

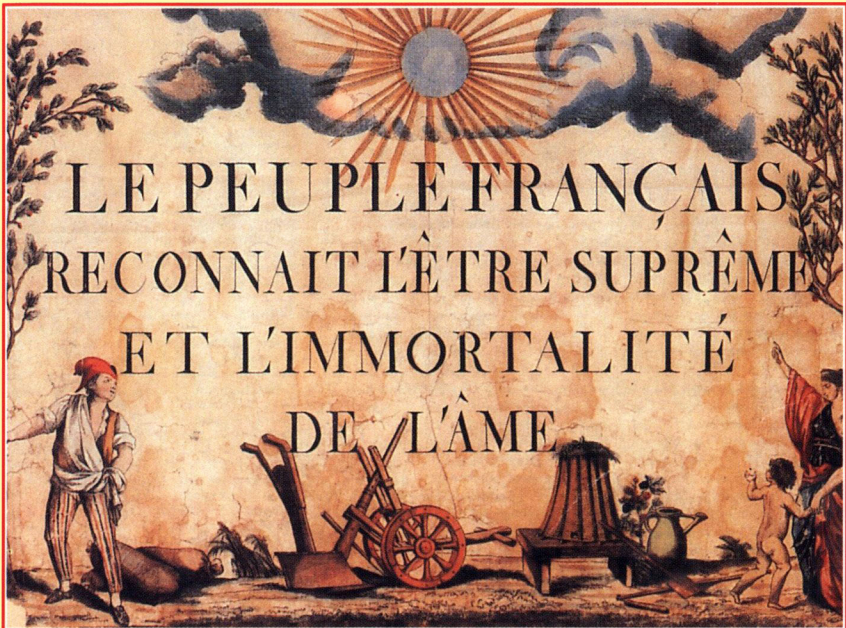
HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Sous la direction de

J.-M. Mayeur - Ch.(†) et L. Pietri - A. Vauchez - M. Venard

10

Les défis de la modernité
(1750-1840)



Desclée

HISTOIRE DU CHRISTIANISME

HISTOIRE DU CHRISTIANISME des origines à nos jours

sous la direction de
JEAN-MARIE MAYEUR, CHARLES (†) et LUCE PIETRI,
ANDRÉ VAUCHEZ, MARC VENARD

tome X

LES DÉFIS DE LA MODERNITÉ (1750-1840)

sous la responsabilité de
BERNARD PLONGERON

avec la collaboration de
ASTÉRIOS ARGYRIOU, VIVIANNE BARRIE, DOMINIQUE BOUREL,
CHRISTIAN CHANEL, MIKHAIL DIMITRIEV, FRANÇOIS-GEORGES
DREYFUS, HANNA DYLAGOWA, BERNARD HEYBERGER, CATHERINE
MAYEUR-JAOUEN, CLAUDE MICHAUD, ALFRED MINKE, ANTÓN M. PAZOS,
BERNARD PLONGERON, MARIO ROSA, YVES SAINT-GEOURS

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre national du Livre*

DESCLÉE

Collaborateurs du tome X

Astérios ARGYRIOU, professeur à l'université des Sciences humaines de Strasbourg II.

Viviane BARRIE, professeur d'histoire moderne à l'université de Reims.

Dominique BOUREL, directeur du Centre de recherche français de Jérusalem.

Christian CHANEL, professeur agrégé.

Mikhaïl DIMITRIEV, maître-assistant à l'université de Moscou.

François-Georges DREYFUS, professeur à l'université de Paris IV-Sorbonne.

Hanna DYLAGOWA, professeur à l'université de Lublin.

Bernard HEYBERGER, maître de conférences à l'université de Mulhouse.

Catherine MAYEUR-JAOUEN, maître de conférences à l'université de Paris IV-Sorbonne.

Claude MICHAUD, professeur à l'université de Paris I-Panthéon-Sorbonne.

Alfred MINKE, docteur en histoire, archiviste du Royaume Eupen Belgique.

Antón M. PAZOS, professeur à l'université de Navarre (Pampelune).

Bernard PLONGERON, directeur de recherches au CNRS et professeur à l'Institut catholique de Paris.

Mario ROSA, professeur à l'École normale supérieure de Pise.

Yves SAINT-GEOURS, directeur d'études EPHES (VI^e section).

Pour les éditions Desclée

Pierre-Marie DUMONT, directeur général.

André PAUL, directeur littéraire.

Claire GOURIÉ, fabrication.

Sophie PETIT, secrétaire littéraire.

Chantal de La HAUTEMAISON, secrétariat d'édition et index.

Cartographie : Gilles ALKAN

Avant-propos

par Bernard Plongeron

Le christianisme va-t-il mourir ? La question posée par un expert-historien, Jean Delumeau, en cette fin du XX^e siècle, préoccupait déjà les esprits et les institutions au long de la période 1750-1840 (date préférable, sur le plan international, à celle de 1830), objet de ce volume. Entre ces trois générations littéralement coincées à la charnière du XVIII^e siècle agonisant dans l'écroulement d'un Ancien Régime, et du XIX^e siècle balbutiant encore son identité, les analogies avec notre monde contemporain abondent. Sur fond de ce qu'il est convenu d'appeler « déchristianisation », et qui réclame un bénéfice d'inventaire, on retrouve la raréfaction de la pratique religieuse, la crise des croyances traditionnelles au sein des Églises institutionnelles, l'artefact de religions « séculières », le pullulement de sectes à la faveur d'un ésotérisme vulgarisé, bref, une même quête du sens pour des sociétés déstabilisées.

