partout « dans la boue et dans le sang » en Europe, indisposa profondément Pie IX qui y lut une mise en cause implicite de son pouvoir temporel. Il fut alors convoqué par son général à Rome en janvier 1869 mais sortit tout de même pour la dernière fois sans trop de dommages de son entrevue avec le pape qui l'encouragea cependant à plus de prudence et de discernement dans ses propos publics.

1. La première rupture : le père Hyacinthe quitte les carmes

Cette mise en garde n'empêcha pas le père Hyacinthe de continuer à exposer ses convictions profondes et de polémiquer publiquement avec Louis Veuillot qui le poursuivait de son acharnement dans l'*Univers*. Enfin, des propos tenus lors d'une allocution au Congrès de la Paix ¹⁵ auquel il avait été invité et qui mettaient, selon ses adversaires, sur un pied d'égalité le catholicisme, le protestantisme et le judaïsme, lui valurent une lettre de son supérieur lui demandant de rétracter publiquement des propositions si « formellement hérétiques » ¹⁶. Le père Hyacinthe lui répondit que ses propos avaient été déformés et se proposait de lui envoyer le discours. Ce à quoi son supérieur répliqua qu'il interdisait désormais de prendre la parole en public et de faire publier quoi que ce soit dans les journaux. Après quelques semaines de réflexions, le père Hyacinthe écrivit sa lettre de rupture avec le Carmel le 20 septembre 1869 et la rendit simultanément publique dans le *Temps* et les *Débats* ¹⁷ :

Mon très révérend père, (...)

Vous exigez que je parle un langage ou que je garde un silence qui ne seraient plus l'entière et loyale expression de ma conscience.

Je n'hésite pas un instant, avec une parole faussée par un mot d'ordre ou mutilée par des réticences, je ne saurais remonter dans la chaire de Notre-Dame. (...)

Je m'éloigne en même temps du couvent que j'habite, et qui, dans les circonstances nouvelles qui me sont faites, se change pour moi en une prison de l'âme. En agissant ainsi, je ne suis pas infidèle à mes vœux : j'ai promis l'obéissance monastique mais dans les limites de l'honnêteté de ma conscience, de la dignité de ma personne et de mon ministère. Je l'ai promise sous le bénéfice de cette loi supérieure de justice et de royale liberté, qui est, selon l'apôtre Jacques, la loi propre du chrétien.

Cette lettre s'apparentait à un véritable manifeste. Le père Hyacinthe y exposait de la manière la plus concise et la plus claire ses convictions libérales qui, maintenant, ne pouvaient plus se taire :

L'heure présente est solennelle. L'Eglise traverse l'une des crises les plus violentes, les plus obscures et les plus décisives de son existence ici-bas. Pour la première fois depuis trois cents ans, un concile œcuménique est non seulement convoqué mais déclaré nécessaire : ce sont les expressions du Saint-Père. Ce n'est pas dans un pareil moment qu'un prédicateur de l'Evangile, fût-il le dernier de tous, peut consentir à se taire. (...)

J'élève donc, devant le Saint-Père et devant le Concile, ma protestation de chrétien et de prêtre contre ces doctrines et ces pratiques qui se nomment romaines, mais qui ne sont pas chrétiennes, et qui, dans leurs envahissements, toujours plus audacieux et plus funestes, tendent à changer la constitution de l'Eglise, le fond comme la forme de son enseignement, et jusqu'à l'esprit de sa piété. Je proteste contre le divorce impie autant qu'insensé qu'on s'efforce d'accomplir entre l'Eglise, qui est notre mère selon l'éternité, et la société du XIX^e siècle, dont nous sommes les fils selon le temps et envers qui nous avons aussi des devoirs et des tendresses. (...) Je proteste par-dessus tout contre la perversion sacrilège de l'Evangile du Fils de Dieu lui-même, dont l'esprit et la lettre sont également foulés aux pieds par le pharisaïsme et la loi nouvelle.

Ma conviction la plus profonde est que, si la France en particulier, et les races latines en général sont livrées à l'anarchie sociale, morale et religieuse, la cause principale en est, non pas sans doute dans le catholicisme lui-même, mais dans la manière dont le catholicisme est depuis longtemps compris et pratiqué ¹⁸.

La publication de cette lettre a fait grand bruit en France et à Rome. C'est pourquoi les catholiques libéraux, toujours soucieux d'éviter le scandale qui pourrait nuire à leur cause, se sont empressés de riposter, de manière tout aussi publique afin d'essayer d'éteindre l'incendie provoqué. Dès le 25 septembre, M^{re} Dupanloup écrivit au père Hyacinthe une lettre qu'il a, lui aussi, publiée simultanément dans les journaux et dans laquelle il conjurait son correspondant de revenir sur ces accusations contre l'Eglise et de se soumettre en prenant exemple sur l'attitude, en leur temps, du père Lacordaire et du père de Ravignan. Il le suppliait enfin de se jeter aux pieds du Saint-Père pour lui demander pardon, afin de réparer un si dommageable scandale ¹⁹. Le père Hyacinthe lui répondit dès le lendemain par un court billet qu'il ne pouvait accepter ni ses reproches ni ses conseils et que contrairement à ce que son correspondant semblait penser, loin d'avoir commis « une grande faute » il avait plutôt accompli « un grand devoir » ²⁰. Il maintint sa position malgré l'opposition unanime de ses anciens amis qui, comme le comte de Montalembert lui écrivirent pour déplorer son action jugée insensée. Le comte de Montalembert lui adressa une longue lettre dans laquelle il disait combien il regrettait qu'il ait pris cette décision sans en parler à personne, et qu'elle s'apparentait véritablement à une trahison envers ses amis et envers leur cause pourtant si juste ²¹. Il craignait que par ce coup d'éclat, le père Hyacinthe ait définitivement perdu tout son crédit et lui conseillait le silence le plus absolu afin de se faire oublier. C'était aussi la recommandation de Madame de Forbin d'Oppède ²², tout de même restée assez longtemps encore son amie fidèle (au moins jusqu'à son mariage...). Ce qui était reproché au père Hyacinthe par ses amis était, comme on peut le voir à la lecture de ces lettres, moins ses convictions, qu'ils partageaient tous peu ou prou, que la grande maladresse politique de son geste qui ne pouvait que déconsidérer une cause plutôt menacée à l'époque. Ce que redoutait aussi le comte de Montalembert c'est que le père Hyacinthe puisse devenir un jouet facile entre les mains des protestants et des libres-penseurs dont certains étaient déjà ses amis ²³. Toute apparition publique du père Hyacinthe à leurs côtés lui semblait devoir aggraver encore la situation du catholicisme libéral dans l'opinion catholique la plus traditionnelle en France et en Italie.

La réponse officielle à sa lettre ne tarda pas, et l'autorité supérieure de l'Ordre le déclara sous le coup de l'excommunication majeure et de toutes les censures et peines ecclésiastiques édictées par le droit commun et par les constitutions de l'Ordre contre les apostats, à partir du 18 octobre 1869.

2. *La deuxième rupture : son mariage avec une protestante américaine convertie*

Il n'est peut-être pas inutile de noter que l'année 1867 qui a été un tournant majeur dans l'opinion que le père Hyacinthe avait de l'Eglise catholique romaine a aussi été l'année de sa rencontre avec une journaliste américaine de confession protestante, Madame Emilie Mériman. Une correspondance suivie s'était très vite établie entre le père Hyacinthe et cette jeune femme, qui a d'abord abouti à la conversion au catholicisme de cette dernière le 14 juillet 1868 ²⁴, puis à leur mariage, après de longues tergiversations de la part de l'ancien moine, le 3 septembre 1872. Le rôle de celle-ci dans toutes les décisions les plus importantes du père Loyson est aisément décelable lorsque l'on parcourt le journal du père Hyacinthe ou bien encore leur correspondance qui a été partiellement publiée ²⁵. C'est elle qui le réconfortait lorsque les attaques devenaient trop blessantes, qui le raffermissait dans sa foi chrétienne lorsqu'il se décourageait au point d'être sur le point de verser dans un déisme très proche d'un véritable athéisme. Il a écrit d'ailleurs, quelque temps plus tard dans son journal, tout ce qu'il devait à l'énergie indomptable de Madame Mériman :

24 mars 1869. C'est maintenant et maintenant seulement que j'arrive à la solution de la grande crise de ma foi qui a éclaté à Rome, il y a un an. Je me sens libre des liens étroits et tyranniques de l'orthodoxie romaine et, par là même, je me trouve plus solidement et plus joyeusement établi dans la véritable Eglise de Jésus-Christ. (...) Emilie est l'ange envoyé par Jésus-Christ pour m'élever au-dessus de cette vallée étroite, ténébreuse et glacée. Son influence mystérieuse depuis une année a tout préparé, tout mûri ; en un éclair de son âme dans notre conversation d'hier à tout achevé ²⁶.

C'est elle enfin qui le soutint moralement lorsqu'il se mit à douter de ses prises de position anti-romaines ou lorsqu'il regimbait à prendre enfin la terrible décision de devenir un « prêtre marié ».

Et pourtant la détermination de Madame Mériman a été mise à rude épreuve. Alors que le père Hyacinthe passait de longues semaines à peser le pour et le contre de sa sortie de l'Eglise romaine, au moment même où le dogme de l'infaillibilité pontificale était discuté à Rome et où son adoption par le Concile apparaissait de plus en plus inévitable, Madame Mériman menaçait d'abjurer le catholicisme et de retourner au protestantisme afin de ne pas être complice d'un si grand dévoiement de sa foi. Le père Loyson l'en dissuada et l'adressa alors à un de ses très bons amis, un prêtre de l'oratoire, le père Alphonse Gratry de l'Académie française, qui était connu pour ses positions fermement anti-romaines et anti-infaillibilistes. Celui-ci devint le directeur de conscience de la jeune femme. Mais le père Gratry subit lui aussi le charme de l'Américaine et s'en éprit secrètement jusqu'à la demander en mariage, quelques jours après avoir quitté l'Oratoire, le 17 août 1870 ²⁷. Madame Mériman a immédiatement refusé son offre et en a fait part non moins immédiatement au père

Loyson. Celui-ci lui répondit que la question du mariage lui paraissait pour l'instant plus difficile que celle de la résistance au Concile et au pape et qu'il ne l'avait pas encore résolue. Mais probablement plus touché qu'il ne le laissait paraître, le père Hyacinthe assortit sa réponse d'une lettre à Madame Mériman, où pour la première fois il parlait en terme non plus seulement de mariage mystique entre leurs deux âmes mais plus prosaïquement de mariage réel entre leurs deux personnes :

Ma Bien-Aimée, J'ai beaucoup prié et réfléchi ce matin. Je crois que Dieu m'a éclairé. (...) Soyons fidèles l'un à l'autre, si nous voulons être fidèles à Dieu.

Je crois qu'un jour nous serons unis pleinement, et que nous posséderons cette bénédiction et cette présence réelle de Dieu en nous : Emmanuel ! Mais ce jour n'est pas encore venu, et il faut savoir l'attendre tout en le hâtant par nos désirs et nos prières. (...)

Quoi qu'il en soit, et quoi qu'il arrive, je ne veux penser en aucune manière que le mariage soit possible à l'un de nous en dehors de l'autre. Après le mystère accompli dans nos âmes et dans nos vies, si vous devez appartenir à un homme sur la terre, c'est à moi ; si je dois m'unir à une femme dans cette vie, c'est à vous ! (...)

Et enfin, dès maintenant, pour la Vie, quoi qu'il arrive, et pour l'éternité, je suis et veux rester le frère, l'ami, le fiancé et l'époux de votre âme ²⁸.

