

DEUXIÈME PARTIE

La modernité, enfant  
des révolutions



# Introduction

par Bernard PLONGERON

Christianisme et démocratie pour des sociétés dans les douleurs d'une sécularisation née des conflits révolutionnaires, tel nous paraît s'engager le débat de fond largement répercuté sur le XIX<sup>e</sup> siècle. Trois générations, à la fois agents, témoins et victimes, s'y engouffrent. La première, celle des hommes de trente ans, fait « 1789 » ; elle croit répondre au programme des Lumières avec pour seule certitude : en finir avec le « despotisme » d'Ancien Régime, c'est-à-dire l'absolutisme royal, sans pressentir, au-delà, l'engrenage d'une « crise » accouchant du régime républicain ; la deuxième, celle des « hommes perdus » (Robespierre), s'efforce à un premier inventaire de la Révolution, sans boussole politique ; la troisième, autour des années 1830, voit l'avenir dans la liberté des peuples, mais tâtonne dans les voies « d'une marche progressive de l'humanité moderne » (A. de Tocqueville, *Mémoire sur le paupérisme*) jusqu'à pouvoir nommer cette modernité : le siècle de l'industrie. Que d'énergies dépensées, de sacrifices consentis, de violences et de souffrances accumulées en ces années charnières qui ont transformé l'Occident en un vaste laboratoire d'expériences politiques dont l'entropie a l'intensité des incertitudes portées !

Par son christianisme « progressif » (*Études historiques*), un Chateaubriand, royaliste « démocrate par nature », voyageur d'Amérique, ambassadeur près le Saint-Siège, vit intensément cette période bouleversée, pétrie de tradition et de liberté ; il y lit une jeunesse de l'Histoire qu'il réinscrit lentement dans le Génie du christianisme (*Mémoires d'outre-tombe*, 4<sup>e</sup> partie, livre XII, 8). Le polémiste politique et le mémorialiste d'outre-tombe se rejoignent dans la même invitation à vocaliser prudemment sur le grand air des historiens : ruptures et continuités. Ce contempteur des gouvernements, y compris ceux qu'il a servis, nous incite à englober les conflits Église-État, les modulations d'un « sentiment religieux » sommé de s'exprimer devant les provocations d'un « athéisme » révolutionnaire, bref, ces étapes qui vont articuler cette deuxième partie du volume, dans une vision plus large, quasi obsessionnelle pour ses contemporains : la religion peut-elle, doit-elle rester à la fois fondement et argument ultime du lien social ? Pour quels types de contrat social ? Autant de questions qui, dans le creuset révolutionnaire, reformulent le vieux débat des Lumières sur l'utilité sociale de la religion et exigent des réponses neuves pour satisfaire l'impérieuse modernité.

De préférence à ce néologisme et à ses corrélats flous (changement, progrès...), les familles religieuses, selon leur tempérament politique et leur diversité sociale, lisent le destin de leur époque dans la **régénération** (M. Vovelle et le concept jacobin d'« homme nouveau »). La notion supposerait de vastes enquêtes sémantiques, selon la suggestion de F. Bowman (*Le Christ des barricades 1789-1848*), à l'égal de celles, hier entreprises, sur le bonheur au XVIII<sup>e</sup> siècle. Elle offre l'avantage d'appartenir au vocabulaire chrétien, de se réclamer d'un patrimoine culturel, issu de textes fondateurs : l'Apocalypse de Jean ; saint Paul (Romains, 8 ; Galates, 3). Pour les chrétiens de sensibilité démocratique, la régénération inaugure un renouveau messianique. Matrice des droits de l'homme, l'Évangile doit plus que jamais servir de phare aux sociétés redevenues maîtresses de leur destin pour un avenir de justice et de fraternité. Le théologien sicilien N. Spedalieri (*Traité sur les droits de l'homme*, Rome, 1791) n'hésite pas à anticiper, convaincu que liberté, égalité, fraternité sont des « idées chrétiennes » (le pape Jean-Paul II aux Français, 1980 et 1996). Les immigrants de l'Europe germanique entendent réaliser l'utopie dans leurs communautés socialistes d'Amérique qui mettent « les cieux sur la terre ». Pour les autres, qui insistent sur le préfixe re-génération, la notion obéit à un rétro-mouvement confondu avec la volonté politique d'une restauration, retour à la tradition immuable, symbolisée par l'ancien ordre de chrétienté, seule issue d'un monde qui a oublié le péché originel, malgré les larmes et les autels renversés (le Lamennais de l'*Essai sur l'indifférence* ; le Joseph de Maistre des *Soirées de Saint-Petersbourg*). Ils se passionnent, avec d'autres, pour une régénération triomphante de la catharsis révolutionnaire. Cette lecture résolument apocalyptique révèle le monde de la « grande épreuve » allant tremper son mystère d'iniquité dans le sang de l'Agneau ; il se doit d'expié sans fin aux pieds d'une Église sortie des griffes du dragon de l'athéisme (le jésuite P. de Clorivière, *Explication littérale du texte de l'Apocalypse*, 1792-1794 ; 1803-1808). La décennie révolutionnaire se fait alors moment critique d'une philosophie de l'histoire que ces néodisciples de Joachim de Flore divisent en âges.