De si grands maux exigent pour l'Occident chrétien la recherche et l'identification du coupable. Quoi de mieux, aujourd'hui comme hier, que les Lumières de l'âge révolutionnaire ? Comme si, durant les dernières décennies, une impressionnante somme de travaux, produits dans la communauté internationale des scientifiques, n'avait pas fait appel de l'anathème jeté par les catholiques au seuil du XIX^e siècle contre les Lumières françaises, rejoints d'ailleurs par certains protestants menant le même combat contre l'*Aufklärung*. *Lumières* et *Aufklärung* sont conjointement accusées d'avoir déclaré la « mort de Dieu » par un rejet absolu et définitif de toute transcendance, par la promotion d'une philosophie du « sujet » et de la raison critique, par ce primat de la conscience autonomisée du divin ne pouvant déboucher à terme que sur le matérialisme athée, alors que maints historiens, philosophes et sociologues ont démontré de multiples fécondations entre christianisme et Lumières.

Dans l'état actuel de nos connaissances, personne n'oserait plus soutenir que la foi ne peut s'instaurer que sur la défaite de la raison. Et ce débat qu'on aurait cru enfin tranché n'aurait pas sa place dans ce volume s'il n'était encore source de conflit d'interprétations, principalement au sujet de la Révolution française, naturellement massif central de ce livre. Religion et Révolution ou la quintessence de l'athéisme des Lumières ! La difficulté de sortir des stéréotypes historiographiques sur un thème encore porté à l'incandescence par les récents bicentennaires

(1789, guerres de Vendée) n'est pas là où on semblerait l'attendre. Elle réside plutôt dans une surdimension française qui viendrait démentir la volonté des auteurs de cet ouvrage d'aborder les aspects du christianisme dans toutes les parties du monde.

Loin de céder à un nationalisme outrancier, on y verra le souci de s'interroger sur un paradoxe aux effets démultiplicateurs, rarement abordé par les manuels. Contrairement à la thèse répétée dans la plupart des histoires de l'Église, rien ne prédisposait les autorités révolutionnaires à s'en prendre au catholicisme, à vouloir son anéantissement. Ceci est plus aisé à prouver que ce qui suit : la persécution du clergé dans les folies déchristianisatrices de brumaire an II sert de contre-image à celle que la Révolution voulait donner d'elle-même. Les valeurs contenues dans la Déclaration des droits de l'homme sont reniées dans la déchristianisation aussi active qu'aveugle et sectaire ; la souffrance religieuse entache durablement l'idéal de l'universel républicain à travers le monde écœuré par cette violence jacobine ; le catholicisme français, victime privilégiée, ne cessera plus de demander à la République, qu'il a appris à exécuter, réparation en lui intentant ce procès contre les Lumières qui renaît à chaque crise grave de l'histoire de France : on l'a encore vu dans les récentes controverses autour de la nature de la Révolution nationale prônée par Vichy ou de « France, fille aînée de l'Église » dont nous aurons à reparler.

Le passage des Lumières à l'acte révolutionnaire place durablement la question religieuse au cœur d'une histoire « des passions françaises », comme disent certains historiens étrangers, sans causalité directe avec les aspects dogmatiques du catholicisme mais générant un anticléricalisme et un cléricisme, gauche républicaine ou libérale contre droite royaliste ou conservatrice, qui continuent de peser sur le caractère typiquement français d'une laïcité dont on débat toujours en feignant de croire dépassé cet héritage post-révolutionnaire. Renan approche cette réalité des mentalités collectives lorsque, contemporain des lois de Jules Ferry sur l'école, il écrit : « Il est probable que le XIX^e siècle sera (...) considéré dans l'histoire de la France comme l'expiation de la Révolution. » Le XIX^e siècle seulement ?

Ne nous hâtons pas de déclarer que cette expiation, à la fois victimaire et vengeresse, est l'apanage de tous les contre-révolutionnaires, quoique marque distinctive du catholicisme européen du premier XIX^e siècle, à l'exception peut-être d'un Joseph de Maistre dont on est en train de réévaluer la notion de « révolution contraire » professée dans ses *Considérations sur la France* (1797). Le père de toutes les écoles contre-révolutionnaires, Edmond Burke, est le plus autorisé à nous sortir du conflit des interprétations gallocentristes en nous dévoilant une autre face du monde chrétien : celle de l'univers anglo-saxon qui vit aussi à l'heure révolutionnaire avec la naissance de la république des États-Unis d'Amérique en 1776. Thomas Paine a fort bien compris qu'il ne pousserait à la rébellion des colonies contre la « mère-patrie », l'Angleterre, que par des voies politiques et sans attenter au patrimoine culturel et confessionnel commun : l'identité protestante, la *common law*, et surtout cette philosophie du *common sense* dont on a failli faire une sous-culture par rapport aux Lumières françaises, au risque de mésestimer