Pour passer de l'état d'époux de l'âme à celui d'époux de la femme, le père Hyacinthe mit environ encore deux ans, et ce n'était pourtant pas faute d'encouragements voire d'injonctions de plus en plus impatientes de la part de Madame Mériman. L'opposition de ses amis à ce projet était vive (et même de la part des pasteurs protestants qui l'entouraient). On peut en effet en trouver la trace dans la correspondance échangée entre Madame de Forbin d'Oppède et l'ancien Carme. Il faut dire que celle-ci espérait secrètement que le père Hyacinthe rentrerait dans le giron de l'Eglise après que les remous provoqués par sa lettre se soient apaisés. Afin de le décourager de son projet, elle lui peignit alors une vision dramatique de son sort s'il se mariait :

En France surtout, l'opinion est singulièrement sévère sur ce point : un prêtre marié perd par cela seul, non seulement toute considération, toute autorité, tout droit au respect, il devient un être déclassé qui n'a plus sa place dans la société, et que ceux qui ne le valent pas, se croient pourtant en droit de couvrir de ridicule. Un mariage contracté même dans les intentions les meilleures, je le veux bien, lorsqu'il s'agit d'une personne qui a fait vœu de célibat, équivaut à un suicide moral, car celui qui le contracte ne pourra plus servir la cause de la vérité ; tout ce qu'il aura fait dans le passé, tous les sacrifices que ses convictions lui auront imposés, toutes les peines, toutes les privations qu'il aura généreusement acceptées, tout cela disparaîtra car on dira : « Voila donc où il voulait en venir, à satisfaire une passion ; ce n'était pas la peine de prendre les choses d'aussi haut pour en arriver là » ²⁹.

Malgré quelques autres lettres, développant toutes sortes d'arguments contre le mariage des prêtres et en particulier celui, encore en projet, du père Hyacinthe, Madame de Forbin d'Oppède ne réussit pas dans son entreprise. Sans montrer l'ombre d'un ressentiment cependant, une fois la chose faite, elle écrivit une ultime lettre à Hyacinthe Loyson, l'assurant de son amitié toujours aussi indéfectible. Ce fut cependant la dernière lettre qu'elle lui envoya jamais, et on peut dire, que si la rupture

du père Hyacinthe avec l'Ordre des Carmes avait contribué à distendre les liens de confiance qui existaient entre lui et les catholiques libéraux, son mariage a eu pour conséquence de les effacer presque complètement.

Le combat du père Hyacinthe pour une Réforme catholique a, par ailleurs, certainement beaucoup pâti de ce mariage « scandaleux », et les avertissements de Madame de Forbin d'Oppède se sont révélés vrais au-delà même de tout ce que le père pouvait redouter. Ses échecs successifs à rassembler autour de lui un puissant parti catholique gallican nous semblent directement découler de ce pas de trop qu'il a alors franchi. Car, comme pour toutes ses autres prises de position, le père Hyacinthe a tenu à l'annoncer publiquement à sa manière sincère mais téméraire, et cette publicité lui a beaucoup plus nui qu'à d'autres prêtres de son entourage qui, s'ils se sont mariés, ont tenu leur mariage sinon secret, du moins officieux jusqu'à leur mort, comme, par exemple, l'un de ses amis proches, le père Charles Perraud ³⁰.

Fidèle à son habitude, le père Hyacinthe rendit public l'engagement qu'il avait pris par une lettre adressée à plusieurs grands journaux comme le *Times*, le *Journal des Débats* et le *Temps* ³¹ afin qu'ils la publient le jour même de la cérémonie. On retrouve dans ce texte son souci de se disculper d'une quelconque volonté de schisme, et c'est d'une manière touchante mais volontaire que le père Hyacinthe essaye de justifier en quoi, malgré ou peut-être même à cause de son mariage, il reste fidèle aux véritables enseignements de l'Eglise catholique et aux commandements de Dieu :

Obstinément fidèle aux principes de l'Eglise catholique, je ne me sens en aucune manière lié par ses abus, et je suis persuadé que les vœux perpétuels sont au rang des plus funestes. L'erreur de Luther n'a pas été dans ce chaste et pieux mariage que devraient imiter la plupart de ceux qui le maudissent ; elle est uniquement dans sa rupture avec les traditions légitimes et avec l'unité nécessaire de l'Eglise... (...)

Je connais aussi le véritable état de notre clergé, je sais ce qu'il renferme de dévouements et de vertus, mais je n'ignore pas combien il a besoin, dans un grand nombre de ses membres, d'être réconcilié avec les intérêts, les affections, les devoirs de la nature humaine et de la société civile. Ce n'est qu'en s'arrachant aux traditions d'un ascétisme aveugle et d'une théocratie plus politique que religieuse, que le prêtre redevenu homme et citoyen, se retrouvera en même temps plus véritablement prêtre. (...)

Telle est la réforme sans laquelle, j'ose le dire, toutes les autres sont illusoires et stériles. Laissons l'esprit de Dieu, si nous croyons à sa vertu, maintenir au milieu de nous une élite de prêtres et de filles de la charité dont le célibat, toujours libre et toujours volontaire, soit véritablement un état de pureté, un état de joie, ou tout au moins de paix dans le sacrifice ! Mais, en même temps, hâtons le moment où la loi de l'Eglise et celle de la France constitueront dans la liberté, dans la chasteté, dans la dignité, le mariage du prêtre, c'est-à-dire la concentration dans un foyer modèle, de toutes les forces de la famille et de toutes les forces de la religion !

Il reçut en réponse de son témoignage, les encouragements de George Sand dès le 12 septembre 1872 dans le *Temps* ³² et l'approbation d'un certain nombre de libres penseurs, mais s'exposa aussi aux sarcasmes de la presse catholique, au premier rang de laquelle on trouvait évidemment l'*Univers* de Louis Veuillot. L'acharnement de ce dernier a été tel, que le père Hyacinthe s'est cru obligé de lui adresser un droit de réponse que l'*Univers* a d'ailleurs publié ³³. Mais cela n'a pas empêché son principal

rédacteur de continuer à poursuivre le père Hyacinthe de sa vindicte pendant plusieurs années au gré des multiples expériences ecclésiastiques de ce dernier.

3. L'impossible « Réforme du catholicisme » du père Hyacinthe

1. *L'adhésion du père Hyacinthe aux thèses du schisme Vieux-Catholique allemand*

Hyacinthe Loyson a été profondément déçu et surpris par l'ampleur du ralliement de la majeure partie du clergé et de l'épiscopat français au nouveau dogme institué par le Concile du Vatican, contre lequel il n'avait cessé de manifester et de protester ³⁴. Il a beaucoup souffert en particulier du revirement de son frère, le père Jules-Théodose Loyson, qui après avoir été le fondateur en 1869 d'une revue anti-infaillibiliste du nom de la *Concorde*, s'était complètement soumis à Rome, une fois le dogme prononcé, et avait été jusqu'à renier son frère dans ce qu'il lui semblait être des égarements coupables et inexcusables. De même la soumission *in extremis* de son ami le père Alphonse Gratry à la veille de sa mort l'a-t-il ému profondément ³⁵ et il aimait plutôt se répéter les paroles définitives qu'il avait jadis prononcées à propos de l'adoption du dogme : « Le Concile a commencé comme un guet-apens et a fini comme un coup d'Etat ».

C'est pourquoi, le père Hyacinthe s'est rapproché du groupe d'universitaires allemands, qui, sous l'influence de Doellinger, menait une forte opposition aux prétentions romaines. Il s'était déjà réfugié auprès de celui-ci après sa rupture avec les Carmes, sur les conseils de Madame de Forbin d'Oppède, et avait trouvé un grand réconfort moral dans les conseils que le docteur allemand lui avait alors donnés. Il avait adhéré explicitement à la déclaration de protestation de Doellinger, récemment excommunié ³⁶, et de ses disciples datée de juin 1871 ³⁷. Il avait participé au Congrès Vieux-Catholique de Munich à la fin du mois de septembre 1871 (quelques jours seulement après la défaite française), en y prononçant un discours et deux conférences, l'une sur la distinction entre « le vrai et le faux catholicisme », l'autre sur « le sacerdoce de la famille » ³⁸. De même au lendemain de son mariage, il participa de nouveau au Congrès Vieux-Catholique de Cologne non sans avoir quelques appréhensions sur la façon dont les participants allaient le recevoir en tant que prêtre marié. Il ne fut pas déçu et ce qui y fut dit lui donna un certain nombre d'idées sur ce que devait être un véritable catholicisme réformé tel qu'il l'avait toujours appelé de ses vœux.

2. *Du discours aux expérimentations religieuses : les Eglises fondées par le père Hyacinthe en Suisse*

La première de ses tentatives pratiques de réforme catholique lui a été permise par Antoine Carterêt, le président du Conseil d'Etat de Genève, qui s'opposait formellement à la prise de fonction à Genève de l'évêque Gaspard Mermillod, nommé par le pape le 16 janvier 1873. Appelé par un groupe de catholiques opposés à l'ultramontanisme, il se rendit à Genève pour y prononcer quelques conférences ³⁹ et de là, encouragé par sa femme, y fonda une première « Eglise des Catholiques Réformés » qui eut une durée de vie particulièrement éphémère... (mars-octobre 1873). Participant au Congrès de Vieux-Catholiques de Constance en septembre

1873, il en revint profondément déçu. Entre-temps, Genève avait voté une loi constitutionnelle concernant l'organisation du culte catholique (23 août 1873) qui donnait aux laïques, non seulement le pouvoir d'élire leurs curés desservants, mais leur donnait, en fait, la direction de leurs églises. Cette sorte de Constitution Civile du Clergé avait été élaborée avec le concours du père Hyacinthe qui devint dès lors le premier curé élu de l'Eglise Nationale de Genève, malgré l'interdiction de M^{re} Gaspard Mermillod, qui n'y pouvait mais... Ces nouvelles fonctions ne lui plaisaient pourtant pas véritablement. Il avait du mal à accepter d'être malgré lui l'agent d'une politique religieuse autoritaire et souvent impopulaire qui n'hésitait pas à heurter les catholiques suisses dont il se sentait pourtant très proche au profit de catholiques nationaux dont le libéralisme s'apparentait de plus en plus à une sorte de déisme plutôt qu'au catholicisme tel que lui-même l'entendait ⁴⁰. Il écrivit ainsi avec une certaine amertume dans son journal après un voyage à Rome :

23 mai (1874) — Je me séparerai plutôt de ce mouvement que de me séparer de l'Eglise catholique, et, s'il faut préciser davantage ma pensée, de ce qu'on appelle l'Eglise catholique romaine. Je sais bien que la plupart des catholiques-romains prétendent que cette séparation est déjà faite ; mais, s'il en était ainsi extérieurement, la pleine bonne foi où je suis m'empêcherait encore d'être séparé devant Dieu, et par conséquent, en réalité.

1^{er} juin — J'ai rompu avec les catholiques-romains ; je n'hésiterai pas à rompre avec les catholiques libres-penseurs, déistes ou athées.

Et, de fait, il a démissionné quelques semaines plus tard, pendant l'été 1874, en expliquant, dans son adresse au Conseil d'Etat de Genève, que l'œuvre catholique libérale de Genève n'était ni « libérale en politique, ni catholique en religion » ⁴¹.