Quelles que soient les idéologies induites, les auteurs procèdent d'une seule démarche : plutôt que « penser » la Révolution, en déchiffrer les anamorphoses dans l'événement. La sagace Mme de Staël, bien qu'occupée à régler ses comptes avec les libéraux de 89 comme avec les jacobins de 93, ne s'y trompe pas : « En France, ironise-t-elle, on ne permet qu'aux événements de voter » (*Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution...*, 1798). Sans tomber dans l'excès d'un positivisme désuet, quoi de plus normal que de respecter au maximum la chronologie, parfois affinée jusqu'aux « journées », pour approcher l'étude de la crise révolutionnaire ? Au moins a-t-elle la vertu de nous prémunir contre des interprétations suspectes : la thèse du « complot » des forces démoniaques ou, *a contrario*, la vision républicaine d'une Révolution conçue comme un « bloc » (Clemenceau). La chronologie devra également nous apprendre à ne pas nous satisfaire d'une « politique religieuse » qui serait sortie tout armée d'assemblées parlementaires, disparates ; elles aussi improvisent sous l'empire grandissant des « circonstances », comme disait Mme de Staël. Probablement pourra-t-on s'inter-

roger sur une politique religieuse à l'époque du Directoire (J.R. Suratteau) pour des raisons à préciser.

Tant il est vrai que, dans sa marge d'incertitude et d'obscurité, l'événement révolutionnaire interdit de jouer aux prophètes du passé, maniaques de la causalité historique. Qui, par exemple, aux lendemains de la déchristianisation de l'an II, souvent décrite mais jamais expliquée, aurait abondé dans le sens de Tocqueville ? Il faut à cette autorité, unanimement respectée, le recul d'une vision comparatiste avec l'Amérique et l'expérience du cycle des révolutions de 1789, 1830, 1848 pour déclarer en 1852 (après le coup d'État du 2 décembre !) :

Croire que les sociétés démocratiques sont naturellement hostiles à la religion est commettre une grande erreur : rien dans le christianisme, ni même dans le catholicisme, n'est absolument contraire à l'esprit de ces sociétés et plusieurs choses y sont très favorables (*L'Ancien Régime et la Révolution*, I, livre II).

Aussi longtemps que la démocratie ne s'identifie pas aux agressions républicaines contre les institutions et les mœurs chrétiennes (août-septembre 1792), il est aisé de suivre Tocqueville et même de renchérir sur son analyse. Sous la monarchie constitutionnelle, en effet, la religion nationale, ou « accord de la religion et de la patrie », peut cultiver ses espérances et ses malentendus. L'Ancien Régime, épuré de son « despotisme », autorise les canonistes du nouveau régime à réagir avec des réflexes de chrétienté pour intégrer la citoyenneté. Les réponses dilatoires jusqu'en septembre 1791 faites par la Constituante aux Juifs marquent les limites de la « régénération » citoyenne. Plus généralement, y compris dans la Déclaration des droits, les constituants font leur un syllogisme maintes fois évoqué : la loi ne pouvant être « impie », on est citoyen *parce que* chrétien. Au risque de certaines inconséquences : n'est-ce pas dom Gerle, membre du Comité ecclésiastique, ce religieux chartreux et fougueux « patriote », qui propose, en avril 1790, de déclarer le catholicisme religion d'État, au mépris de la liberté de conscience inscrite dans la Déclaration de 1789 et à trois mois de la promulgation d'une Constitution civile du clergé dont, manifestement, on a mal évalué les effets funestes ?

