

TROISIÈME PARTIE

La modernité en procès
(1800-1830/40)

Introduction

par Bernard PLONGERON

Des Lumières aux libéralismes en émergence jusqu'au « printemps des peuples » des révolutions de 1848, les Églises ouvrent le procès « du système destructeur de la secte philosophique » (38,3 % du texte du *Génie du christianisme* contre le XVIII^e siècle), de l'indifférentisme (*Essai sur l'indifférence* (1817-1823) de Lamennais), du voltairianisme, version française de l'athéisme polluant même la Charte de 1814, du panthéisme germanique. Tels seraient les effets conjugués d'une pernicieuse modernité qu'on attaquera ensuite sur le terrain des libertés et des principes démocratiques pour former le catalogue des « erreurs modernes » (*Syllabus* de 1864). À l'origine d'un modernisme multiforme qui a pour effet, sur cette longue durée enracinée dans l'héritage des Lumières, comme l'a souvent souligné Émile Poulat, d'envisager l'Église catholique moins comme un lieu institutionnel que comme un système culturel opposé à une culture séculière : « Les deux cultures se heurtaient dans leurs principes, dans leurs méthodes, dans leurs conclusions. » Or, en ce premier XIX^e siècle, rien n'est encore joué : le duel reste indécis dans les formules de naturalisation, de substitution, voire de compromis entre christianisme et « religions séculières » ; on pense à l'emblématique *Nouveau Christianisme* (1825) de Saint-Simon. Étant donné la profusion et la richesse de ces enjeux culturels à travers une religion proprement instrumentalisée par les utopies et les projets de société, il a semblé naturel d'y consacrer de nombreuses pages dans cette troisième partie du volume.

En tenant pour acquis un phénomène dans lequel l'orthodoxie chrétienne voit l'essence de la modernité : le renversement des autorités sous l'action des Lumières. La théologie traditionnelle avait imposé aux sociétés d'Ancien Régime l'obéissance sous l'autorité conjointe de la Révélation et de l'Église. Désormais l'Église est sérieusement désacralisée par la Révélation, elle-même soumise à l'examen de la raison. « Selon Kant, la religion en tant qu'institution, en tant que discipline culturelle et en tant que mode de pensée doit s'inscrire dans "les limites de la simple raison" » (G. Gusdorf). De sorte qu'au carrefour des enjeux culturels, sur le plan religieux, on rencontre le dilemme *transcendance ou immanence*. Dilemme rarement tranché par une époque gorgée de spiritualismes hétéroclites qui interdisent des réponses péremptoires. Leur analyse est d'autant plus complexe que l'âge romantique cultive à merveille les paradoxes, l'association des contraires dans la

fabrication de ses cosmogonies, de ses théosophies qui se prennent volontiers pour des théodicées : humanisation du ou des dieux ; Humanité divinisée entre Chaos ou Néant et Esprit (Faust) ou Verbe exténué dans les interprétations ésotériques de l'Évangile de Jean. Alors que les bien-pensants crient à l'irréligion, osera-t-on désigner les Chateaubriand et les Lamennais qui ne brillent guère par leurs certitudes dogmatiques ? Dans les balbutiements d'une sécularisation, les enjeux culturels dévoilent aussi le choc de sacrés bigarrés.

On saisit mieux ce choc dans une chronologie qui, entre 1820 et 1840, souligne la transformation du salut individuel en salut collectif : les *Paroles d'un croyant* (1834) du « second » Lamennais indiquent de façon nette le tournant dans le contexte de l'éveil des nationalités : Belgique, Pologne et Irlande. Aussi les chapitres qui suivent s'efforceront-ils de conjuguer histoire événementielle et histoire culturelle. On pourra y lire les autres paradoxes d'une histoire qui est tout mouvement dans les émancipations politiques et sociales, mais comme en suspension dans la recherche dramatique du sens de son propre destin associé à celui du christianisme : « Comment les dogmes finissent » (Jouffroy, 1834).

Pour faire rebondir son dynamisme, l'Europe ne dispose pas de l'« innocence » des espaces américains propres à réaliser l'utopie sublime des « cieux sur la terre » au moyen de communautés professant la théocratie communiste, comme l'observe attentivement Engels.