le « modèle américain » dont les valeurs démocratiques communiquent avec celles de l'Europe des Lumières sans se mélanger. La tolérance religieuse issue de la philosophie du *common sense* d'essence écossaise, en pleine rénovation après 1750 à l'initiative de Thomas Reid (1710-1796), n'a que peu de rapport avec celle prêchée par Voltaire. Burke sait le rappeler dans ses *Réflexions sur la Révolution française* (1790) en pressant les « nouveaux professeurs » des Lumières de se référer au sens de l'équilibre, au pragmatisme, à cette sincérité dans la reconnaissance de Dieu qui, selon lui, caractérisent les Anglais. Quoi qu'il en soit, Burke a le mérite de poser « la fin d'une seule histoire de l'Europe » (F. Furet) et d'inviter les révolutionnaires français à s'enrichir d'une histoire comparée.

Leçon apparemment oubliée jusqu'au XIX^e siècle où l'on découvre en France l'importance de cette philosophie écossaise (Cousin, Royer-Collard) et l'impact « atlantique » de la révolution américaine. Avant Tocqueville, et souvent dans une optique protestante, on crédite le modèle anglo-saxon des effets positifs du christianisme, et sur la question de l'esclavage, et sur le mouvement des indépendances des différents États. Hegel n'aurait pas été insensible à l'influence de ce christianisme de type anglo-saxon, en exposant sa dialectique du maître et de l'esclave dans sa *Phénoménologie de l'esprit* (1807), selon les travaux récents de l'Anglais Robin Blackburn. Mais c'est Mignet qui se démarque le plus nettement et le plus rapidement de l'historiographie française post-révolutionnaire. On trouve, en effet, cette page assez étonnante dans son *Histoire de la Révolution française* (1824) :

Le 25 mars 1802, le traité d'Amiens acheva la pacification du monde. L'Angleterre consentit à toutes les acquisitions continentales de la République française, reconnut l'existence des républiques secondaires et restitua nos colonies (...). Celle de Saint-Domingue, la plus importante de toutes, après avoir secoué le joug des Blancs, avait continué cette révolution américaine qui, commencée par les colonies d'Angleterre, devait finir par celles de l'Espagne et changer la face du nouveau monde en États indépendants.

Ainsi le monde protestant, par un dynamisme religieux et politique que l'historien souligne ailleurs, aurait-il une idée libérale plus juste, un pouvoir civilisateur plus grand que le christianisme catholique. Sans reprendre à son prédécesseur ce non-dit d'une concurrence confessionnelle, Quinet se livre à la même enquête comparatiste sur tous les champs de l'Occident chrétien (y compris l'Angleterre et l'Amérique) pour faire sa célèbre révolution copernicienne au centre d'une historiographie à dominante catholique de plus en plus agressive envers l'œuvre révolutionnaire. Dans *La Révolution* (livre V, *La Religion*) de 1865, ce libéral anticlérical, qui défend toutefois la personne réelle du Christ contre *La Vie de Jésus* (1835) de Strauss, affirme la nature spirituelle de la Révolution française, « c'est-à-dire de son rapport au christianisme, matrice de l'Europe moderne ».

Pur enthousiasme d'un romantique attardé ? Parce qu'elle s'inscrit en faux contre la fin d'un christianisme qui serait blessé à mort par les Lumières, qu'elle procède d'une vision respectant, tout en les englobant, les divers espaces culturels et les aires confessionnelles dans le monde des cycles révolutionnaires, qu'elle ose proposer un avenir forgé dans l'alliance de la liberté citoyenne avec la foi en Christ,

il nous a semblé judicieux d'en vérifier la pertinence historique jusqu'à en faire la démarche générale de ce volume.

Christianisme et modernité : nous venons de constater que ce couple paraît encore très souvent contre nature. Le premier défi à relever pour tous les auteurs de ce volume consiste à dépasser préjugés et ressentiment que se plaisait à raviver un Karl Adam dans son livre à succès, *L'Essence du catholicisme* (1949) :

La caractéristique de l'homme moderne est le déracinement. La rupture avec l'Église au XVI^e siècle a conduit fatalement à la rupture avec le Christ au XVIII^e siècle, et de là, à la rupture avec Dieu au XIX^e siècle. L'esprit moderne a été arraché par là à ses repères les plus importants, les plus profonds, à son enracinement dans l'absolu, dans la permanence de l'être, dans la valeur des valeurs.

Encore en 1950, Romano Guardini pouvait titrer sur *La Fin de la modernité* en parlant de « la foi rebelle de l'autonomisme ».

Il ne semble pas venir à l'esprit de ces maîtres spirituels de plusieurs générations que des chrétiens par l'apostolat, la réflexion théologique ou l'action sociale ont voué leur vie à l'évangélisation de la modernité, inversant par là même les termes du défi posé par les Lumières. En point d'orgue de notre période, on songe à un Lacordaire relevant le gant en 1839 dans son *Mémoire pour le rétablissement en France de l'ordre des frères prêcheurs* :

Mon pays, pendant que vous poursuivez avec joie et douleur la formation de la société moderne, un de vos enfants nouveaux (...) vient réclamer de vous sa part dans les libertés que vous avez conquises et que lui-même a payées.