Quoi qu'il en soit, c'est à l'automne 1792 que se produit le spectaculaire renversement en forme de déni du fameux syllogisme, argument de la religion « nationale » : parce que désormais la loi devient « athée », c'est-à-dire privée de toute référence métaphysique, on sera d'abord citoyen *avant que* d'être (facultativement) chrétien. Avec une belle contradiction : L'Église (constitutionnelle) reste arrimée à l'État alors que, dans la pratique, la Législative inaugure des mesures sécularisatrices (au sens moderne) en prologue à une déchristianisation qui répond plus à une nécessité politique, dans une crise interne aux deux grands Comités de salut public et de sûreté générale, qu'à une philosophie.

Depuis le 10 août s'enclenche et s'emballe une chronologie des événements de rupture, sur la « journée » conduisant à l'abolition de la royauté et à la proclamation de la République. Il faudra nous arrêter sur cette fracture mémorable pour le catholicisme français et exemplaire pour le monde chrétien. D'une part, la symbolique du « trône vide » (Paolo Viola) brise des siècles d'une théologie

politique reposant sur la sacralité de l'Autorité ; le choc sur les mentalités collectives n'est pas prêt de s'atténuer. D'autre part, avec l'anéantissement du nœud social par la religion, la foi se politise : « démocrates chrétiens » contre « royalistes » catholiques excipant de leurs légitimismes (Ph. Boutry) tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle.

Un débat franco-français porté sur la scène internationale par une nation qui a déclaré la guerre (20 avril) à tous les trônes. L'Europe mobilise ses armées et ses conservatismes dans un refus à cette République acculée à se proclamer « Patrie en danger ». Un prétexte, selon l'Europe, à toutes les transgressions du droit des gens. Avant même la Terreur, on découvre que la révolution s'exporte par l'émigration massive de prêtres propageant l'épouvante par leurs récits des massacres de septembre... Les insurrections de l'Ouest (la Vendée) devraient achever la mise en place des contre-feux. C'est la vision des « deux France » (intérieure et extérieure) de Chateaubriand (*Mémoires d'outre-tombe*, 1<sup>re</sup> partie, livre X, 8).

Or, la Contre-Révolution devra apprendre à compter sur elle-même, après avoir pâti de l'égoïsme sacré des nations. En guise d'armes, elle choisit les plus meurtrières, celles de l'esprit en un tir groupé dans les années 1795-1798 à Constance, Londres, Hambourg, Brunswick (premiers écrits de Bonald, de Maistre, de Mme de Staël ; Rivarol et Sénac de Meilhan apportent leur caution ; le « complot maçonnique » assure sa postérité entre le maçon Claude de Saint-Martin et l'anti-maçon Barruel ; l'abbé Duvoisin plante des jalons en faveur de Bonaparte). « Depuis l'Évangile jusqu'au *Contrat social*, ce sont les livres qui ont fait les révolutions » (Bonald). Ainsi sont d'ores et déjà proférés les anathèmes à l'égard d'une révolution dont nul ne peut encore prévoir l'issue finale. Il importe avant tout à cette « réaction » de prendre le monde à témoin de l'alternative qu'elle propose : devant un politique en miettes, une mystique totalement achevée dans *Du pape* (1819) de Joseph de Maistre.