Au reste, pour laisser libre cours à ses enthousiasmes socialistes, l'Europe ne doit-elle pas d'abord épuiser l'illusion du Héros-Sauveur ? Et, par là même, les amertumes concordataires probablement plus vives dans l'épiscopat français que dans l'Italie napoléonienne, selon les récents travaux qui révisent une historiographie longtemps hostile. Pour un temps bref mais conséquent, l'histoire politique s'accorde avec l'histoire religieuse, malgré la divergence des intentions. Grâce au Concordat, l'Église croit tenir le lien social par la force de ses institutions restaurées et imposer sa théologie de la visibilité. Il faut toute la passion des romantiques allemands pour dénoncer l'imposture du culte du Héros, Napoléon, plus tard transmué par les Slaves en Alexandre, mais surtout Nicolas I^{er}, qui connaîtront les mêmes mésaventures. « L'empereur, cette âme du monde », s'était exclamé Hegel en le voyant traverser le champ de bataille de Iéna, n'est plus que « le parricide remonté de l'enfer » (Kleist) après les insurrections nationales en Allemagne. En déchirant non point la partition, selon la légende, mais la page de titre et la dédicace à Bonaparte de l'*Eroïca* (1803), Beethoven était loin d'imaginer que le despote haï entrerait vivant dans le mythe messianique après le retour des cendres (1840). En attendant, le ciel se vide du Prométhée désiré et force est d'emprunter d'autres voies pour étancher la soif de religiosité « séculière ».

L'un des grands hommes politiques de ce début de siècle n'a jamais partagé cette méprise. Le cardinal Consalvi, l'actif secrétaire d'État de Pie VII, avait eu l'intelligence de faire la différence entre le Héros qui imposait sa volonté à une papauté, elle aussi soumise au blocus temporel et spirituel, et l'œuvre concordataire dont il avait été la cheville ouvrière du Saint-Siège. En dépit des hypothèques et

des déficiences, Consalvi avait perçu que ce concordat pouvait servir de « transaction avec la modernité » (Ph. Boutry) et donc de modèle dans la régularisation des rapports de l'Église avec les États de l'Europe du congrès de Vienne comme de ceux émergeant de cette Amérique que Rome persiste à nommer « espagnole ». Au prix d'un autre paradoxe qu'on se devra d'éclairer : comment concilier les audacieuses ouvertures de la diplomatie consalvienne avec la politique réactionnaire du pontificat de Léon XII ? Pape du parti *zelante*, il anathématise, en 1825, une modernité incluse dans les sociétés bibliques protestantes, la franc-maçonnerie (après Pie VII, en 1821, et avant Pie VIII, en 1829), la charbonnerie, pour la plus grande satisfaction de Metternich.

Curieuse année 1825 qui voit la France de la loi sur le sacrilège, un sommet dans les prétentions du « parti prêtre », reconnaître l'indépendance d'Haïti et, avec l'Angleterre, celle des États d'Amérique du Sud. Les têtes politiques du romantisme, Byron, Lamartine, Victor Hugo, tiennent sous les feux de l'actualité le sentiment national des Grecs sans trop se préoccuper des conflits internes entre Lumières et orthodoxie, autre aspect d'une modernité en question dans l'Europe orientale. Parce que touchant à son équilibre, l'Europe se passionne pour l'indépendance de la Grèce plutôt que pour celle d'une Amérique du Sud trop exotique et cantonnée à son contentieux avec Madrid. Quand un continent « s'éveille »... ce n'est pas la première ni la dernière fois que l'Europe fait preuve de myopie. L'historiographie religieuse n'y a pas échappé, jusqu'à la prise en compte, durant ces dernières décennies, du phénomène de la religion populaire accusant un passé colonial au même titre que les remous idéologiques autour des théologies de la libération dans une Amérique latine où se joue, pour une bonne part, l'avenir du catholicisme du troisième millénaire.