L'énoncé négatif de Karl Adam présente du moins deux avantages : le premier a trait au concept de modernité ; le second sous-entend une méthodologie que pratiquent aujourd'hui tous les historiens, celle des ruptures et des continuités.

« Qu'est-ce que la modernité ? » interrogeait le regretté P. Abel Jeannièrre, historien des sciences et de la philosophie, dans un article de la revue *Études* (novembre 1990). Il commençait par rappeler que le terme fait fureur depuis qu'on parle d'une post-modernité, particulièrement chez les sociologues, dont l'un des plus reconnus en matière de religions, Émile Poulat, a dénoncé le flou sémantique. La « modernité » en tant que telle, précise-t-il, « n'est qu'une entité, un être de raison à la fortune tardive et douteuse », apparu dans le vocabulaire français de la critique d'art en 1852 ; *Modernity* comme *Modernität* « ce n'est ni de l'anglais, ni de l'allemand, mais un emprunt par décalque ». Dont acte. Si nous persistons à l'utiliser avec désormais toutes les prudences requises, c'est pour le réinsérer dans une épaisseur historique : la « modernité » ne commence pas avec le XIX^e siècle.

Le R.P. Jeannièrre la pense comme une émergence d'une nouvelle vision du monde dans le cycle de quatre révolutions : *scientifique*, « d'une nature gouvernée directement par Dieu et ses anges à une nature autorégulée par la loi de gravitation universelle (Newton) et la mécanique universelle (Laplace) » ; *politique*, « rupture marquée par l'apparition de la démocratie. La nouveauté est que la démocratie cesse d'être une forme de gouvernement entre autres (ce qu'elle était depuis Platon

et Aristote) pour devenir la seule forme rationnelle d'un État (...). Le pouvoir ne s'enracine plus dans les valeurs charnelles de la patrie, ni dans une tradition, ni dans une lignée ; il n'est justifiable que par l'accord du peuple, devenu une "nation". Les théories politiques auront désormais pour but de fonder en raison la forme démocratique du pouvoir » ; *culturelle*, « cette révolution n'apparaît pas avec la même brutalité que les deux précédentes. C'est un mouvement de pensée très fortement enraciné dans la nouvelle vision du monde physique. On l'appelle *Aufklärung* en Allemagne, *Enlightenment* dans le monde anglo-saxon et les *Lumières* en France... laïcisation de la pensée qui se présente forcément comme une critique de la religion, en tout cas de la religion telle qu'elle a été socialement vécue et instituée. En Europe, cette critique débouche sur la crise moderniste » ; *industrielle*, « par le passage de l'outil à la machine-outil... ».

De ce rapide panorama on retiendra sa valeur programmatique pour l'architecture générale de ce volume. D'une part la « modernité » est à l'œuvre, bien avant le point de départ de notre étude et elle se poursuit bien après la césure de 1840. Mais dans l'intervalle se concentrent, dans l'espace et dans le temps, tous ces « passages à... émergences (à la brutalité modulée)... révolutions... ruptures... », autant de défis d'une modernité plus ou moins convulsive auxquels le christianisme, religion de l'Incarnation rédemptrice, du temps et de l'éternité, du salut par la confession du Dieu Un et Trine doit répondre non seulement dans le secret des consciences, mais aussi dans le fondement des sociétés. D'autre part, on aura retenu que la modernité n'est pas un mouvement globalement irrésistible. On peut être « moderne » dans certains secteurs et point en d'autres. Autrement dit, nous aurons l'occasion de vérifier sur bien des cas qu'il n'y a pas antinomie nécessaire entre tradition et modernité sous peine d'évacuer le message chrétien avec son continuum historique.

Attentif autant aux continuités qu'aux ruptures, l'historien ne peut souscrire à des aphorismes à la mode, tel que « être moderne, c'est faire table rase du passé » (A. Touraine) qui porte en soi l'échec de la révolution culturelle voulue par certains dogmaticiens de l'an II dans la France terroriste. Il sera intéressant d'observer, au contraire, combien la modernité du XIX^e siècle exhume les mondes anciens, Inde, Égypte et Grèce, pour notamment développer l'herméneutique biblique, constituer les « sciences religieuses » et l'histoire comme science. L'Europe orientale, qui ne peut encore s'offrir le luxe d'États-nations, n'utilise les Lumières françaises qu'avec modération pour affirmer les identités nationales. Ainsi pour la future Roumanie : en Transylvanie, les idées des Lumières ne parviennent que par le canal de l'empire des Habsbourg. Les éveilleurs d'une conscience nationale (Maior, Budai Deleanu) se considèrent plus comme des réformateurs que comme des révolutionnaires. L'une des plus grandes œuvres des Lumières roumaines, *La Tziganiade*, l'épopée fondatrice de Deleanu, se présente comme une anti-utopie de l'idéologie des Lumières. Parce que ces précurseurs sont hommes d'Église et que derrière leur rationalisme, ils ne conçoivent d'éclairer les masses sans leur révéler leur destin religieux. « Comment pouvait-on contester la révélation divine quand le mouvement (d'émancipation) avait démarré sous le

signe de la révélation, celle d'un passé, d'une identité, d'un destin, d'une mission ? » (M. Popescu). En Grèce, hommes des Lumières et clergé orthodoxe se rallient à l'idée révolutionnaire sur des conceptions antagonistes : Coraïs (1748-1833), qui a découvert les philosophes français en allant étudier la médecine à Montpellier, rêve, comme son ami Phéréos (1757-1798), d'une résurrection de la démocratie de la Grèce antique dont la meilleure version « moderne » serait, à son sens, la Constitution américaine ; le clergé orthodoxe qui, lui, pense à la renaissance de Byzance, « long délire barbare » pour les Lumières, s'oppose à cette réhabilitation du paganisme antique synonyme d'athéisme.