Louis Veuillot, a consacré deux articles ironiques aux tribulations du père Hyacinthe à Genève qui lui rendaient d'ailleurs paradoxalement un certain hommage :

Son petit sur son dos ⁴², sa femme au bras, sa bible falsifiée dans sa poche, il abdique... M. Loyson seul n'avait pas prévu cet événement, et, seul encore, probablement, ne comprend pas la grâce que Dieu lui fait de le rendre si ridicule. Espérons pour lui qu'il le deviendra davantage. Le principal défaut de l'ex-Hyacinthe est de se prendre au sérieux, différent en cela de la canaille qui l'entoure. (...) Loyson appartient à l'espèce relevée des hérésiarques qui ne font pas de trous à la lune, qu'on ne ramène pas à leur autel dans une charrette et qui se marient à jeun. C'est un homme distingué ⁴³.

Le père Hyacinthe resta malgré tout à Genève et institua un culte catholique libre, ce qui ne l'empêcha pas de se heurter continuellement à la politique radicale de la classe dirigeante genevoise en matière religieuse. Celle-ci très volontariste, voire autoritaire, n'hésitait pas à chasser *manu militari* les catholiques-romains de leurs paroisses pour y installer de force le culte catholique national. Lorsqu'il quitta enfin Genève, il était devenu profondément conservateur en politique et a même alors écrit :

Il y a trois choses pour lesquelles j'éprouve une horreur croissante, la démocratie, le protestantisme et l'ultramontanisme. Ma répulsion pour l'ultramontanisme est

ancienne, la démocratie et le protestantisme m'ont plus ou moins attiré, c'est surtout Genève qui m'en a guéri ⁴⁴.

En 1877, après cette douloureuse expérience genevoise, le père Hyacinthe fit une tournée en Angleterre ⁴⁵ et en France pour y prononcer plusieurs conférences. A Paris, il se heurta tout d'abord à l'interdiction du gouvernement qui refusait de lui laisser faire des conférences sur des sujets religieux en dehors d'un lieu de culte. Le nouveau ministre de l'Intérieur, Jules Simon, lui permit cependant d'aborder des questions de morale mais non des points de doctrine. Cette censure gouvernementale fit dire au père Hyacinthe qu'en dehors des trois cultes officiels, la liberté religieuse n'existait pas encore en France, ou plutôt qu'elle était simplement réservée à la seule libre pensée ⁴⁶. Il remarquait, en effet, que si l'on avait le droit d'injurier la tradition religieuse, on refusait aux hommes de bonne volonté comme lui de l'améliorer. Il fit donc tout de même ses trois conférences au Cirque d'Hiver sur « Le respect de la Vérité », « La Réforme de la famille » et « La Crise morale » ⁴⁷ qui eurent, semble-t-il, un assez grand retentissement, puisque Louis Veuillot leur a consacré pas moins de deux articles toujours aussi acerbes envers le père Hyacinthe ⁴⁸.

3. *L'échec définitif de la « Réforme catholique »*

L'année suivante, le père Hyacinthe et son épouse se lancèrent dans leur dernière tentative de création d'Eglise, mais cette fois-ci à Paris même. L'Eglise Catholique Gallicane devait, dans l'esprit de son fondateur, continuer l'Eglise d'avant le Concile. A l'usage de cette nouvelle Eglise, le père Hyacinthe écrivit un livre qui rassemblait et résumait toutes les convictions théologiques et religieuses qu'il avait eu le temps de mûrir à Genève et qu'il avait longuement développées dans toutes ses conférences depuis, après qu'il ait enfin obtenu de s'exprimer sur des sujets plus directement religieux ⁴⁹ :

Il faut rompre avec la papauté. C'est à ce prix qu'est le rapprochement des diverses communions chrétiennes et la restauration de l'antique unité catholique. Si les protestants n'avaient pas été au-delà de cette rupture, on n'aurait rien à leur reprocher, et c'est pour n'avoir pas compris qu'elle était absolument nécessaire que les réformateurs catholiques ont échoué dans leurs plus généreux et puissants efforts. (...) on demande s'il est possible d'être véritablement catholique lorsqu'on résiste au Pape. Je réponds qu'on ne saurait l'être autrement.

Puis, blâmant les deux fanatismes qui lui semblaient cerner la France, il écrivait encore :

Pourtant Dieu semble avoir abandonné la France au sein de ses prospérités matérielles et malgré son relèvement politique, car il la laisse en proie à deux fanatismes ennemis, mais jumeaux, celui des ultramontains et celui des athées.

Le fanatisme des athées, vils courtisans et corrupteurs criminels d'un peuple qu'ils abaissent en prétendant l'élever. Chaque matin et chaque soir, par la voix d'une presse qui ne peut rien contre Dieu, mais qui peut malheureusement beaucoup contre la France et contre la République, ils lui crient qu'on n'est vraiment libre qu'à la condition de ne plus croire en rien, que pour s'affranchir de l'autorité des magistrats et des prêtres il faut avant tout briser celle de Dieu, et que la démocratie n'est qu'un leurre tant qu'elle ne signifie pas anarchie et irrégion. O peuple, tu n'as plus d'âme

et tu n'as plus de Dieu, mais aussi tu n'as plus de maîtres ! Te voilà libre et grand, la première, la plus perfectionnée et la plus misérables des brutes !

Puis, cet autre langage d'un autre fanatisme, d'autant plus dangereux et d'autant plus coupable qu'il parle au nom de Dieu celui-là ! — Homme, tu te croyais délivré par le Christ et placé par sa grâce sous la loi royale de cette liberté qui les renferme toutes : eh bien ! tu t'es trompé ! L'Eglise va t'apprendre qu'il est deux sacrifices nécessaires et méritoires entre tous, le sacrifice de ta propre raison et celui de ta propre conscience. C'est cette servitude, mère de toutes les autres, qui peut seule acquitter ce que tu dois à ton âme et à ton Dieu ⁵⁰.

Il disait ensuite se battre contre le mauvais cléricalisme qui faisait du clergé une caste, et affirmait qu'en permettant au clergé de se marier, cela lui permettrait de se réconcilier enfin avec la société civile. Il lui semblait indispensable que la langue du culte soit la langue nationale afin de pouvoir parler la langue des peuples comme après la Pentecôte, et que la Bible soit aussi traduite et lue en langue vulgaire afin d'en permettre l'accès au plus grand nombre. Toutes ces conditions réunies devaient aboutir, selon le père Hyacinthe, à la disparition rapide du protestantisme, puisqu'il n'y aurait plus rien contre quoi protester, et à la rapide reconstitution de l'unité perdue de l'Eglise ancienne.

Il adjoignit à ce livre-programme, un petit opuscule établissant la liturgie qu'il désirait voir pratiquer dans son Eglise et qui établissait les cinq propositions majeures de la Réforme catholique :

- I. Rejet de l'infaillibilité du Pape,
- II. Election des évêques par le clergé et le peuple fidèle,
- III. Célébration des offices liturgiques et des lectures de la Bible dans la langue nationale,
- IV. Liberté du mariage pour les prêtres,
- V. Liberté et moralité de la confession ⁵¹.

L'Eglise Catholique Gallicane fut sévèrement accueillie, comme on peut s'en douter, par les autorités ecclésiastiques catholiques-romaines de l'époque, mais fut approuvée par un décret du gouvernement en 1883. Cette Eglise qui vécut (ou survécut ?) pendant une quinzaine d'années ne regroupa jamais plus d'une centaine de fidèles et fut rapidement la proie d'importantes difficultés financières qui obligèrent le père Hyacinthe à faire appel à la générosité et donc à la tutelle de l'évêque libéral de l'Eglise d'Utrecht. Celui-ci fit traîner les négociations et ne répondit favorablement que lorsque le père Hyacinthe présenta sa démission de toutes ses fonctions à l'intérieur de cette Eglise. Car ce qui posait le plus problème à l'Eglise hollandaise, c'était bien encore le mariage du prêtre. Avec la tutelle hollandaise, les nouveautés liturgiques introduites par le père Hyacinthe furent abolies par un vote à l'unanimité de toute l'assemblée. Le désaveu était donc cinglant pour le père Hyacinthe, et marquait ainsi définitivement l'échec de la Réforme catholique pour laquelle il avait tant combattu.

Le père Hyacinthe ne se remit jamais complètement de cet échec qui était aussi l'échec de toute une vie de combat et de prises de positions que l'on pourrait qualifier de courageuses mais peut-être aussi de presque suicidaires. Il faut dire que si le père

Hyacinthe était probablement un grand orateur (ce que même un adversaire idéologique comme Pierre Larousse admettait sans difficultés dans la longue notice qu'il lui a consacrée dans le *Grand Dictionnaire Universel*⁵²), ce n'était pas un véritable réformateur au sens où il lui manquait complètement le sens et l'habileté d'un vrai politique. Ses amis catholiques libéraux l'avaient bien senti dès la fin des années 1860, et on peut dater le début de ses difficultés du moment où il s'est, de manière tout à fait sincère mais aussi maladroite d'un point de vue stratégique, éloigné de ce cercle beaucoup plus pragmatique que lui. Il en avait certes été l'un des esprits les plus brillants mais c'était beaucoup plus sûrement par la grâce de ses dons d'orateur et de visionnaire que par ses qualités de stratège et d'organisateur. Mais, comme on peut le voir à travers ses écrits, il n'a même pas tiré cette leçon. Dans son journal à la fin de sa vie, il invoque bien plus la fatalité que la maladresse dans l'échec de la mission dont il s'était toujours senti solennellement investi :

Je suis par la force des choses l'initiateur d'une grande réforme qui ne s'est point organisée, qui ne pouvait s'organiser, ni même bien se formuler, et qui n'en travaille pas moins les âmes dans l'Eglise catholique et hors d'elle...⁵³.

Cette grande réforme de l'Eglise catholique, il l'avait appelée de ses vœux et même pressentie, tout comme son ami, le père Alphonse Gratry. Mais ce dernier, malgré sa soumission apparente quelque temps seulement avant sa mort, montrait, dans l'une de ses dernières lettres à Madame Emilie Mériman-Loyson, qu'il espérait toujours en son avènement prochain, même s'il se résignait à mourir dans un siècle où la Vérité était totalement obscurcie. Contrairement au père Gratry, le père Hyacinthe Loyson n'a jamais voulu baisser les bras et s'est toujours battu, de manière désespérée et solitaire, pour que la réforme de l'Eglise catholique romaine se fasse au plus vite et, de préférence, de son vivant. Le père Hyacinthe n'est jamais rentré dans le rang, mais il n'a pas mieux réussi dans son entreprise que ses anciens amis.

La lutte du père Hyacinthe Loyson, celle du père Alphonse Gratry, et celles des catholiques libéraux de la décennie 1860-1870 sont bien des tentatives d'aggiornamento de l'Eglise catholique au monde moderne. Mais toutes ces tentatives ont échoué, quelles que soient, par ailleurs, les différentes stratégies empruntées par leurs auteurs.

Notes

¹ Les sources contemporaines sur la vie et l'œuvre du père Hyacinthe sont nombreuses à la mesure de sa célébrité d'alors. On y distingue ses propres écrits et ceux de ses proches. Parmi ses écrits les plus

significatifs on peut noter : Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, lettres-fragments-discours*, Paris, Fischbacher, 1874, 276 p. ; *L'Ultramontanisme et la Révolution, discours prononcé dans la salle de la Réformation devant les Français résidant à Genève*, Paris, Sandoz Fischbacher, 1873, 36 p. ; *La Réforme catholique et l'Eglise anglicane*, Paris, 1879 ; *Les principes de la Réforme catholique ou l'harmonie du catholicisme et de la civilisation*, Paris, Société de la Réforme catholique, 1878, 223 p. ; *Liturgie provisoire de l'Eglise catholique gallicane : suivie d'un abrégé du catéchisme et d'un programme de la Réforme catholique*, Paris, à l'Eglise catholique gallicane, 1879, 132 p. ; *Ni cléricaux, ni athées*, Paris, 1889, 360 p. ; *Trois conférences au Cirque d'hiver, 15, 22, 29 avril 1877*, Paris, 1878, 138 p. ; *Une apologie de l'Inquisition (le R. P. Monsabé)*, Paris, 1882.