On s'est donc mis fièvreusement à inventorier les origines de cette modernité, sujettes à des controverses passionnées au fil de travaux et d'études dont le caractère scientifique n'est pas toujours garanti. Plutôt qu'un bilan, une mise au point s'imposait, dans un chapitre de cette troisième partie, d'autant plus qu'au centre des controverses demeure le rôle de l'Église catholique dans l'émancipation libérale, sans négliger l'introduction du protestantisme, dès 1807, au Mexique. Et rien n'est simple, particulièrement dans les années 1820-1830 où surgissent les revendications d'« Églises nationales » entretenues par les prêtres *afrancesados*, émigrés d'Espagne, partisans du modèle français de la Constitution civile du clergé. Qu'il suffise, ici, de retenir l'événement historiographique qu'a constitué, en 1974, l'édition espagnole du tome XXIV de l'*Histoire de l'Église* de la collection « Fliche et Martin ». Non seulement elle comblait les lacunes de l'édition française à propos de l'Amérique du Sud, mais elle annonçait un renversement de tendance : au lieu de mettre en exergue la politique d'un Simon Bolívar, le Napoléon de la « Grande Colombie », les auteurs s'attachaient aux interventions du Saint-Siège, aux rôles des évêques et des curés, dans leurs prises de position fort contrastées, des élites et des masses face à l'héritage colonial.

C'est bien le Peuple dans toutes ses composantes, ses aspirations et ses traditions qui devient Héros d'une histoire globale au fur et à mesure des propositions de socialismes à forte imprégnation chrétienne. On en sourit quelquefois en ne voyant

que le côté pittoresque et les extravagances d'Enfantin et de Bazard. Les travaux en cours au sujet d'une meilleure compréhension du sacré dans l'école saint-simonienne (de P. Benichou à Ph. Rénier et J.-C. Drouin), de sa forte imprégnation dans le monde slave qui a donné lieu à un important colloque franco-polonais à Cracovie en 1985, amènent à reposer autrement la question du christianisme comme messianisme social, du Christ socialiste aux peuples-Christ, objet du dernier chapitre.

Alors s'opère un effet de ciseaux, comme l'histoire des mentalités collectives en compte peu, entre l'optimisme sociopolitique, dopant la conquête des droits constitutionnels, et un profond pessimisme intellectuel. Le « mal du siècle » n'est plus simple mélancolie romantique pour snobs de la littérature quand il se creuse dans l'angoisse, l'inquiétude, des mots qui reviennent sous toutes les plumes en tous pays. Ils traduisent une époque désorientée, une crise des valeurs, tribut payé à vingt-cinq ans de bouleversements et de guerres de la Révolution à l'Empire, dans le sentiment commun d'appartenir à une fin de cycle de l'humanité, de vivre un présent déchiré entre un désenchantement du monde et une espérance obscure en des lendemains qui accoucheront d'un nouveau monde. Étendue est la gamme des gestions de cette inconfortable transition : de la froide objectivité d'une recherche scientifique aux passions « messianiques », selon une sorte de régionalisation culturelle d'une Europe amalgamant Lumières et romantisme, plus que jamais incertaine de son patrimoine chrétien.

L'Allemagne des savants et des théologiens de la Réforme, certes, sans omettre toutefois quelques célébrités catholiques, s'investit dans la production de sens : l'herméneutique, strictement biblique et théologique avec Herder et Schleiermacher, puis élargie aux « sciences religieuses » et à une méthodologie des sciences humaines (« sciences de l'esprit » pour les Allemands) avec W. Dilthey (1833-1911). À la fin du XVIII^e siècle, Herder (1744-1803) s'efforce de restituer le sens de l'Écriture en prônant une lecture « humaine » de la Bible, à la différence de l'exégèse spirituelle pratiquée par Richard Simon et Bossuet. L'exégèse moderne retiendra ses efforts pionniers en faveur d'une historicité des deux Testaments : établissement des genres et des formes littéraires, recherche des couches rédactionnelles qui font songer aux techniques de l'archéologie, elle-même en plein essor ; chaque couche est porteuse des préoccupations religieuses de l'époque qui l'a produite. L'Europe du catholicisme latin, peu rompue aux méthodes de la philologie, crie au sacrilège, ou plus exactement à une entreprise de désacralisation de l'Écriture par cette lecture « humaine ». Il est vrai qu'Herder, quoique défendant énergiquement l'authenticité de la Révélation, soulève la question de sa transcendance en portant un coup rude à la théologie biblique de l'inspiration. Au-delà des controverses entre spécialistes, cette production de sens correspond à une véritable attente. L'engouement pour l'herméneutique agace d'autres savants, tel Lichtenberg, physicien et moraliste de Göttingen. Dans les années 1780, il s'effare : « Les cheveux se dressent sur la tête quand on pense à la somme de temps et de travail dévorée par l'exégèse de la Bible ; probablement un million d'in-octavo. »