Peut-être n'a-t-on pas suffisamment observé que la proposition contre-révolutionnaire est alors en compétition avec d'autres idéaux de recomposition sociale, à forte charge de religiosité, dans cette brève séquence : 1795-1802. Religion républicaine de la « Grande Nation » croyant s'imposer, par la force militaire, aux Républiques « sœurs » (Italie, Suisse, Hollande) et aux pays conquis et annexés (Belgique, Rhénanie) ; chrétienté républicaine d'une Église gallicane libérée de la tutelle de l'État (1795), qui lance ses appels de fraternité évangélique à tous les peuples du continent et de l'outre-mer ; mystique politique de la « rechristianisation » diffusée par les missionnaires approuvés et délégués de l'épiscopat en émigration. Intéressante coïncidence, dans cet instant, la république des États-Unis sort de son propre déficit politique et amorce son Second Réveil.

Chateaubriand avait raison : une jeunesse de l'Histoire se lève dans le génie du christianisme. Il se trompe en la transformant en miracle concordataire qui, en réalité, intègre, dans le temps et dans l'espace, les capacités d'une vie chrétienne, acculée à se « régénérer » à cause de et dans la crise révolutionnaire. Les derniers travaux des spécialistes font état de ces modifications préconcordataires travaillant le christianisme de l'Europe occidentale. Qu'on les nomme « adaptations » ou « résistances inventives », elles assurent dans une semi-clandestinité les liaisons

entre ruptures et continuités, à l'initiative principalement des laïcs (mainteneurs du culte et penseurs de la nouvelle philosophie religieuse) et des femmes (fondatrices de congrégations ; catéchistes citoyennes ; combattantes de Vendée). Ces laïcs et ces femmes sortent définitivement de la minorité où les avait tenus l'Ancien Régime ; leur rôle, actif jusqu'à l'héroïsme, rend moins utopique le vœu de certains de déboucher sur les assises d'un concile universel, à la veille du Concordat, pour reconstruire une chrétienté en phase avec un monde nouveau.

Fût-elle « restaurée » dans la solution concordataire, la chrétienté ne peut esquiver la question essentielle posée par une modernité conquérante : la liberté du chrétien dans la société civile. Les deux révolutions, l'américaine et la française, formulent le problème dans le même temps : 1791. Une année qui, par ailleurs, fait surgir les espérances du régime parlementaire, de la Pologne au Canada. Certes, les deux révolutions apportent des solutions différentes et provisoires, propres aux données culturelles et confessionnelles, d'une part, du monde protestant et anglophone, d'autre part, d'une Europe majoritairement catholique.

Nul doute, pourtant, que c'est à tout le catholicisme occidental, façonné par sa théologie de l'Autorité, son anthropologie du péché, que les sociétés dans leur chrysalide séculière s'adressent. L'« exception » des catholiques des Pays-Bas, les seuls à célébrer leur émancipation par la révolution, mérite d'être relevée dans le procès de cette modernité-là, qui ne fait que s'ouvrir...





## CHAPITRE PREMIER

# Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789-1792)

par Bernard PLONGERON

### I. LES MALENTENDUS D'UNE RELIGION « NATIONALE »

Au feu des sermons exaltant l'« accord de la religion et de la patrie », la France de 1789 s'enflamme sur les cendres du « despotisme » (le régime absolutiste) et célèbre les vertus du chrétien-citoyen. À cent lieues d'une quelconque laïcité, personne n'imagine que la Nation assemblée, issue des États généraux, pourrait songer à proclamer la loi « impie ». Vedette de la religion nationale, l'abbé Fauchet, drapé dans sa soutane trouée des balles reçues lors de la prise de la Bastille, orateur de toutes les cérémonies patriotiques dans les églises de Paris, considère l'hypothèse comme une absurdité.

#### 1. LA LOI NE SERA PAS IMPIE

Mieux vaudrait parler d'incongruité, tant est unanime le sentiment de l'avènement si désiré du chrétien-citoyen. Alors que la polémique montait au cours des dernières Assemblées du clergé, dans les années 1765-1770, autour de la maxime attribuée à saint Optat (de Tertullien, en fait) : « l'État n'est pas dans l'Église, l'Église est dans l'État », l'hypercritique Maulrot en avait tiré un postulat de première importance :

Dieu a établi encore la société chrétienne dont le but est tout différent de celui que se propose la société civile (...). La société chrétienne ne se borne pas au dehors, elle exige l'amour du devoir et il est impossible de l'aimer sans la pratiquer. (La société civile) sait que l'on peut être citoyen sans être chrétien, mais l'on ne peut pas être chrétien sans être citoyen<sup>1</sup>.