Les principaux ouvrages qui s'intéressent à lui sont : Albert HOUTIN, *Le père Hyacinthe*, t. 1 : *Dans l'Eglise romaine (1827-1869)*, Paris, E. Nourry, 1920, t. 2 : *Le père Hyacinthe, prêtre solitaire (1893-1912)*, Paris, E. Nourry, 1924, t. 3 : *Le père Hyacinthe, réformateur catholique (1869-1893)*, Paris, E. Nourry, 1922. Albert HOUTIN, Paul-Louis COUCHOUD, *Du sacerdoce au mariage*, Paris, 1927, t. 1 : *Le père Hyacinthe (1867-1870)*, 237 p., t. 2 : *Gratry et Loyson (1870-1872)*, 277 p. Léon SECHE, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1891, t. 3, 330 p. Gaston RIOU, « Le père Hyacinthe et le libéralisme », dans *Foi et Vie*, 1910.

Beaucoup plus récente, la mise au point de Lucienne Portier avec une édition d'un certain nombre de documents : Lucienne PORTIER, *Christianisme, Eglises et Religions : le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912)*, *Contribution à l'histoire de l'Eglise de France et à l'histoire des religions*, Louvain-la-Neuve, 1982, 190 p.

² Jean-Rémy PALANQUE, Jean CHELINI, *Petite histoire des grands conciles*, Paris, Desclée, 1962, 311 p. ; André LATREILLE, Etienne DELARUELLE, Jean-Rémy PALANQUE, *Histoire du catholicisme en France*, Paris, Spes, 1962, t. 3, 693 p. (p. 399) ; Adrien DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. 2 : *Sous la Troisième République (1879-1939)*, Paris, Flammarion, 1951, 691 p. (p. 407-408) ; Georges WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828-1908*, Paris, Félix Alcan, 1909, 312 p. (p. 177-178, 182, 185).

³ Hyacinthe Loyson a été président d'honneur de l'Union de Libres Penseurs et Libres Croyants pour la Culture Morale, créé en 1907, aux côtés du libre-penseur Gabriel Séailles et du protestant Frédéric Passy. Jean BAUBEROT, *Un christianisme profane ? Royaume de Dieu, Socialisme et Modernité culturelle dans le périodique « chrétien-social » l'Avant-Garde (1899-1911)*, Paris, PUF, 1978, 295 p. (p. 100 et 106 ss.). Jean BAUBEROT, *Le retour des huguenots, la vitalité protestante XIX^e-XX^e siècles*, Paris-Genève, Cerf-Labor et Fides, 1985, 332 p. (p. 160-167).

⁴ Lettre du prince de Broglie au comte de Montalembert, retranscrite dans Léon SECHE, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1891, t. 2., p. 40.

⁵ Henri BRISSON, *le Temps*, décembre 1865.

⁶ Jean-Rémy PALANQUE, « Le cercle de M^{me} de Forbin et le premier concile du Vatican », dans *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France*, 1962.

⁷ Lettre de M^{re} Darboy au général des Carmes, 15 décembre 1864, dans Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, lettres-fragments-discours*, Paris, Fischbacher, 1874, p. 23-24.

⁸ Il s'agit de l'abbé Jules Morel, dans un article du *Monde*.

⁹ C'est l'auteur qui souligne.

¹⁰ Lettre du comte de Montalembert au père Hyacinthe, 20 juin 1864, retranscrite dans Léon SECHE, *Les derniers jansénistes depuis la ruine de Port-Royal*, Paris, Perrin, 1891, t. 3, p. 46-48.

¹¹ Propos cité dans Léon SECHE, *Les derniers jansénistes op. cit.*, t. 3, p. 64.

¹² Lettre de M^{re} Darboy au père Hyacinthe, retranscrite dans Léon SECHE, *Les derniers jansénistes, op. cit.*, t. 3, p. 64.

¹³ Le père Hyacinthe avait été accusé d'avoir invoqué l'aide de la mitraille contre les athées et les libres penseurs.

¹⁴ Propos cité dans Léon SECHE, *Les derniers jansénistes, op. cit.*, t. 3, p. 68.

¹⁵ Hyacinthe LOYSON, *La Paix, discours prononcé le 24 juin 1869*, Paris, J. Albanel, 1869.

¹⁶ Lettre de Fr. Dominique de Saint-Joseph, préposé général, au père Hyacinthe, 2 juillet 1869, retranscrite dans Léon SECHE, *Les derniers jansénistes, op. cit.*, t. 3, p. 76-77.

¹⁷ Lettre de Hyacinthe Loyson aux R. P. Carmes déchaussés à Rome, 20 septembre 1869, *le Temps*, 20 septembre 1869.

¹⁸ Lettre de Hyacinthe Loyson aux R. P. Carnes déchaussés à Rome, 20 septembre 1869, retranscrite dans Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, lettres-fragments-discours*, Paris, Fischbacher, 1874, p. 15-19.

¹⁹ Lettre de Monseigneur Dupanloup, évêque d'Orléans au père Hyacinthe, 25 septembre 1869, retranscrite dans Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, op. cit.*, p. 20-21.

²⁰ Lettre du père Hyacinthe à Monseigneur Dupanloup, évêque d'Orléans, 26 septembre 1869, retranscrite dans Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, op. cit.*, p. 22.

²¹ Lettre du comte de Montalembert au père Hyacinthe, 28 septembre 1869, retranscrite dans LÉON SECHE, *Les derniers jansénistes, op. cit.*, t. 3, p. 130-135.

²² Lettre de Madame de Forbin d'Oppède au père Hyacinthe, s.d., retranscrite dans LÉON SECHE, *Les derniers jansénistes, op. cit.*, t. 3, p. 138-139.

²³ Hyacinthe Loyson entretenait des relations d'amitié avec un certain nombre de protestants comme Edmond de Pressensé ou le pasteur Eugène Bersier.

²⁴ Dans son journal, le père Hyacinthe s'est ensuite servi de manière significative de cette date comme étant celle du premier jour de son grand projet : la Réforme catholique.

²⁵ Albert HOUTIN, Paul-Louis COUCHOUD, *Du sacerdoce au mariage, op. cit.*, t. 1.

²⁶ *Idem*, p. 115-116.

²⁷ *Ibid.*, p. 77-78.

²⁸ *Ibid.*, p. 79-81.

²⁹ Lettre de M^{me} de Forbin d'Oppède au père Hyacinthe, 5 septembre 1872, retranscrite dans LÉON SECHE, *Les derniers jansénistes, op. cit.*, t. 3, p. 249-250 et dans Albert HOUTIN, *Le père Hyacinthe, op. cit.*, t. 3, p. 116-119.

³⁰ Albert HOUTIN, *Un prêtre marié : Charles Perraud, chanoine honoraire d'Autun (1831-1892)*, Paris, 1908, 136 p.

³¹ Hyacinthe LOYSON, « Lettre sur mon mariage », dans *The Times*, le *Journal des Débats*, le *Temps*, 25 août 1872.

³² George SAND, *Impressions et souvenirs*, Paris, Michel Lévy, 1873.

³³ « Lettre de Hyacinthe Loyson à Louis Veuillot », *L'Univers*, 25 octobre 1872, retranscrite dans Albert HOUTIN, *Le père Hyacinthe, op. cit.*, t. 2, p. 127-128.

³⁴ « Protestation contre l'infaillibilité du Pape », 30 juillet 1870, la *France*, 31 juillet 1870, le *Journal des Débats*, retranscrite dans Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, op. cit.*, p. 27-31. Cette lettre a été lue publiquement la veille du jour de Noël à la chambre des députés italiens par le député Léon Massari ; « Appel aux évêques catholiques », 25 décembre 1870, *Idem*, p. 86-93 ; « La Sorbonne et le Concile », 2 février 1870, *Ibid.*, p. 115-125.

³⁵ Lettre de Hyacinthe Loyson au père Gratry, 23 décembre 1871, *Ibid.*, p. 46-49.

³⁶ Jean-Joseph Doellinger a été excommunié le 21 avril 1891.

³⁷ « Déclaration du docteur Doellinger et de ses adhérents », retranscrite dans Hyacinthe LOYSON, *De la Réforme catholique, op. cit.*, p. 73-85.

³⁸ « Le vrai et le faux catholicisme », *Idem*, p. 148-163, « Le sacerdoce de la famille », *Ibid.*, p. 165-192.

³⁹ Hyacinthe LOYSON, *L'Ultramontanisme et la Révolution, discours prononcé dans la salle de la Réformation devant les Français résidant à Genève*, Paris, Sandoz Fischbacher, 1873, 36 p. Réédité dans Hyacinthe LOYSON, *Ni cléricaux, ni athées*, Paris, 1889, p. 3-38.

⁴⁰ Isabelle DE VEVEY, « En marge du schisme vieux-catholique : le dialogue de l'abbé Charles Raemy avec Hyacinthe Loyson et ses remous dans le diocèse de Lausanne (1873-1877) », dans *Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse*, Fribourg, 1987, p. 151-190.

⁴¹ « Lettre de Hyacinthe Loyson au Président du Conseil d'Etat de Genève », 4 août 1874, retranscrite dans Albert HOUTIN, *Le père Hyacinthe, op. cit.*, t. 2, p. 176.

⁴² Le fils d'Emilie et Hyacinthe Loyson, prénommé Paul-Hyacinthe, est né à Genève en 1873.

⁴³ Louis VEUILLLOT, « Les mésaventures de M. Loyson. i) M. Loyson quitte son comptoir de Genève, 11 août 1874, ii) M. Loyson et M. Carteret, 23 août 1874 », dans *Derniers Mélanges, Pages d'histoire contemporaine (1873-1877)*, t. 2 (1874-1875), s.d., p. 152-158.

⁴⁴ Extrait du *Journal de Hyacinthe Loyson*, 9 avril 1876, retranscrit dans Albert HOUTIN, *Le père Hyacinthe, op. cit.*, t. 2, p. 197.

⁴⁵ Hyacinthe LOYSON, *La Réforme catholique et l'Eglise anglicane*, Paris, 1879.

⁴⁶ Hyacinthe LOYSON, *Les principes de la Réforme catholique ou l'harmonie du catholicisme et de la civilisation*, Paris, Société de la Réforme catholique, 1878, p. 63.

⁴⁷ Hyacinthe LOYSON, *Trois conférences au Cirque d'hiver, 15, 22, 29 avril 1877*, Paris, 1878, 138 p.

⁴⁸ Louis VEUILLLOT, *Derniers Mélanges, Pages d'histoire contemporaine (1873-1877)*, s.d., t. 3, (1876-1877) : « Sur Monsieur Loyson ; i) Le loysonnisme, 3 avril 1877, ii) La conférence du « Père Hyacinthe Loyson » au cirque », 13 avril 1877, p. 439-455.

⁴⁹ Hyacinthe LOYSON, *Les principes de la Réforme catholique ou l'harmonie du catholicisme et de la civilisation*, Paris, Société de la Réforme catholique, 1878, 223 p.

⁵⁰ *Idem*, p. 187.

⁵¹ Hyacinthe LOYSON, *Liturgie provisoire de l'Eglise catholique gallicane : suivie d'un abrégé du catéchisme et d'un programme de la Réforme catholique*, Paris, à l'Eglise catholique gallicane, 1879, 132 p.

⁵² Pierre LAROUSSE, « LOYSON, Charles », dans *Grand Dictionnaire Universel*, Paris, 1872, t. 10, p. 752-753.