À travers l'intelligibilité de la Bible, un besoin de compréhension d'un monde en miettes est attisé par la naissance de la science historique et la découverte des anciennes civilisations : la Grèce, l'Égypte où sont exhumés, pendant la campagne de Bonaparte, les fameux zodiaques qui remettraient en cause – croirait-on faussement pendant vingt ans – la plus haute antiquité du peuple de Dieu et vérifieraient la critique de Voltaire.

Cela suffirait à hérissier anglicans et catholiques inhibés dans leurs schémas culturels. On ne déplorera jamais assez la faiblesse de leur outillage théologique, qui leur interdit trop longtemps l'accès tant à l'herméneutique biblique qu'à la question sur Dieu, problème clef du XIX^e siècle religieux. Leurs imprécations répétées contre l'« athéisme » de Fichte à Hegel, classé comme panthéiste par les protestants français, serviront d'alibi à l'étonnante incuriosité de l'Église romaine pour les origines philosophiques du marxisme. Un retard qui se paiera cher au XX^e siècle.

Largement implantée en Autriche, Allemagne du Sud, France et pays latins auxquels s'amarre, dans ses orientations pastorales, la jeune Église de John Carroll, la catholicité estime détenir tous les antidotes à une philosophie du doute et de l'angoisse. Elle porte le merveilleux et l'esthétique de la mystique néo-païenne d'Hölderlin (1770-1843), le condisciple d'Hegel à Tübingen, au royaume du surnaturel chrétien peuplé de mystères, de miracles, de conversions, régi par les lois de la Providence (J. de Maistre), attachant « le genre humain au trône de l'Être suprême » (*Considérations sur la France*, 1796, ch. 1). Le théoricien de la « révolution contraire », aux antipodes des propos désabusés sur l'Europe du congrès de Vienne qu'il tiendra dans les *Soirées de Saint-Petersbourg*, partage volontiers les espérances d'une nouvelle chrétienté selon Novalis. C'est la transcendance, elle seule, qui recomposera le monde chrétien : *Instaurare omnia in Christo* ou *Omnia Christo instaurare* d'après la bulle d'indiction de Léon XII, le 24 mai 1824, pour l'année sainte 1825. Ainsi est tracée la voie d'un renouveau religieux fondé sur les institutions de l'Église romaine. Ses champions sont les Français, le théologien Möhler et le Rhénan Görres dans son « combat culturel » pour la reconquête de l'Allemagne, ou l'anglican converti au catholicisme, Kenelm Digby, auteur des *Mores catholici* (1833-1840). Elle se différencie d'une voie germanique du début du XIX^e siècle, plus ancrée dans la ferveur privée que dans la dogmatique et le besoin institutionnel. La première fait appel à une vaste rechristianisation par les missions intérieures (France, royaume de Naples), la seconde recourt à un prosélytisme de petits groupes, découlant du témoignage personnel et d'un fonds spirituel commun souvent au catholicisme et au piétisme (Westphalie, Suisse alémanique, Bavière, Wurtemberg).

Les cercles de ferveur ou *ecclesiolae* évoquent les salons littéraires du XVIII^e siècle ; ils en ont conservé les structures de sociabilité ouverte à un certain œcuménisme, les auditoires d'élites (laïcs et prêtres) et les égéries : Germaine de Staël à sa façon, la princesse Galitzine, Julie de Krüdener, Mme Swetchine pour les Français catholiques libéraux. La sécularisation du monde, loin d'être un obstacle, leur paraît un bon champ d'apostolat, sous l'égide de Lumières chrétiennes

qu'incarne, par exemple, dans le cercle de Münster, le Fénelon autrichien, exégète et pédagogue, J.M. Sailer (1751-1832), mort évêque de Ratisbonne. Les cercles se recourent en dépit d'aires culturelles de traditions religieuses différentes. Le Dieu sensible au cœur des piétistes rayonne tout particulièrement chez les Frères moraves ; leur dynamisme missionnaire en fait une force principale dans la géographie des réveils qui s'étend de l'Europe centrale à l'Amérique du Nord. Hostile aux fanatismes confessionnels, le piétisme contribue au changement du paysage religieux, à la transition des deux siècles, en favorisant deux transferts : d'une part celui de la sphère publique de la religion au domaine du privé, de l'intériorité ; d'autre part, naturalisation du sacré de transcendance en sacré d'immanence, par le primat de la conscience (Kant).