Et peut-être parvient-on alors à un véritable renversement de perspective dans ces défis de la modernité : jusqu'ici on tendait à considérer le christianisme comme frileux et même passif, parce que passéiste, devant les bouleversements suscités par les émancipations collectives. Qu'advient-il lorsque les disciples du Christ insufflent dans tous ces mouvements une force révolutionnaire, une dimension messianique, nées de leur foi, de la Révolution française aux *Paroles d'un croyant* du Lamennais des années 1835, des utopies communautaires théocratiques d'Amérique du Nord aux indépendances en Amérique du Sud ? Fusion dans une violence évangélique en faveur des pauvres et des opprimés, qui habite la vision d'un Florian Elski. Ce prêtre polonais, ancien élève des jésuites, taxé de jacobinisme parce que menant une armée de pauvres, prophétise à l'ambon de Sainte-Croix de Varsovie : « De l'Amérique jusqu'à Varsovie à travers Paris, l'éclair de la liberté passera comme un coup de vent, comme la force de l'Esprit-Saint ! »

Une manière, en somme, de réactualiser la réflexion du Montesquieu de *L'Esprit des lois* : « Les nations franchement chrétiennes échapperont toujours au despotisme, car le christianisme élève la dignité de l'homme trop haut pour que le despotisme puisse l'atteindre, car il développe des forces morales sur lesquelles le pouvoir humain n'a pas de prise. »

Christianisme un et multiple dans ses manifestations théologiques, spirituelles et pastorales, dans ses options politiques. Tenter de rendre compte, du point de vue de l'historien, de sa dialectique récusation/présence au monde moderne, nécessite de dépasser les cadres habituels de l'étude des Églises instituées : leurs expressions dogmatiques, leurs relations avec les États... Non qu'il faille les négliger. Bien au contraire, ce volume s'efforcera, dans une certaine mesure, de réhabiliter une histoire des institutions, d'insister sur une chrono-géographie chaque fois qu'il sera nécessaire pour éviter l'anachronisme et surtout pour résister aux pressions idéologiques qui pèsent sur nombre d'interprétations. Elles abondent dans l'historiographie ancienne et récente d'une période qui est le domaine de prédilection des mythes et des « complots » : après le jansénisme, le complot des philosophes aboutissant à la suppression des jésuites, le complot « maçonnique » fomentant la Révolution, la Vendée héroïcisée, la Congrégation, au XIX^e siècle, assimilée, avec la restauration des jésuites en 1814, à une franc-maçonnerie blanche des droites ultra-catholiques, le complot « colonial » d'une Église hispanique en Amérique latine, etc., qui continuent de faire images dans notre mémoire collective. Alors que de bonnes synthèses permettent d'en suivre un récit événementiel qui

aurait considérablement alourdi les pages de cet ouvrage, il a semblé plus opportun de concentrer l'intérêt sur quelques points chauds, précisément soumis à révision grâce à l'apport des travaux les plus récents d'écoles d'histoire religieuse parmi lesquelles la France se distingue notamment dans ses approches sociographiques de la pratique religieuse.

Un indicateur européen de l'adhésion aux Églises institutionnelles qu'on n'aurait garde de sous-estimer, encore qu'il induit un autre type de l'histoire du christianisme où brillent des auteurs parfaitement compétents. Nous aurons l'occasion de montrer pourquoi ce critère de la pratique religieuse n'est plus aussi probant dans le système de dénominations américaines (importance des « non-communicants » avec leurs Églises) et, à bien des égards, dans de nombreux secteurs du monde de la Réforme. On y ajoutera une particularité de cette époque intermédiaire qui affiche, peut-être plus que d'autres, ses distances par rapport aux formes traditionnelles du christianisme : les laïcs apprennent à s'organiser en *ecclesiolae* plus ou moins autonomes ou clandestines lors de la persécution révolutionnaire, inventent un christianisme hors-les-murs qui, en Allemagne, chez des protestants comme chez des catholiques, s'infléchit vers le problème du salut personnel et du prosélytisme religieux à vocation missionnaire. En témoigne le vaste mouvement des réveils du XVIII^e au XIX^e siècle, de souche piétiste. Il s'inscrit contre la théologie romaine de la visibilité des institutions, de la comptabilité du nombre des fidèles dans les églises et les pèlerinages, préoccupation majeure des missions de la Restauration, après la longue éclipse de la papauté, dans l'alliance du trône et de l'autel.