⁵³ Albert HOUTEN, *Le père Hyacinthe, op. cit.*, t. 2, p. 124.

L'intelligentsia européenne en mutation dans le troisième quart du XIX^e siècle

Hervé SAVON

« Le basculement antispiritualiste », le passage « de la conciliation à l'anticléricalisme militant », « l'émergence d'un matérialisme athée », « le développement d'une morale indépendante » : les titres de plusieurs des communications que l'on vient d'entendre illustrent bien la mutation intellectuelle que, pendant ces deux journées, nous nous sommes donné pour tâche de mettre en lumière et d'analyser. On le remarque aussitôt, ces différentes évolutions se mêlent et se confondent dans un grand mouvement de libération de l'esprit humain s'affranchissant avec une énergie croissante des préjugés et des croyances qui entravaient sa marche en avant. Et les deux noms propres figurant dans le sous-titre de ce colloque semblent indiquer comme les deux points entre lesquels s'inscrit ce devenir. Darwin, c'est l'avenir de la pensée : c'est le congé donné au dogme le plus fondamental et le plus apparemment réactionnaire, celui de la création. Le *Syllabus* apparaît par contraste comme le dernier sursaut du passé, le dernier effort d'un pouvoir spirituel suranné pour arrêter le mouvement des idées, précipitant ainsi la déchéance qu'il tentait de conjurer et assurant du même coup le triomphe des Lumières qui marque ce demi-siècle.

Encore faut-il se garder des simplifications abusives. A ne considérer que le grand courant de sécularisation et de laïcisation qui domine la vie intellectuelle entre 1850 et 1875, on risque fort de s'en faire une idée peu exacte. On ne comprend vraiment son rôle et son destin — comme le caractère d'ensemble de la période — qu'en prenant en compte d'autres courants, que l'on peut, si l'on veut, nommer des contre-courants, à condition de ne pas entendre par là « mineurs » ou « sans avenir ».

A côté de la mutation la plus voyante (et l'on serait tenté de dire la plus officielle) que connaît l'intelligentsia pendant ce quart de siècle, il en est au moins trois autres dont la portée est, elle aussi, considérable. On pourrait y voir respectivement une mutation occultée, une mutation différée, une mutation préparée : la première construisant un barrage contre les Lumières et leurs conséquences, la deuxième leur disputant une partie de leur héritage, la troisième s'appliquant à les dépasser.

Le refus pur et simple des Lumières, de leurs pompes et de leurs œuvres, a trouvé son expression la plus nette dans le *Syllabus*, où l'on peut voir le manifeste et le code de l'ultramontanisme. Or celui-ci ne prend sa forme achevée et ne brise les dernières résistances à l'intérieur du catholicisme que dans la période qui va de l'encyclique *Qui pluribus*, en 1846, au concile du Vatican de 1870. C'est là une mutation souvent méconnue. Sans doute, Pie ix semble simplement incarner la résistance opposée au mouvement, la réaction, c'est-à-dire le passé cherchant à se perpétuer. Mais cela, c'est l'image d'Epinal soigneusement entretenue par les partisans aussi bien que par les adversaires, pour les besoins de l'apologie ou de la polémique. En réalité, Pie ix est un moderne, et les dernières années de son règne sont à la fois l'achèvement et l'accélération d'une évolution, depuis longtemps amorcée, mais qui était loin d'être arrivée à son terme au début du pontificat.

Pendant longtemps, les catholiques éclairés, disons les clercs formés en théologie, avaient regardé l'Écriture interprétée par la tradition comme la règle de foi. A leurs yeux, l'autorité du pape venait de ce qu'il était le témoin particulièrement fidèle et autorisé de cette tradition. On ne pouvait imaginer pour autant qu'il pût un jour la rendre inutile, étant devenu lui-même le « magistère vivant ». En 1720 encore, l'abbé Du Guet, janséniste, mais modéré en ecclésiologie, pouvait écrire : « L'une des principales (questions) est de savoir si la Bulle du Pape est conforme à la vérité ou si elle s'en écarte ; si elle est contraire à la Tradition et si elle en condamne le langage ; si elle introduit de nouveaux relâchements dans la morale ; si elle énerve la Discipline dans des points essentiels ». Vers 1870, de telles questions ne peuvent paraître qu'incongrues et même scandaleuses pour la masse des catholiques et la majorité du clergé. Pour beaucoup, le rôle du croyant se réduit à attendre et à enregistrer docilement ces décisions papales toujours souveraines et infaillibles. A l'un de ses amis qui lui disait : « Mais, enfin, il y a une limite ; vous ne voudriez pas de nouvelles décisions tous les mois ? », l'ultramontain anglais W. Ward répondait : « J'aimerais recevoir chaque matin à déjeuner, avec mon *Times*, une nouvelle Bulle papale ». C'était là le terme d'une évolution qui avait pris du temps, mais qui s'accélérait et trouve son achèvement dans le quart de siècle qui fait l'objet de ce livre : en 1854, la définition du dogme de l'Immaculée Conception est présentée comme une décision irréformable du pape seul ; en 1870, l'infaillibilité pontificale est proclamée par le concile du Vatican. Les pressions qui s'exercèrent sur cette assemblée pour faire taire les résistances donnent la mesure de celles-ci. Certes Rome tendait à occulter cette évolution et à projeter le plus possible dans le passé les traits absolutistes du présent. Mais, dans l'Eglise, et surtout en France, les catholiques les plus lucides ne s'y trompaient pas.

Ce ne sont pas là simplement des querelles et des évolutions intéressant essentiellement les théologiens. En fait, cette mutation, en modifiant la conception fondamentale des rapports de la foi, de la tradition et du magistère, engageait d'une manière générale toute la manière d'être et de se penser comme catholique. En décembre 1869, Montalembert écrit à Falloux cette phrase significative : « Le catholicisme tel que je l'ai défendu de 1830 à 1855 n'a absolument que le nom de commun avec le catholicisme professé et pratiqué pendant la seconde moitié du pontificat de Pie ix ».

Comme on le voit, en dépit de certaines apparences délibérément entretenues, le *Syllabus* et la définition de l'infaillibilité pontificale ne doivent pas être considérés comme témoignant d'une crispation sur un état de choses révolu. Ce sont les effets d'une véritable mutation, devant permettre à l'Eglise de vivre dans les conditions nouvelles de la société et de la politique. Et, de fait, apparemment rétrogrades du point de vue doctrinal, les ultramontains se montrent singulièrement actifs et novateurs dans le domaine de l'action sociale.

Cette prévalence de l'ultramontanisme, dans le monde catholique des années 1850-1875, semble avoir brutalement arrêté une autre « mutation » qui s'était annoncée pendant la période précédente. Je veux parler du « catholicisme libéral », autre effort d'adaptation de l'Eglise au monde issu de la Révolution. Il ne s'agissait pas cette fois de renforcer la structure et la cohésion de la société des croyants, pour remplacer de l'intérieur les appuis que ne dispensait plus le pouvoir politique. Les catholiques libéraux s'étaient ralliés à certaines requêtes de la société civile, notamment à la liberté religieuse et au régime parlementaire, en se réclamant du slogan forgé par l'un d'entre eux, Charles de Montalembert : « l'Eglise libre dans l'Etat libre ».

Et pourtant, même réduit partiellement au silence par le chœur bruyant des ultramontains, le catholicisme libéral continue sourdement à cheminer. Sans doute, en France, Montalembert lui-même reconnaît que l'époque où lui et ses amis se faisaient écouter et jouissaient d'un réel crédit politique a pris fin vers 1852, au moment où les catholiques français se sont ralliés avec plus ou moins d'enthousiasme au second Empire et où Rome accorde de plus en plus ouvertement son appui aux propagandistes des idées autoritaires. Mais les chefs du parti libéral n'en sont pas pour autant réduits à l'inaction. Ils écrivent, ils protestent, ils s'opposent. Leurs idées s'épurent, les illusions tombent. Quelques-uns de leurs écrits majeurs datent de cette époque. En 1852, Montalembert expose le programme politique du catholicisme libéral dans son livre *Des intérêts catholiques au XIX^e siècle*. Deux ans plus tard, Lacordaire, son aîné, publie un très significatif *Discours sur la Loi de l'Histoire*. En 1863, c'est encore Montalembert qui intervient avec éclat : les discours qu'il prononce à Malines sont un véritable manifeste, qui enthousiasme les catholiques belges et contrarie fort Pie IX. Mal vu à Rome, en butte aux tracasseries du Second Empire et à l'incompréhension de la masse du clergé, le catholicisme libéral évolue et mûrit sous la contrainte, notamment en se séparant d'un ultramontanisme sentimental auquel il avait d'abord adhéré : « L'Eglise n'est pas dans le pape et les évêques, qui n'en sont que des membres illustres, des membres directeurs : elle est dans la chrétienté des âmes », écrit Lacordaire en 1853. Ainsi purifié, approfondi, le catholicisme libéral prépare un retournement spectaculaire qui surviendra un siècle plus tard.

En dépit de leur opposition vigoureuse à l'absolutisme, politique ou clérical, ce serait une erreur de ne voir dans les idées de Montalembert et de Lacordaire qu'une version expurgée ou un écho affaibli des Lumières, une forme dérivée et bâtarde de la grande mutation qui aboutira, notamment en France, à la laïcisation et à la sécularisation. Cela apparaît vite à la lecture de Montalembert, cet aristocrate qui voit

dans les vertus du parlementarisme anglais ou de la démocratie belge le fruit d'une continuité, jamais pleinement rompue, avec la civilisation chrétienne du Moyen Âge, et qui dénonce en 1860 l'affinité de la démocratie et du césarisme : « Le véritable danger que court la liberté au XIX^e siècle... provient de l'absorption menaçante de toute intelligence, de toute conscience, de toute dignité individuelle par les masses populaires personnifiées dans le césarisme moderne ». Lacordaire se montre, il est vrai, beaucoup plus favorable aux principes et aux conséquences de la Révolution, mais c'est pour opposer celle-ci, essentiellement constructive et de filiation chrétienne, au scepticisme destructeur des Lumières, résumé à ses yeux par Voltaire.

Mais, en ce troisième quart du XIX^e siècle, la critique des Lumières n'est pas seulement le fait de réactionnaires ou de chrétiens restés fidèles à l'« infâme » que Voltaire appelait à écraser. Une autre forme de contestation, qui n'est pas toujours la moins acerbe, vient de ceux qui, pour aller au-delà des Lumières, sont amenés sur des points essentiels à en prendre le contre-pied. Ce sont les initiateurs d'une troisième mutation, dont le siècle suivant verra le plein développement. De 1851 à 1854, Auguste Comte publie les quatre volumes de son *Système de Politique positive*. Vingt ans après paraissent les premières œuvres de Nietzsche, la *Naissance de la Tragédie* en 1872, la première *Considération inactuelle* en 1873.

La politique positive de Comte n'est pas le résultat d'une sorte de rupture soudaine qui permettrait d'opposer un « second Comte », au premier Comte, le vrai, le seul sérieux, celui du *Cours de Philosophie positive*, mais le fruit d'une longue maturation. Il suffit, pour s'en assurer, de lire les textes de jeunesse recueillis dans l'appendice du quatrième tome du *Système*. Néanmoins, la publication de cet ouvrage provoque comme un choc chez certains tenants des Lumières, comme Littré, et leur donne le sentiment d'une sorte de mutation. Trois ans après avoir rompu avec Littré, Comte écrit une *Lettre aux Conservateurs*, où il propose à ceux-ci les termes d'une alliance temporaire.