Certains spécialistes, comme Georges Gusdorf, estiment que le piétisme a contribué fortement à l'introspection et à l'introduction de l'écriture privée dans le romantisme : le genre des *Confessions* (ou des *Confidences*) de Rousseau à Goethe. Celui-ci a avoué plusieurs fois être séduit pour les Moraves, notamment dans les *Confessions d'une belle âme* où la « belle âme » entretient un dialogue quasi mystique avec l'« Ami invisible », le Sauveur dont elle ne prononce jamais le nom.

L'Innommé dans l'« Éternité pliée » (Cocteau) à l'aune de l'humanité, convient à tous les messiaïques qui prolifèrent de Paris à Moscou (l'université, laboratoire d'idées libérales de Pouchkine à Tchaadaïev). Ils mêlent leur religion du progrès par la rationalité économique (Fourier, *Le Nouveau Monde industriel*, 1820 ; Saint-Simon, *Le Catéchisme des industriels*, 1824) à leur obsession de la mort des civilisations. Alexandre Herzen, Russe émigré en France et représentant de la gauche hégélienne, pousse l'obsession à son paroxysme en 1840 : « Goethe est mort. Byron est mort. Schelling a vieilli. Il y a plus. La civilisation européenne avec toutes ses institutions est moribonde, elle aussi. On sent la mort dans le dos. » Stendhal n'avait pas échappé à cette fascination du néant, à lire le fruit de sa contemplation du flamboyant dôme de Milan en 1816 : « Cette architecture brillante est du gothique sans l'idée de mort : c'est la gaieté d'un cœur mélancolique (...). Changez en pierre grise le marbre éclatant de blancheur et toutes les idées de mort reparaissent. » Faudrait-il opter entre la fuite en avant vers un Paradis réinventé et le nihilisme justifiant tous les suicides intellectuels ? Heureusement, la solution palingénésique permet de sortir de l'impasse. Métissage entre le théosophisme (Saint-Martin et Swedenborg) et le dogme chrétien de la résurrection, cette doctrine complexe des philosophes chrétiens de Lyon (Blanc de Saint-Bonnet et Ballanche) informe pratiquement toutes les formes de messianisme depuis Saint-Simon, l'oracle européen, qui lui emprunte sa théorie des périodes « organiques » et des périodes « critiques ». Elle offre l'avantage de se démarquer de l'internationale déiste (des idéologues à la génération des « Jeune France » du journal *Le Globe*) mais s'avère d'un maniement dangereux pour l'exposition du christianisme.

En témoigne Renan qui a baigné dans ce climat. Il donne la définition suivante à l'usage de sa *Vie de Jésus* (I, 17) : « Ce terme (auquel touche l'ordre actuel

de l'humanité) sera une immense révolution, une angoisse semblable aux douleurs de l'enfantement ; une palingénésie ou renaissance (selon le mot de Jésus lui-même) précédée de sombres calamités et annoncée par d'étranges phénomènes ». L'apocalypse finale ? La palingénésie entrevoit davantage, selon la théorie des âges de Vico, l'âge d'or, prédit par Joachim de Flore, d'une humanité totalement accomplie dans le Bien et le Beau sur cette terre.

Nous n'en sommes pas là dans cette période « critique » illustrée par le tableau palingénésique de Géricault, *Le Radeau de la Méduse* (1818). Chacun a le loisir d'y déchiffrer le non-sens du présent à travers l'ambivalence d'un destin collectif : l'horreur d'une catastrophe maritime accouplée à l'espoir fou de ces bras dressés vers un ciel charriant toutes les angoisses de la terre, symbole de l'énergie émancipatrice de tous les despotismes, selon la lecture enthousiaste qu'en font les libéraux en 1819.