Réaction typiquement janséniste du parti « patriote », dira-t-on, adoptée par le Comité ecclésiastique en charge de la Constitution civile du clergé. Sauf que le discours sur le « patriotisme chrétien » est devenu, depuis les années 1750, un des

---

1. *Extrait du procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé tenue en 1760, suivi d'un examen des réclamations de ladite assemblée*, p. 33 et 71.

arguments massue des apologistes les plus orthodoxes de l'utilité sociale de la religion. Mgr Lefranc de Pompignan, une autorité parmi l'épiscopat d'Ancien Régime, soutient contre les jansénistes la thèse de l'antériorité de l'Église par rapport à l'État, mais il va plus loin qu'eux dans la nécessaire affirmation du « vrai patriote », timidement avancée aussi par l'abbé Bergier. Dans sa *Dévotion réconciliée avec l'esprit* (Montauban, 1754), le prélat fait des services rendus à la patrie autant d'« actes de religion ». S'il est vrai que le chrétien est destiné, comme le dit saint Paul, à être citoyen des cieux, cela ne le dispense pas d'un engagement dans la cité temporelle ; par là, il démontre la possibilité du bonheur social, expression à la fois de l'utilité collective et de la vérité dogmatique d'un bonheur assumé dans la vie éternelle : le vrai répond de l'utile<sup>2</sup>, ce qu'il fallait prouver contre les athées et les incrédules, destructeurs, par définition, du pacte social.

Le patriotisme, dont vont s'emparer plus tard libéraux et jacobins, définit d'abord le christianisme en exercice d'après sa version la plus authentique. Dans son accomplissement messianique et sa capacité universelle, ajoute Adrien Lamourette (*Discours civiques ou le Pasteur patriote*, 1790-1791), futur évêque constitutionnel qui s'appuie beaucoup sur Lefranc de Pompignan pour son œuvre apologétique, alors qu'il est un théologien apprécié de l'université de Metz jusqu'en 1789. Une cité qui accueillera comme évêque concordataire, en 1806, Gaspard Jean André Joseph Jauffret (1759-1823). Ce Provençal, auditeur de Portalis à Aix quand il songeait au barreau, ne cessera de fréquenter à Paris, dès 1789, les milieux de sensibilité « réfractaire » où l'introduit son compatriote et mentor l'abbé de Boulogne, lui aussi promis à de hautes destinées ecclésiastiques sous l'Empire et la Restauration (il sera un des rédacteurs de la loi sur le « sacrilège » !) et publiciste légitimiste de renom avec ses *Annales philosophiques et littéraires*.

Antijanséniste farouche, « monarchien » au pire, rien ne devait porter Jauffret à l'optimisme patriotique qui lui dicte son ouvrage *De la religion à l'Assemblée nationale...*<sup>3</sup>. Un succès de librairie, soutenu par les *Nouvelles ecclésiastiques* du 12 juin 1790. À l'heure où il faut faire pression sur l'opinion en faveur de l'avocat Martineau, rapporteur de la Constitution civile du clergé, les jansénistes ne se sont pas trompés sur l'importance politique de l'ouvrage, louangé à pleines colonnes d'articles. Bel exemple de confusion politico-religieuse, à la source des malentendus sur la religion nationale. Car, quoique soucieuse d'efficacité politique, l'intention de Jauffret restait éminemment religieuse. Elle portait la réflexion de Lefranc de Pompignan sur le patriotisme à cette constatation ultime : l'impuissance des deux puissances (royale et pontificale) à réformer l'Église. Sa régénération, souhaitée

2. B. PLONGERON, « Échec à la sécularisation des Lumières ? La religion comme lien social », dans M. MAT (dir.), *Problèmes d'histoire du christianisme, sécularisation*, 1984, 13, Bruxelles, p. 97-99.