Comte part d'une constatation d'abord déconcertante. Tandis que les libéraux — qui s'affirment, non sans titres sérieux, les partisans du progrès et de la civilisation — suivent un chemin qui conduit nécessairement soit à la plus complète anarchie, soit, pour éviter celle-ci, au despotisme de la force pure, les hommes que l'on traite non sans raison de rétrogrades « sont les seuls dont les théories relèvent convenablement la dignité humaine, en constituant la supériorité morale comme le correctif et le régulateur de la force ou de la richesse ». C'est que l'individualisme pris pour programme est dégradant : « La consistance et la dignité de chaque individualité » ayant toujours résulté de « sa subordination à quelque existence composée ».

On comprend alors le jugement que porte Comte sur la philosophie des Lumières. Excellente pour détruire, celle-ci est impuissante pour la tâche de reconstruction qui s'impose désormais. Ainsi, « le dogme de la liberté illimitée de conscience », nécessaire quand il s'agit de précipiter le déclin des croyances théologiques, devient aussi nuisible qu'il a été utile si l'on prétend le mettre à la base de la réorganisation sociale qui est maintenant la grande tâche de l'humanité. Le dogme de la souveraineté du peuple a la même fonction provisoire que le précédent : « Nés tous les deux pour détruire, ils sont également impropres à fonder ». Adoptée comme principe, la

souveraineté du peuple aboutit au démembrement du corps social en remettant le pouvoir aux « classes les moins civilisées ». Pour résumer en une phrase la conclusion de Comte : dès qu'elle a accompli sa tâche destructive, la philosophie des Lumières, si l'on prétend la perpétuer, n'est rien de plus que le désordre moral et politique érigé en système.

Nietzsche lui aussi se veut héritier de l'*Aufklärung*. En 1878, il dédiera *Humain, trop humain* au souvenir de Voltaire, au moment où la France républicaine se prépare à célébrer le centenaire de la mort du philosophe. Trois ans plus tard, dans *Aurores*, il réaffirmera sa résolution de conduire plus loin l'*Aufklärung* en dépit de la réaction romantique. Mais « conduire plus loin », c'est dépasser et, sur certains points — fussent-ils des points essentiels —, renier. L'ambiguïté de l'attitude de Nietzsche à l'égard des Lumières s'exprime dès 1873, dans la première des quatre *Considérations inactuelles*, qui porte comme sous-titre : *David Strauss, le Confesseur et l'Ecrivain*.

David Friedrich Strauss s'était rendu célèbre par sa *Vie de Jésus*, où, dans l'esprit de l'école de Tübingen, il proposait une interprétation mythique des Évangiles. L'ouvrage, publié en 1835, suscita une tempête de protestations qui ne manqua pas de lui attirer de nombreux lecteurs. Dès 1839, il est traduit en français par Emile Littré. Cette traduction est rééditée en 1853. Littré y a joint une nouvelle préface où il expose sa conception du positivisme. Mais ce fut un autre ouvrage de Strauss qui attira les sarcasmes de Nietzsche : *L'Ancienne et la Nouvelle Foi. Une Confession*. Strauss avait écrit ce livre aussitôt après la victoire allemande de 1870-1871, qui l'exalte comme elle exalte les bourgeois se piquant de culture pour lesquels il écrit. Le livre fut publié en 1872. Une fois encore, le succès fut grand et les contradicteurs nombreux. Dès 1876 paraît une édition française, traduite sur la huitième édition allemande par E. Lesigne, mais cette fois encore munie d'une préface de Littré. Celui-ci déplore un excès de métaphysique, mais salue l'intention de l'ouvrage, qui est bien dans la tradition de l'*Aufklärung*. La foi nouvelle dont Strauss se fait l'apôtre est explicitement matérialiste, et son anthropologie se fonde sur les thèses de Darwin, auxquelles il adhère avec ostentation. Sa morale est une variante de l'humanitarisme, idéal commun aux morales indépendantes qui fleurissent alors, dans le sillage de la philosophie des Lumières.

Nietzsche a beau jeu de relever la contradiction entre le darwinisme, dont Strauss fait parade pour effrayer les dévots, et l'altruisme moral qu'il professe. Strauss donne, en effet, pour principe, à l'éthique nouvelle dont il se fait le « confesseur », cette maxime de frappe kantienne : « N'oublie pas un seul instant que tu es un être humain, et que tu n'es pas simplement un être de la nature ; n'oublie pas un seul instant que les autres sont également hommes, c'est-à-dire qu'en dépit de toutes les différences, ils sont ce que tu es : c'est le résumé de toute la morale ». D'où vient un tel impératif ? demande Nietzsche. Pas du darwinisme, en tout cas ! Darwin n'a-t-il pas montré que l'homme était foncièrement et en totalité un être de la nature, et que, s'il s'était élevé jusqu'au niveau humain, c'était en oubliant à tous les instants que les autres représentants de la même espèce avaient les mêmes droits que lui, c'était en ayant constamment le sentiment de sa force supérieure et en s'en servant pour éliminer les individus les plus faibles.

Ce qui exaspère Nietzsche, chez Strauss et ceux dont il se fait le porte-parole, ce n'est pas seulement l'étalage de bons sentiments, avec la volonté évidente de concurrencer le christianisme sur son propre terrain, c'est, plus encore peut-être, la croyance en un progrès sans drame aboutissant à une sorte d'achèvement de l'histoire : grâce au triomphe des Lumières, l'homme, libre de contenter ses instincts et de réaliser ses aspirations, va pouvoir enfin se dire satisfait. Satisfait ! Voilà, pour Nietzsche, la grande illusion et la grande imposture, voilà ce qui fait de Strauss — cet épigone des Lumières — le type abhorré du bourgeois satisfait, du « philistin », qui deviendra bientôt, dans *Ainsi parla Zarathoustra*, le « dernier homme ». Cinq ans après son pamphlet contre David Strauss, Nietzsche déclare, dans *Humain, trop humain*, que le malheur des Lumières vient de ce que les sottises et les demi-mensonges de Rousseau ont prévalu sur l'esprit mesuré et ordonné de Voltaire. De Rousseau dérivent l'optimisme et l'égalitarisme révolutionnaires contre qui Nietzsche retourne le mot d'ordre du sage de Ferney : « Ecrasez l'infâme ! ».

Le quart de siècle qui s'étend des révolutions de quarante-huit aux premières années du deuxième *Reich* se révèle donc bien plus complexe qu'il n'apparaissait d'abord. Si l'on tient à le caractériser par le terme de « mutation », il serait sans doute préférable de mettre ce mot au pluriel. Sans doute, le mouvement issu des Lumières réinterprétées par la Révolution apparaît-il comme le grand vainqueur de cette période, et cette victoire va lui permettre d'imposer son cachet, durant les décennies suivantes, à l'Allemagne du *Kulturkampf*, à la Belgique de Frère-Orban, et surtout à la France de la Troisième République, mais les contre-courants que nous avons indiqués, moins visibles d'abord et plus ou moins refoulés, ne manquent pas eux non plus d'avenir, comme devait le montrer le xx^e siècle, jusqu'en ses dernières années.

En guise d'épilogue Hier et aujourd'hui : les mutations des années 1965-1985

Françoise CHAMPION

Les divers intervenants du colloque ont montré comment, au cours des années 1850-1875 — soit en un quart de siècle —, se sont opérées des mutations absolument décisives quant à l'invention d'un « monde », naturel et humain, qui allait devenir rapidement hégémonique... et qui, malgré un certain nombre de transformations d'ampleur, n'a véritablement été remis en cause qu'à partir du milieu des années 1960. Entre 1965 et 1985, pour prendre des dates « rondes », de formidables mutations se produisent qui nous font « sortir » de l'ère ouverte par les années 1850-1875 et basculer dans une nouvelle ère historique. J'évoquerai les mutations qui sont intervenues sur les « questions » qui nous retiennent ici : dans le christianisme — et plus précisément dans l'Eglise catholique car c'est essentiellement d'elle que nous avons parlé —, dans la science, dans la laïcité. Ces mutations se laissent déjà appréhender, de façon indirecte, dans l'écart — véritable rupture — entre l'efflorescence ésotériste du milieu du ^{xix}^e siècle dont nous a parlé Jean-Pierre Laurant, et celle qui s'est développée à partir du tournant des années 1960-1970.

1. Le caractère inédit des nouvelles religiosités mystiques-ésotériques qui se développent à partir des années 1970

Le développement de l'ésotérisme à partir de la seconde moitié du ^{xix}^e siècle, développement profondément multiforme, témoigne de l'ébranlement du monopole du christianisme : d'un premier éclatement du religieux. Certaines formes religieuses qui s'inventent alors (notamment l'occultisme d'Eliphas Lévi, la Société théosophique, le spiritisme) peuvent, à certains égards, être considérées comme les ascendants des réseaux mystiques-ésotériques contemporains ¹ qui se sont affirmés en Europe à partir du début des années 1970 dans la dynamique de la contestation contreculturelle. Entre les groupes du ^{xix}^e siècle et les réseaux mystiques-ésotériques il y a incontestablement des continuités, visibles dans les recompositions concrètes des réseaux au fil du temps, dans les thématiques religieuses et, par delà ces thématiques, dans certaines caractéristiques « modernes » : ainsi, de la croyance en la perfectibilité de l'homme, de l'importance donnée à la responsabilité personnelle, à la

volonté de fraternité universelle fondée dans l'idée de la convergence de toutes les religions, ce qui fonde aussi un éclectisme débridé où sont allègrement mêlées des références empruntées aux religions à mystère de l'Antiquité (notamment égyptienne), à tous les courants du christianisme devenus peu ou prou hérétiques (du gnosticisme aux cosmogonies symboliques en passant par l'hermétisme et l'alchimie), aux religions orientales...

Ces parentés n'empêchent pas des lignes de fractures décisives entre les nouveaux groupes ésotériques du XIX^e siècle et les réseaux mystiques-ésotériques qui se constituent dans les années 1970. Ceux-ci sont véritablement inédits, tout à la fois signes et produits d'une situation socio-historique inédite. Il faut ici tout d'abord noter que l'idée de « secret », caractéristique du XIX^e siècle comme l'a bien montré Jean-Pierre Laurant, est en quelque sorte aujourd'hui intenable. C'est seulement pour faciliter un certain repérage empirique que j'ai qualifié d'« ésotériques » les réseaux qui se sont constitués dans les années 1970 — cette qualification est sans doute, d'ailleurs, source de malentendus... En second lieu, on peut noter que l'influence des religions orientales est, dans les nouveaux réseaux mystiques-ésotériques, tellement forte qu'on ne peut plus vraiment inclure ceux-ci dans la tradition de l'ésotérisme occidental. S'agissant des contenus même de la religiosité, le principal point de rupture a trait aux modalités de l'auto-perfectionnement que visent les adeptes. Dans les nouveaux réseaux mystiques-ésotériques, la transformation des personnes ne passe pas par l'étude, par l'acquisition d'un « enseignement », mais par un « travail » sur l'intériorité même du sujet : un travail psycho-corporel usant souvent de méthodologies précises (« danse sacrée », *rebirth*, yoga, méditation...) et où est avant tout en jeu le sujet des affects. Une autre ligne de fracture, étroitement liée à la première, tient à la centralité de tous les emprunts que les réseaux mystiques-ésotériques font à la psychologie, en fait, pôle de référence fondamental. En ce qui concerne la conciliation avec la science qui intervient aussi bien aujourd'hui qu'au XIX^e siècle, il est clair qu'au XIX^e siècle elle résultait d'une remise en cause de la religion au nom de la science alors en pleine conquête, alors même que la religion — plus précisément, en France, le catholicisme — imprégnait toujours profondément les mentalités. Aujourd'hui le recours à la religion correspond à une protestation contre la science à une époque où celle-ci est devenue incontournable (j'y reviens ultérieurement). Enfin, un écart majeur existe dans les formes de regroupement. Les groupes du XIX^e siècle sont des groupes aux frontières relativement nettes ; dans les réseaux d'aujourd'hui, marqués par un goût intense pour l'indépendance personnelle que le XIX^e siècle ne faisait qu'inaugurer, on a affaire à des groupes lâches — des « réseaux » — où les appartenances sont particulièrement fluides. Finalement, ces groupes, parce qu'ils ne relèvent pas d'une régulation spécifiquement religieuse (mais de celle du marché des stages de développement personnel ou de l'édition...), parce qu'ils poussent particulièrement loin l'individualisation et l'instrumentalisation des pratiques et des référents religieux, correspondent, non plus à une recomposition du champ religieux lorsque le monopole du catholicisme vient à être mis en cause (situation du XIX^e siècle) mais à une décomposition du religieux ².