À côté des croyants dûment répertoriés, il nous a semblé indispensable d'entendre les autres dans ce débat autour de la modernité : chrétiens sans Églises, du « seuil » et même de la « rupture » qui sont loin d'être « indifférents », à rebours de la formule du Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence*, aux grands chocs idéologiques provoqués, par exemple, par la question de l'athéisme, sur toutes les lèvres et sous toutes les plumes, générant tous les malentendus possibles (qu'y a-t-il de commun entre les Français et les Allemands [Fichte, Hegel] sur ce point fondamental ?). De même la faillite générale de la christologie insuffisamment soulignée repose la question sur Dieu à travers le Christ contradictoirement nié et réaffirmé dans les métamorphoses d'un sacré réapproprié par les socialismes messianiques du premier XIX^e siècle. Longtemps du domaine réservé à la théologie et à la philosophie, ces problèmes ont été réintroduits dans un discours historique par d'importants travaux qui empruntent davantage aux sciences humaines, au carrefour des mentalités collectives, des systèmes sociopolitiques, des courants de pensée.

Pour y faire droit, on procédera donc par larges thématiques qui, à l'intérieur de la périodisation imposée au volume, chevaucheront volontairement le tryptique classique, Lumières, Révolutions, Romantisme ou Restaurations, pour mieux en cerner la compréhension, de la genèse aux premières expressions, à travers cette génération des années 1840. Paradoxalement, celle-ci annonce les consolidations idéologiques du second XIX^e siècle par des voies qu'elle n'avait pas forcément prévues à travers son romantisme aussi lyrique que généreux. Ce qui rend peut-être

encore plus décisives les prochaines révolutions de 1848 et confère, *a contrario*, sciemment à ce volume X un ton inachevé... de là l'absence délibérée d'une « conclusion générale » pour ne point empiéter sur le volume XI.

Le propos des auteurs s'articule, ici, sur trois parties, précédées, chacune, d'une introduction porteuse d'une idée-force qui devrait être discutée à travers les ensembles géographiques, les espaces culturels, les aires confessionnelles, comme proposition d'une clé de lecture, parmi d'autres possibles, des défis de la modernité. Le premier consiste logiquement dans les affrontements à un monde d'Ancien Régime régi par la raison d'État, elle-même masquant plus ou moins bien une raison d'Église. Effets ultimes des deux Réformes, comme nous l'a appris naguère Jean Delumeau : la catholique et la protestante, alors même que s'épuise leur efficacité post-tridentine, continuent de parler le même langage de discipline et de morale en alliant la foi et les mœurs (*fides* et *mores* et plutôt les *mores* que la *fides*), encore durci par la crise d'autorité qui sévit en cette fin de siècle. Les intolérances montantes d'États, en mal de souveraineté politique liée à la religion dominante, contredisent à la fois la tolérance prônée par les philosophes et le fameux cosmopolitisme des Lumières. C'est peut-être non seulement à la marge mais dans la constitution d'espaces protestataires au sein des appareils d'Églises, frappés de sclérose, qu'on perçoit les ferments d'un renouveau religieux fortement lié à l'émergence d'identités nationales. Symptômes qui ne trompent pas sur l'éclosion d'une « modernité ».

Celle-ci s'affiche sous le signe de la régénération d'une humanité qui est loin d'exclure la dimension religieuse. Ce qu'il nous faudra examiner attentivement dans une deuxième partie : la modernité, enfant, certes, des révolutions, n'emprunte pas le même chemin si l'on compare le modèle américain au modèle français. Dans l'un et l'autre cas, les systèmes doivent le céder à l'événement tant se vérifie la parole de Danton : « Ce n'est pas nous qui avons fait la Révolution, c'est la Révolution qui nous a faits. » Un sain positivisme dans l'analyse de leurs phases successives ne paraît pas de trop pour la reconstitution historique des modèles par ailleurs submergés par des interprétations qui ont proprement annihilé la valeur du fait, l'exacte portée de circonstances ou opaques ou imprévisibles pour les acteurs. Il faut déjà un recul aux témoins directs de ces révolutions pour percevoir la grande fracture du monde moderne en forme de compétition entre modèle américain et modèle français qui prétendent, chacun à sa manière, détenir un message universel. Jefferson, lors de son second mandat présidentiel, parle de l'Amérique comme du « nouvel Israël ». De là l'actualité retrouvée d'un Tocqueville qui situe parfaitement démocratie et christianisme à l'intersection des voies ouvertes au monde entier par les deux Révolutions.

Et puisque le christianisme, dans ses affirmations dogmatiques, semble avoir perdu son monopole de l'universel, toutes les substitutions deviennent possibles dans le maquis des autonomies du savoir, des techniques, des opinions, des hypothèses. Il est nécessaire de prendre la mesure d'un quart de siècle de commotions et de guerres qui ont bouleversé les consciences et les sociétés européennes pour capter, en profondeur, ce besoin collectif de reconstruction spirituelle. Au

sortir de la Révolution et de l'Empire, ce siècle se cherche une âme, entre un Paradis perdu et un monde encore hébété de ses propres ruines. Toutes les utopies ont leur chance pourvu qu'elles se gorgent de religiosité prometteuse d'un avenir, dans les ambiguïtés d'une transcendance affrontée à un sacré de l'immanence qui paraît bien l'héritage le plus durable des Lumières. Les enthousiasmes pour l'utopie sociale, dans les événements de 1968, ont eu la vertu de ramener l'attention des sociologues et des historiens sur ce qui avait été tenu longtemps pour des bizarreries romantiques. Elles posent, à notre sens, une question à peine abordée par les plus récents travaux sur cette littérature dite utopique : derrière son succès de mode, comment et pourquoi parvient-elle à travestir l'espérance de la foi chrétienne en des espoirs portés par des messianismes séculiers ? Et des réponses que nous suggérerons dans cette troisième partie dépend un autre problème trop occulté : l'incapacité des Églises-institutions devant la formation d'un monde pré-marxiste. Jusque vers 1840, la modernité ne préforme pas obligatoirement la crise moderniste de la fin du siècle, même si les papes *zelanti*, Léon XII et Grégoire XVI proclament que le ver est dans le fruit, par réflexe d'un intégralisme catholique qui met au rouet nombre de catholiques libéraux.