3. *De la religion à l'Assemblée nationale, discours philosophique et politique où l'on établit les principaux caractères qu'il importe d'assigner au système religieux pour le réunir au système politique dans une même constitution et où l'on examine si ces caractères peuvent également convenir à la religion catholique*, Paris, 1790. En 1796, Jauffret révisé son texte en l'épurant des ardeurs de 1789, *De la Religion aux Législateurs*. Il demeure, avec l'abbé de Boulogne, l'auteur recherché des *Mémoires pour servir à l'histoire de la religion à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle*, 2 vol., Paris, 1803.

par tous les bons chrétiens, viendra d'une religion nationale garante de l'unité du culte national. Décisif, pour l'auteur, est ce mot d'unité (du culte) qu'il faut traduire par intégralité du politique chrétien (catholique) contre toutes les forces de désintégration : les athées, les incrédules, etc., précise Jauffret en reprenant exactement la nomenclature de Lefranc de Pompignan. Au lieu de s'épuiser dans la stérile querelle de la distinction des deux puissances, chère à un ordre de chrétienté désormais obsolète, renouons le lien social, assure-t-il, par une citoyenneté plus que jamais chrétienne :

Législateurs de la France, voulez-vous longtemps régner sur elle par vos lois ? Bâissez sur un plan uniforme et solide et faites-vous de la conscience même des peuples un rempart plus assuré contre toute révolution nouvelle (...). Qu'ils soient sans cesse rappelés par la Religion à la fidélité inviolable qu'ils doivent aux lois de la patrie.

Germe et terme de la Révolution, la religion nationale s'incarne dans la bénédiction des drapeaux de la garde nationale (à Notre-Dame de Paris, en présence de l'archevêque, 27 septembre 1789), dans la promesse de Louis XVI, faite à l'Assemblée le 4 février 1790, de défendre les libertés constitutionnelles, et des députés unanimes à jurer fidélité à la Nation, à la Loi, au Roi. Les trois valeurs sont strictement ordonnancées dans la mystique de la Fédération, consacrée fête nationale par la troisième République, en mémoire d'une union quasi parfaite de tous les esprits : trois cents prêtres, ceints de l'écharpe tricolore, entourent l'autel et le roi et applaudissent, avec la foule, les citoyens représentant d'autres peuples du monde. Étalage d'un « cosmopolitisme » qui fait grincer les plumes de futurs réfractaires, inventeurs du mot « nationalisme » (abbé Barruel) ; l'abbé Bossard, dans son *Histoire du Serment à Paris* (1791), dénonce des prêtres apatrides « cosmopolites hypocrites qui pour se dispenser de toute espèce d'obligation et de devoir adoptent l'Univers entier pour leur patrie. Ce sont des *citoyens du monde*, c'est-à-dire sans patrie<sup>4</sup> ».

Foin de ces notes acrimonieuses ! Étant toute harmonie, la religion nationale s'élève au-dessus de tous les contentieux, y compris celui poursuivi par des canonistes gallicano-jansénistes acharnés à mettre en œuvre la sacro-sainte distinction des deux puissances. On devine déjà le malentendu, susceptible d'opérer des reclassements surprenants : à partir de l'*idée mère* du chrétien-citoyen, le jeune Jauffret (« côté droit ») défend la Constitution civile du clergé contre le vieux janséniste Maulrot, rejeté dans une minorité têtue de son propre « parti »<sup>5</sup>.

Même confusion dans les rangs de l'Assemblée constituante, habitée, elle aussi, par les charmes ambigus de la religion nationale. Le très patriote abbé Fauchet avait, par avance, rassuré ses collègues, dans le *best-seller* de l'année, *De la*

4. J. CENTINI, « Le clergé et la bénédiction des drapeaux de la garde nationale parisienne » (analyse du corpus des sermons patriotiques, spécialement pour la bénédiction des 60 drapeaux de la garde nationale), dans J.-C. MARTIN (dir.), *Religion et Révolution (Actes du colloque de Saint-Florent-le-Vieil, mai 1993)*, Paris, 1994, p. 149-157.

5. D. BLACKSTONE, « À la recherche du lien social : incrédule et religion d'après le discours janséniste à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle », dans J.R. DERRE, J. GADILLE, B. PLONGERON (dir.), *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1975, p. 63-87.