2. La double mutation du catholicisme : considérablement affaibli, acceptant la modernité politique

Si la laïcisation des institutions, en France comme en Belgique, est une idée qui s'affirme vigoureusement depuis le début du XIX^e siècle, et, va, au terme de la période envisagée dans le colloque, se focaliser sur l'enjeu primordial qu'est l'enseignement du peuple ³, la déchristianisation massive des mentalités et des consciences ne date, elle, que des années 1960. Or celle-ci introduit une rupture dans la « chaîne des générations » et dans l'enracinement historique des sociétés. A partir du milieu des années 1960, il y a non seulement accélération considérable du déclin de la pratique (si, en France ⁴, les jeunes entre 18 et 25 ans qui vont à la messe au moins une fois par semaine sont encore 25 % en 1965, ils ne sont plus que 5 % en 1985), mais aussi des phénomènes nouveaux de désaffectation à l'égard du catholicisme : la précocité de l'arrêt de la pratique après la communion solennelle/profession de foi ; des baptisés qui ne font pas leur communion solennelle ; des parents qui ne font pas baptiser leur enfant (ceux qui le font, le faisant de plus en plus tardivement). Le résultat de ces divers faits (à quoi il faut ajouter le développement rapide du nombre de jeunes musulmans français) fait qu'au milieu des années 1980 la catéchisation catholique ne concerne plus que la moitié des jeunes Français.

C'est aussi à partir du milieu des années 1960 que l'Eglise catholique se montre de plus en plus impuissante à imposer ses valeurs en matière de morale sexuelle et familiale. Au delà de ce domaine, on a véritablement assisté en l'espace d'une à deux décennies à la fin brutale de l'emprise englobante du catholicisme et de sa morale. La société française a cessé d'être structurée par l'éthique ecclésiale catholique : par la polémique sociale entre ses partisans et ses adversaires. Cela, dans le domaine des relations sexuelles ou plus largement des relations entre sexes, mais aussi dans le domaine des relations sociales où s'imposait le modèle clérical de relations autoritaires et paternalistes. C'est en effet pour une bonne part contre les règles d'une société toujours soumise à la morale de la religion et imprégnée de cléricalisme qu'a éclaté la contestation étudiante de 1968. Vingt ans plus tard on pouvait observer que l'anticléricalisme avait disparu du cadre de pensée des jeunes au profit d'une indifférence tranquille à l'égard de l'institution catholique : la transformation du statut social effectif de la religion, d'institution sociale contraignante et englobante à une institution subordonnée et contrainte de s'adapter à des évolutions de valeurs s'élaborant indépendamment d'elle, était achevée.

La mutation idéologique de l'Eglise catholique n'est pas moins forte que la mutation de sa situation sociale effective. Quelles que soient les réaffirmations rétrogressives — il suffit d'évoquer l'encyclique *Veritatis splendor* (*Splendeur de la vérité*) de 1993 —, l'Eglise catholique, depuis Vatican II, accepte le pluralisme religieux et idéologique au principe de la modernité politique occidentale. L'ampleur et la signification profonde des changements opérés par Vatican II peuvent être discutées, il reste que la déclaration *Dignitatis Humanae* et la constitution *Gaudium et Spes* sur l'athéisme marquent l'abandon de la perspective de chrétienté qui était toujours celle de l'Eglise catholique. En effet, avec la déclaration *Dignitatis Humanae*, l'Eglise catholique reconnaît le droit à la liberté sociale et civile en matière de religion de la personne et des communautés humaines ; et, avec la constitution

Gaudium et Spes, si l'athéisme est considéré comme un manque, une faute morale, il cesse néanmoins d'être stigmatisé comme immoral et monstrueux. De plus, depuis Vatican II, chez les fidèles catholiques, la sensibilité « libérale » au sens large (et pas exclusivement théologique), valorisant la liberté de conscience, le pluralisme, la conscience morale personnelle, la spiritualité intérieure, les Droits de l'Homme (fondés sur une anthropologie chrétienne et non pas « strictement humaniste ») est devenue largement dominante.

On notera que la mutation idéologique de l'Eglise catholique et des fidèles catholiques est pour une part — une grande part ?... peu importe — due à sa perte d'emprise : elle n'a de toutes façons plus les moyens d'imposer un quelconque monopole et ne peut plus que « jouer » la carte du pluralisme...

3. La mutation du « statut social » de la science : la science incontournable mais déstabilisée

La publication de *L'origine des espèces* peut sans doute être considérée comme le moment emblématique de l'irrésistible déstabilisation intellectuelle du christianisme et de l'irrésistible montée de l'hégémonie intellectuelle de la science. Celle-ci, néanmoins, ne sera plus jamais, à aucun moment au ^{xx}e siècle, aussi conquérante et totalement assurée d'elle-même quant à sa capacité de révéler, à la place de la religion, la vérité du monde, que pendant la seconde moitié du ^{xix}e siècle. Quoi qu'il en soit, ce n'est qu'au cours des années 1960, avec la théorie des « paradigmes scientifiques » lancée par Kuhn, que se produit une formidable rupture dans la pensée de la science dont les effets, tant dans le monde « savant » (par exemple, Feyerabend et sa « théorie anarchiste de la science ») que dans le public des « profanes », seront considérables. A travers deux « dossiers » j'ai, en effet, pu constater le succès des idées de paradigmes, de modèles opératoires, mettant en cause la représentation de la science comme s'acheminant, au moins de manière asymptotique, vers la Vérité. D'une part, lors de deux enquêtes auprès du public du Palais de la Découverte (établissement de diffusion des connaissances scientifiques), menées à huit ans d'intervalle, le changement dans les représentations de la science et de la vérité scientifique était très sensible. D'autre part, à travers l'analyse d'une population spécifique, les adeptes des nouvelles religiosités mystiques-ésotériques, sous-ensemble relativement restreint mais significatif du vaste ensemble des religiosités parallèles, j'ai pu observer combien les croyances parallèles, hétérodoxes par rapport à la science, trouvent à se légitimer aux yeux de leurs adeptes en référence à ces idées de paradigmes et de modèles opératoires : la science, disent-ils, est enfermée dans son paradigme, mais un autre paradigme peut se montrer également opératoire (notamment le paradigme « holistique » dont les adeptes disent avoir fait l'expérience).

A travers le prisme de cette population d'adeptes des nouvelles religiosités mystiques-ésotériques, j'ai pu observer, au milieu des années 1980, au delà de leur adhésion à un certain relativisme, l'idée qu'un vaste bouleversement scientifique est en cours, qu'une nouvelle problématique — un nouveau paradigme — est en train d'émerger mettant radicalement en cause les postulats et les catégories d'analyse de la science classique, à commencer par les catégories communes de l'espace et du temps,

les idées de séparabilité, de distinction de la matière et de l'immatériel, de déterminisme. Cette croyance s'appuyait chez eux sur un certain nombre d'ouvrages parus dans les années 1970-1985, aux conceptions parfois opposées, mais ayant en effet en commun l'idée qu'un nouveau paradigme était en cours de constitution. Ainsi de la série de livres d'Edgar Morin (notamment les divers tomes de *La Méthode*) qui, à partir de 1973, a entrepris un vaste travail de réexamen de la science en vue de contribuer à « une science centrée sur la complexité ». Également : *Le macrocosme : Vers une vision globale* de Joël de Rosnay (1975), *Entre le cristal et la fumée* d'Henri Atlan (1979), *A la recherche du réel* de Bernard d'Espagnat (1979), *La Nouvelle alliance. Métamorphose de la science* d'Ilya Prigogine et Isabelle Stengers (1979), *L'Auto-organisation. De la physique à la politique* (actes d'un colloque de Cerisy en 1981), *Ordres et désordres. Enquête sur un nouveau paradigme* de Jean-Pierre Dupuy (1982).

Cette idée d'un nouveau paradigme en cours de constitution avait pratiquement fait long feu dès le milieu des années 1980. Mais la profonde interrogation globale sur la science portant notamment sur la nature de la vérité scientifique et sur la nature de la réalité que la science atteint n'a depuis lors cessé de s'élargir. La contestation de certains chercheurs s'est d'ailleurs faite de plus en plus radicale. C'est par exemple le cas, côté français d'Edgar Morin, côté belge d'Isabelle Stengers, l'un et l'autre se montrant en particulier de plus en plus ouverts à un réexamen de tout ce que la science a stigmatisé comme « irrationnel ». Par ailleurs, je vois un signe patent de la déstabilisation du statut social de la science dans le fait qu'au cours des années 1980, l'Union rationaliste, garante de l'orthodoxie scientifique, s'est laissée gagner elle aussi par certaines incertitudes. En témoigne un certain nombre de numéros de *Raison Présente*. Avec *Raisons, Rationalités, Rationalismes*, on remarquera que c'est désormais au pluriel qu'il s'agit de répondre « aux procès faits à la raison, au rationalisme, à la science » (1980). En 1987, *Raison Présente* était à son tour saisie par la question de la mécanique quantique et s'interrogeait : *La Nouvelle Physique abolit-elle le Réel ?* Et, en 1991, *Raison Présente* publiait un cycle de conférences sur le thème « Questions à la science », parmi lesquelles on retiendra celle de Bernard d'Espagnat qui développe depuis longtemps déjà, hors des sentiers classiques de la science, l'idée de réel « voilé » et celle d'Henri Atlan, auteur de *A Tort et à Raison. Intercritique de la science et du mythe* (1986), qui souhaiterait « instaurer un *feed back* permanent entre sa recherche scientifique et son interrogation d'une tradition ancestrale ».

Déstabilisée, la science reste néanmoins référent incontournable, il n'est que d'évoquer l'autorité sociale maintenue du « c'est scientifique ». La science est d'autant moins incontournable qu'elle est source de la technique toujours plus efficiente, faisant sans cesse reculer les limites du possible. Cette formidable puissance de la technique, alors même qu'elle peut être contestée, associée à l'idée de mutations radicales de la science contemporaine mettant en cause les catégories de la science classique semble bien parfois conduire à faire sauter la catégorie même d'impossible et ainsi à rendre possible toutes sortes de phénomènes extraordinaires. Quoi qu'il en soit, la perte d'emprise du christianisme ne profite plus au matérialisme et à l'athéisme. Manifestement, l'époque ouverte dans les années 1860 s'est close

dans les années 1970. En effet, tout autant et peut-être même plus que l'agnosticisme, c'est une religiosité désinstitutionnalisée, diffuse, flottante et faisant la part belle à ce qui est communément qualifié d'« irrationnel » (voyance, astrologie, transmission de pensée, communication extra-sensorielle, monde des esprits, etc.) qui tire bénéfice de l'effondrement du christianisme. Ce n'est donc pas seulement parce que les croyances en dieu et en quelque chose après la mort ne doivent souvent plus grand chose au christianisme que la religiosité désinstitutionnalisée d'aujourd'hui est bien loin du spiritualisme caractéristique de la désaffection des institutions chrétiennes du XIX^e siècle.