Telle quelle, cette histoire à dominante culturelle recèle ses propres ruptures et ses propres continuités qui brochent sur les repères habituels. Cette notion même du changement répugne aux oracles du traditionalisme : Louis de Bonald s'estime bon analyste de son époque en écrivant à Mme de Staël en 1823 :

Croyez, Madame, qu'une des grandes illusions de notre siècle est de croire qu'il est arrivé dans le monde et dans nos esprits des changements tels qu'ils demandent de nouvelles formes de société. L'homme, Madame, naît toujours et partout avec les mêmes passions comme avec les mêmes organes.

Sub specie aeternitatis, c'est l'évidence même. Mais c'est avoir peu de considération pour les chrétiens à l'œuvre dans la cité. Eux ne peuvent pas ne pas méditer sur des ruptures instauratrices comme celles que signifie la symbolique année 1791 : aux États-Unis d'Amérique, application du *First Amendment* à la Constitution de 1787 qui garantit solennellement la liberté religieuse dont va bénéficier le très minoritaire catholicisme américain ; en France, adoption de la Constitution mais condamnation pontificale de la Constitution civile du clergé et premier décret révolutionnaire contre les prêtres réfractaires ; au Canada, octroi par Londres de l'Acte constitutionnel qui divise le pays en Haut et Bas-Canada (jusqu'en 1840) et introduit un régime parlementaire qui insupporte les successifs évêques de Québec ; en Angleterre, le *Relief Act* instaure une liberté de culte propre à l'expansion du catholicisme sous l'impulsion des prêtres français émigrés ; en Pologne, d'accord avec le roi, les « patriotes » enflammés par les Lumières imposent le système bicaméraliste anglo-saxon par la Constitution du 3 mai ; premier souffle démocratique qu'éteindront les Russes, dès 1792, alors que la Serbie leur demande protection, au nom de la fraternité orthodoxe, contre l'occupation infligée par les catholiques autrichiens...

À l'inverse, des événements donnés comme ruptures dramatiques suscitent d'autres appréciations quand on les réinsère dans une durée. Ainsi du serment

requis des prêtres français dont on fait une nouveauté en 1791. C'est oublier qu'en amont comme en aval, pratiquement toutes les générations d'ecclésiastiques ont eu à connaître de ces cas de conscience par eux-mêmes et par une abondante littérature. Sur un siècle, de la bulle *Unigenitus* (1713) au serment imposé par Napoléon au clergé italien (1810-1811), s'est développée une culture du serment, blessée par des exils, des déportations, des divisions entre soumis et réfractaires, des excommunications civiles et religieuses, qui devrait intéresser les rapports entre théologie et politique.

C'est une des finalités de cette entreprise collective qui a le souci d'aboutir à un livre contribuant à la réflexion des uns et à l'éveil de la curiosité des autres, des chercheurs principalement, au-delà de tout didactisme et au risque des insuffisances, des lacunes consenties au profit de certains choix dans une aussi complexe matière. L'inflation historiographique, sous les effets des diverses commémorations (bicentennaires des révolutions américaine et française, des édits de tolérance en Autriche et en France, du Triennio jacobin en Italie ; tricentenaire de la naissance de Voltaire [1994] mondialement célébrée, 1995 décrétée année de la tolérance par l'UNESCO), le prouve à l'envi : les défis réciproques du christianisme et de la modernité demeurent de brûlante actualité et requièrent d'autant une intelligence historique.

PREMIÈRE PARTIE

Modernité et raison d'État
à la fin du XVIII^e siècle

Introduction

par Bernard PLONGERON

Vers les années 1760-1780, doit-on perpétuer encore le schéma classique d'une *crise de la conscience européenne* (Paul Hazard, 1935) ou insister sur l'émergence d'une modernité qui articule fortement la religion sur le sentiment national, attribuée à un préromantisme ? Tel est le débat auquel s'efforceront de contribuer les auteurs de cette première partie, en s'inscrivant dans le retournement historiographique des dernières décennies. Ici s'opposent deux visions de l'Europe, toujours maîtresse du destin du monde en cette fin du XVIII^e siècle : d'une part, celle d'une Europe cosmopolite célébrant le citoyen du monde (le prince de Ligne, Goethe...) et, de l'autre, celle d'une Europe des cultures, affirmée dans la montée des États-nations, armés de leur raison d'État. Après l'absolutisme catholique de la France, la Prusse en offre le meilleur exemple, mais des systèmes aussi complexes que celui de la monarchie multinationale des Habsbourg ne sont pas en reste. Dans la Bohême des Lumières, les catholiques rejoignent les assemblées protestantes pour chanter en chœur des cantiques en langue tchèque : une façon de revendiquer leur identité ethnique et linguistique contre la germanisation imposée par Vienne.