Somme toute, dans cet univers tragique de la conscience désespérément messiaïque, le programme des catholiques libéraux, regroupés par Lamennais autour de *L'Avenir*, avait de quoi séduire par son messianisme modéré, porteur d'un grand projet politique et social. *Dieu et la liberté* affichait le journal en guise de devise reprise à Voltaire tant honni. Mais quel Dieu pour quelle Église ? Et puis, quelle liberté ? On a dit que pour Lamennais, messiaïque de 1830, écrire *L'Avenir* tenait d'un geste sacré pour bâtir la Nouvelle Sion, *ut ædificantur muri Jerusalem*. Une Jérusalem dépeuplée de la Trinité chrétienne et plus animée du souffle de l'Esprit se manifestant instantanément par la Providence que d'une stricte conformité à Jésus-Christ. Les écrits immédiatement postérieurs de Lamennais prouveront à quel point l'ardent prophète de La Chesnaie participe à la faillite christologique de son époque. Les textes réunis dans les deux grandes enquêtes de Frank P. Bowman, (*Le Christ romantique*, 1973, et *Le Christ des barricades*, 1987) conjuguent sur tous les modes un arianisme propice à tous les dévergondages. Quant à l'Église, Lamennais est un des premiers, en 1829, à réclamer son indépendance « en affranchissant la Puissance spirituelle de l'oppression du Pouvoir civil », ce qui pouvait laisser entendre non seulement la dénonciation de la calamiteuse union du trône et de l'autel, mais aussi la mise en cause de la tutelle concordataire. Naguère l'évêque Grégoire – ses funérailles religieuses en 1831 scandalisent bruyamment Lamennais et Lacordaire – avait conduit cette logique à son terme : la séparation de l'Église et de l'État. Le libéralisme catholique la refuse au nom de son adhésion à *l'Instaurare omnia in Christo*.

De là une formidable équivoque dont héritera une première démocratie chrétienne : « Nous demandons pour l'Église catholique la liberté promise par la Charte à toutes les religions, la liberté dont jouissent les protestants, les juifs, dont jouiraient les sectateurs de Mahomet et de Bouddha, s'il en existait en France... ». Fallait-il poser en ces termes la redoutable question de la liberté religieuse, fruit de la modernité ? Du moins, en la posant, les catholiques libéraux prouvaient que la modernité était en train de changer de camp, même si la réflexion ultérieure montrera que *la* liberté n'est pas simplement la somme des libertés particulières – fût-elle religieuse – ou locales... jusqu'au concile de Vatican II.

CHAPITRE PREMIER

De Napoléon à Metternich : une modernité en état de blocus

par Bernard PLONGERON

Longtemps, en France, l'œuvre concordataire a bénéficié d'une relative bienveillance chez les historiens. On parlait volontiers de « reconstruction » qui prenait des allures de création *ex nihilo*, c'est-à-dire de l'alternative unique aux ruines causées par la crise révolutionnaire, à un vide enfin comblé par le nouveau Cyrus. Les catholiques, encore naïfs par rapport à la terrible réduction d'une religion « de la plus grande majorité des Français », s'émerveillaient de la restauration du culte aux accents du *Génie du christianisme* ; les protestants célébraient la liberté de conscience et la liberté des cultes qui leur rendaient leur juste place dans la société. La rapidité et la précision des articles du Concordat, qui prévoyaient tout ou presque, témoignaient d'un génie et d'une volonté politique de jeter, par cet acte fondateur, une de ces « masses de granit sur le sol », comme disait Napoléon, au même titre que le Code civil. En comparaison de cette immense et définitive pacification religieuse, on se faisait plus discret sur le prix à payer : des Églises aux ordres d'un gouvernement souvent cynique, une papauté aux liens...