4. Mutation de la laïcité

Les années 1850-1875 ont été celles à la fois de la cristallisation d'un camp anticlérical face à une réaction cléricale qui s'affirme alors de manière particulièrement agressive. Elles ont aussi été celles de l'affirmation conquérante et assurée de la science mettant en cause les fondements même de l'anthropologie et de la cosmologie chrétiennes et entraînant le déclin du spiritualisme et l'émergence d'un matérialisme athée. La période historique qui s'était alors ouverte et pendant laquelle la laïcité était allée étroitement de pair avec un vigoureux anti-cléricalisme et un immense espoir dans la Raison — dont le modèle achevé était avant tout la raison scientifique — et dans la Science s'est close dans les années 1965-1970. Divers événements avaient déjà, avant ces années-là, contribué à saper cette composition idéologique — dont, bien sûr, la Grande Guerre et la *shoah*. Et, s'agissant d'aujourd'hui, les mutations que la laïcité connaît tiennent pour partie à un nouvel état du monde marqué notamment par la prévalence toujours plus forte des processus économiques, par les processus migratoires (la montée de l'islam en Europe), par l'emprise des médias. Mais les mutations de la laïcité tiennent aussi aux mutations de l'Eglise catholique, de la science et des « mentalités » que nous venons d'évoquer.

Dans les populations les plus enclines à l'anticléricalisme la représentation négative de la religion et de son rôle tend à s'estomper, parfois même pour la considérer comme d'utilité sociale. En France, cela a même conduit les auteurs du *Rapport parlementaire sur les sectes* (1996) à parler de « religions reconnues » (alors même que c'est constitutionnellement que la République française « ne reconnaît aucun culte »), et l'Observatoire interministériel des sectes à envisager, sous un gouvernement de droite, puis de gauche, un enseignement des grandes religions afin de lutter préventivement contre les « sectes ». Certes, il ne s'agit là que d'une idée très vague ; elle est néanmoins profondément révélatrice du fait que le conflit cléricalisme/anticléricalisme ne représente plus un enjeu majeur de la vie politique. D'ailleurs, très concrètement, depuis le début des années 1980, « la gauche » au pouvoir, les institutions religieuses se sont vues reconnaître un nouveau rôle public. Elles participent notamment au Conseil national d'éthique pour les sciences de la vie et de la santé créé en 1983. S'est inaugurée là une valorisation nouvelle du rôle public de la religion. La coopération des Eglises et de l'Etat apparaîtra explicitement avec la mission de réconciliation en Nouvelle-Calédonie en 1988. Un an auparavant, une nouvelle loi sur le mécénat autorisant des dégrèvements fiscaux avait inclus les dons aux Eglises. Cette nouvelle donne dans les rapports Eglise-Etat a eu pour condition la

faiblesse nouvelle des deux protagonistes. D'une part, l'Etat laïque (de gauche) des années 1980 a beaucoup perdu de l'assurance idéologique de l'ancien Etat républicain-émancipateur agissant au nom de la raison, de la science, du progrès... D'autre part, c'est fondamentalement la perte d'influence de l'Eglise catholique, la laïcisation qui ne peut plus être discutée des institutions publiques et le consensus civil sur les valeurs de base de la société largement antagonistes des valeurs traditionnelles de l'Eglise catholique, qui a permis de donner un nouveau rôle public à la religion. C'est d'ailleurs l'Etat qui en fixe les règles du jeu. C'est lui qui accorde crédit aux avis des Eglises là où il l'entend. Il ne l'a pas fait en matière de morale sexuelle et familiale, alors qu'il s'agit là pour l'Eglise catholique d'un domaine particulièrement crucial. Pour celle-ci d'ailleurs, la nouvelle reconnaissance étatique des religions est ambiguë car elle signifie sa mise à égalité avec les autres religions.

Jean-Paul Willaime analyse ces transformations comme le passage d'une laïcité de combat à une laïcité de gestion ⁵. Le diagnostic est sans doute trop radical. Il ne prend pas en compte le fait que les seules manifestations absolument massives depuis 30 ans, en 1984 et en 1994, se sont produites à propos de l'affrontement école publique/école privée catholique. Il est vrai que dans les deux cas, il s'agissait sans doute d'abord d'une réaffirmation identitaire de la part du camp « battu », d'abord celui de la « droite », ensuite celui de la « gauche » ; mais que ces réaffirmations identitaires se soient opérées à travers la « question laïque » ne doit pas être oublié. Ceci dit, il reste que, depuis le début des années 1980 (la mutation de la « question laïque » intervient plus tardivement que les mutations de la religion et de la science car celles-ci ont été les conditions de celle-là), on assiste à une dissociation des conceptions juridique-institutionnelle et idéologique de la laïcité. La première conception qui ne veut considérer que le cadre juridique de la laïcité (en méconnaissant parfois la force antérieure de la dimension idéologique de la laïcité) ne cesse de gagner du terrain.

En conclusion, j'insisterai sur ce qui me semble être la mutation intellectuelle fondamentale que nous venons de vivre : la remise en cause de l'idée même de vérité. Après, disons, deux siècles, de lutte acharnée entre la science et l'Eglise catholique pour la conquête du monopole de la Vérité, les années 1850-1875 avaient été celles du basculement en faveur de la science. La concurrence entre les deux grandes institutions s'était néanmoins poursuivie. Leur lutte même avait contribué à affirmer l'idée d'une Vérité. Cette idée est aujourd'hui défaite. Cette « défaite » a facilité le développement et la valorisation, tant au niveau des collectifs que des individus, du « juridique », du « procédural » et des attitudes gestionnaires et pragmatiques. Ce genre d'attitudes et de pratiques est souvent considéré comme caractéristique de l'« ultramodernité ». Mais on peut se demander si elles ne témoignent pas avant tout, spécifiquement, de l'effondrement d'une certaine composition idéologique propre aux sociétés marquées par la tradition catholique. Les sociétés marquées par le protestantisme — du moins celles où s'est fortement développée la logique de la fragmentation protestante, telle l'Angleterre — n'ont pas, elles, été imprégnées de l'idée de Vérité unique et ont privilégié, pour reprendre les termes de la problématique de Claude Nicolet, la liberté de conscience sur la « liberté de pensée » (la capacité de raisonner juste, l'exigence critique et la confrontation permanentes) ⁶.

Quelles sont les différences intellectuelles entre une société de tradition de pluralisme religieux et une société de tradition catholique ? La question vaut pour aujourd'hui, mais elle vaut aussi pour la période qui nous a retenus dans ce colloque au cours duquel l'intelligentsia européenne... était belge et française...

Notes

¹ Il s'agit de ma propre conceptualisation. Voir notamment, Fr. CHAMPION, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », dans J. DELUMEAU (éd.), *Le Fait religieux*. Paris, Fayard, 1993.

² Cette analyse est précisément argumentée dans l'article cité *supra*, note 1.

³ Voir les « seuils de laïcisation » définis par J. Baubérot. Voir notamment J. BAUBÉROT, *Vers un nouveau pacte laïque*, Paris, Le Seuil, 1990.

⁴ Je privilégie la situation française que je connais bien. Cela vaut pour la plupart des développements de cet article.

⁵ « Laïcité et religion en France » dans G. DAVIE et D. HERVIEU-LÉGER (éd.), *Identités religieuses en Europe*, Paris, La Découverte, 1996.

⁶ *L'Idée républicaine en France. Essai d'histoire critique (1789-1924)*. Paris, Gallimard, 1982 ; *La République en France. Etat des lieux*. Paris, Le Seuil, 1992.

Table des matières

Note de l'éditeur par Alain DIERKENS	5
Avant-propos par Jean BAUBEROT et Hervé HASQUIN	7
De la conciliation à l'anticléricalisme militant : le <i>Grand Dictionnaire Universel</i> de Pierre Larousse par Jean BAUBEROT	9
Du religieux au laïque : la conjoncture réformatrice dans le judaïsme et le protestantisme (France et Belgique, 1860-1870) par Patrick CABANEL	19
Bible et histoire. La transformation des études bibliques dans la deuxième moitié du XIX ^e siècle par Jacques CHOPINEAU	35
L'émergence d'un matérialisme athée lors des congrès internationaux d'étudiants de Liège (1865), Bruxelles (1867) et Gand (1868) par Pierre F. DALED	45
Les mutations ecclésiologiques dans les Balkans dans les années 1860-1870 par Olivier GILLET	57
Le libéralisme belge, <i>Quanta Cura</i> et le <i>Syllabus</i> par Hervé HASQUIN	67
Lire le <i>Syllabus</i> par Claude LANGLOIS	85
L'émergence de l'occultisme moderne détaché des systèmes de pensée chrétiens par Jean-Pierre LAURANT	105

L'émergence des Ligues de l'enseignement en Europe, de la tentation cosmopolite à l'invention de la laïcité (1864-1876)	
par Jean-Paul MARTIN	109
La Salette dans la théologie politique légitimiste	
par Jacques MARX	133
La « Morale indépendante » sous le Second Empire (1865-1870)	
par Pierre OGNIER	155
La réception du discours ultramontain dans les judaïsmes français et belge (1857-1879)	
par Jean-Philippe SCHREIBER	175
Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre...	
par Valentine ZUBER	197
L'intelligentsia européenne en mutation dans le troisième quart du XIX ^e siècle	
par Hervé SAVON	215
En guise d'épilogue. Hier et aujourd'hui : les mutations des années 1965-1985	
par Françoise CHAMPION	221
Table des matières	229

Table des matières

Note de l'éditeur, par Alain Dierkens

Avant-propos, par Jean Baubérot et Hervé Hasquin

De la conciliation à l'anticléricalisme militant : le *Grand Dictionnaire Universel* de Pierre Larousse, par Jean Baubérot

Du religieux au laïque : la conjoncture réformatrice dans le judaïsme et le protestantisme (France et Belgique, 1860-1870), par Patrick Cabanel

Bible et histoire. La transformation des études bibliques dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, par Jacques Chopineau

L'émergence d'un matérialisme athée lors des congrès internationaux d'étudiants de Liège (1865), Bruxelles (1867) et Gand (1868), par Pierre F. Daled

Les mutations ecclésiologiques dans les Balkans dans les années 1860-1870, par Olivier Gillet

Le libéralisme belge, *Quanta Cura* et le *Syllabus*, par Hervé Hasquin

Lire le *Syllabus*, par Claude Langlois

L'émergence de l'occultisme moderne détaché des systèmes de pensée chrétiens, par Jean-Pierre Laurant

L'émergence des Ligues de l'enseignement en Europe, de la tentation cosmopolite à l'invention de la laïcité (1864-1876), par Jean-Paul Martin

La Salette dans la théologie politique légitimiste, par Jacques Marx

La "Morale indépendante" sous le Second Empire (1865-1870), par Pierre Ognier

La réception du discours ultramontain dans les judaïsmes français et belge (1857-1879), par Jean-Philippe Schreiber

Hyacinthe Loyson, d'un catholicisme à l'autre..., par Valentine Zuber

L'intelligentsia européenne en mutation dans le troisième quart du XIX^e siècle, par Hervé Savon

En guise d'épilogue. Hier et aujourd'hui : les mutations des années 1965-1985, par Françoise Champion

ISBN 2-8004-1197-X



9 782800 411972

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 ayant 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> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

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

5. *Buts poursuivis*

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

6. *Citation*

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

7. *Liens profonds*

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

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

Reproduction

8. *Sous format électronique*

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

9. *Sur support papier*

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

10. *Références*

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