Sur une question aussi sensible que l'« idée » d'Europe, l'historiographie reste naturellement fille de son temps. À l'époque de la Société des Nations, on ne pouvait qu'être séduit par les professions de foi européenne des « philosophes », à l'initiative d'un Montesquieu annonçant, dès 1727, devant l'Académie de Bordeaux : « L'Europe n'est plus qu'une Nation composée de plusieurs ; la France et l'Angleterre ont besoin de l'opulence de la Pologne et de la Moscovie, comme une de leurs provinces a besoin des autres (...) ». La réaction antimunichoise n'est pas absente du propos de Louis Réau, artisan prestigieux de *L'Europe française au siècle des Lumières* (1938) en écho au petit livre à succès du marquis Caraccioli, faussement réputé italien, *Paris, le modèle des nations étrangères ou l'Europe française* (1776). Un dogme historiographique bien établi, au service d'un esprit gaullien, à l'heure de la reconstruction européenne des années 1950. Parmi les inconditionnels du cosmopolitisme des Lumières, en littérature et dans les arts, Charles Dedeyan et surtout René Pomeau (*L'Europe des Lumières. Cosmopolitisme et unité européenne au XVIII^e siècle*, Paris, 1966), dans une moindre mesure, Peter Gay dans son étincelante synthèse (*The Enlightenment. An Interpretation*, Londres, 1967-1969) renouent avec la grande utopie d'un humanisme généreux, fondé sur

la raison et la tolérance universelle, elle-même véhiculée par l'intense et incontestable circulation des idées, des hommes, des écrits, en prélude à l'Europe des droits de l'homme. Au prix, il faut bien le dire, d'un amalgame entre les périodes du siècle, les lettres et les arts, la philosophie et la religion. Cette vue unitaire, par réductionnisme des contenus culturels des Lumières françaises qui ne sont ni l'*Enlightenment* des pays anglo-saxons du *common sense*, ni l'*Illuminismo* italien, ni l'*Ilustración* espagnole et encore moins l'*Aufklärung* allemande, dont il faut respecter les sémantiques porteuses d'une spécificité, puise, en fait, ses racines dans le premier XIX^e siècle. Extensible à un espace-temps jamais maîtrisé, le siècle des Lumières, rendu responsable des malheurs de l'Europe révolutionnaire, a dû endosser, pratiquement jusqu'à nos jours, la réputation d'un temps intellectualiste, critique et irrégulier, sans le moindre bénéfice d'inventaire. De là le « complot » des Lumières provoquant non pas la « crise » mais le « prodigieux égarement » de la conscience, tonne, notamment, le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence* (t. I, 3^e éd. 1818, p. 3).

Or, le déisme anglais n'a rien à voir avec le piétisme allemand qui a sa part, vers les années 1780, dans la rupture du classicisme allemand avec le cosmopolitisme des Lumières : elle « préfigure, avec quelques années d'avance, l'insurrection des patriotes allemands contre les armées de Napoléon », remarque Georges Gusdorf, insurgé contre la « colonisation culturelle » opérée par toute une historiographie française, dans un livre au titre iconoclaste : *Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières* (Paris, 1976, p. 28). Dans une préface au collectif de la revue *Dix-Huitième Siècle* consacré précisément au cosmopolitisme des Lumières (n^o 25, 1993), Claude Michaud rétablit les acquis des historiens : « L'euroanéité n'abolit pas les différences. » Heureuse formule vérifiée par des spécialistes de la spiritualité comme de la culture. Le Dieu de Newton, contrairement à une opinion commune, se moque de la « cuistrerie » de Voltaire, démontre Bernard Cottret (*Le Christ des Lumières. Jésus de Newton à Voltaire 1660-1760*, Paris, 1990, p. 22-25). L'*Encyclopédie*, paradigme de la culture des Lumières, « illustre une France savante et dominatrice, mais contrebalancée par l'influence anglaise et allemande continuellement présentes tout au long du siècle » corrige à son tour Madeleine Pinault par une étude précise des traductions européennes du monumental dictionnaire qui, « au départ ne devait être qu'une traduction de la *Cyclopedia or General Dictionary of Arts and Sciences* » et restera en concurrence avec l'*Encyclopedia Britannica* (L'*Encyclopédie*, Paris, 1993, p. 10-11).

Imprégnés qu'ils sont de l'utopie cosmopolite, zéloteurs et contempteurs des Lumières éludent volontiers ce qui servirait leur cause au mieux : la nature du projet et ses limites dans le dernier tiers du XVIII^e siècle.

A-t-on suffisamment analysé la nature foncièrement sécularisatrice du projet placé sous le vocable « Europe » ? Il veut prendre le relais d'une chrétienté (sacrée, précisait J. Maritain en 1937) mise en miettes, de façon définitive, après l'échec des guerres de croisade contre l'Islam à la fin du XVII^e siècle. Des cendres de la *respublica christiana* devrait naître une république des lettres et des arts,