La découverte de plusieurs sources récemment exploitées invite à plus de circonspection sur cet unanimisme entretenu par les discours officiels. Que ce soit du côté de l'épiscopat légitime, nullement troublé par les rumeurs concordataires – et quand bien même y aurait-il un concordat, demande le cardinal de Montmorency au nom des évêques émigrés en Allemagne, au pape Pie VII, « qui pourrait répondre de la durée du nouvel épiscopat après que l'extinction de l'ancien aurait été consommée pour accomplir la volonté d'une puissance temporelle ? ». Que ce soit du côté des évêques constitutionnels qui, avec d'autres, appellent à la tenue d'un concile œcuménique « où serait représentée la judaïcité » (Clément, évêque de Versailles). Que ce soit du côté politique : trois mois après la signature de la convention concordataire, Louis XVIII demande au cardinal Maury (note secrète de Varsovie du 20 octobre 1801) d'intervenir auprès du pape pour qu'il revienne sur sa signature, parce que « la légation du cardinal Caprara, quelque

importante qu'elle soit (*sic*) l'est moins, en ce moment, que le bref par lequel le pape a demandé aux évêques de France la démission de leurs sièges¹ ».

Autant de déceptions et ressentiments ou soupçons qui secoueront l'apparente servilité de « préfets en violet » au temps de crises larvées, puis ouvertes, dès 1806. Pour l'éminent spécialiste André Latreille, 1806-1809 seraient les « belles années de l'achèvement de la réorganisation concordataire² ». On retiendra l'expression plus modeste de « réorganisation » au lieu de « reconstruction ». De multiples travaux récents, dont une série remarquable de monographies diocésaines sur la France et la Belgique, aboutissent à des conclusions différentes : tant sur le plan de la sociologie (recrutement sacerdotal, vitalité religieuse) que sur celui de la mise en œuvre *réelle* des institutions concordataires, la réorganisation est lente (disparité des réseaux paroissiaux), l'organisation synodale des Églises de la Réforme ; elle est systématiquement béante et perturbée par des résistances (le catéchisme impérial de 1806), voire des rebellions (au Portugal dès 1808) en prologue aux conflits ouverts entre l'Empereur et la papauté, à partir de 1810. Au total, il faut attendre les années 1820 pour que, après des modifications du plan originel, la réorganisation concordataire commence à produire pleinement ses effets et sorte des ambiguïtés entretenues.

Le retour triomphal de Pie VII à Rome en 1814, l'étonnant rayonnement diplomatique de la papauté, fruit de la politique du secrétaire d'État Consalvi (congrès de Vienne, 1815), auront œuvré d'une manière décisive à la levée d'un blocus spirituel auquel était soumise l'Europe des cent trente départements français. Nouveau revers de la médaille : sous le « système » Metternich, maints pays, et singulièrement la France et l'Allemagne, contractent des fièvres ultramontaines à fortes poussées miraculistes et réactionnaires. Ce qui incite, comme d'autres historiens, le juriste Jacques Lafon à un jugement sévère sur « l'attelage concordataire » coupable de « deux périls : l'ultramontanisme et l'anticléricalisme³ ».

Deux périls que semblaient avoir écarté pourtant à la fois les négociations et la philosophie politique qui les coiffait, celle exposée magistralement par Portalis, conseiller d'État, puis ministre des Cultes. Depuis l'étude de référence de Mgr Leflon⁴, on connaît dans le détail les laborieuses tractations de novembre 1800 à l'été 1801, entre les parties : Bonaparte et le tortueux abbé Bernier qui s'était illustré dans la pacification de la Vendée, d'une part et, d'autre part, Mgr Spina (qui avait suivi Pie VI dans son exil), assisté d'un théologien-consulteur, le père Caselli, prieur général des Servites (créé cardinal en 1802) pour le Saint-Siège. Le pape Pie VII (1800-1823), fraîchement élu au conclave de Venise, connaissait assez bien le Premier consul depuis leur célèbre rencontre à Imola (« il prêche comme un

1. B. PLONGERON, « Les "silences" de la papauté devant la Révolution française », dans Ph. KOEFFEL (dir.), *Papes et papauté au XVIII^e siècle (Actes du VI^e colloque franco-italien, Chambéry, 1995)*, Paris, 1996.

2. A. LATREILLE, *L'Ère napoléonienne*, Paris, 1974, p. 181.

3. J. LAFON, *Les Prêtres, les Fidèles et l'État. Le ménage à trois du XIX^e siècle*, Paris, 1987, p. 148.

4. J. LEFLON, *La Crise révolutionnaire 1789-1846*, t. XX, Histoire de l'Église (Fliche et Martin), 1949, « Le Concordat », p. 178-199.