

⓪ Sagrado e o Profano



HOMENAGEM A J. S. DA SILVA DIAS



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1986

PRATIQUES IDEOLOGIQUES D'UNE «POLITIQUE CHRETIENNE» (XVII^e-XIX^e SIECLES)

Néologisme suffisant pour être inquiétant à l'égard d'un propos d'historien, l'expression de «politique chrétienne» mérite au préalable d'être vérifiée, moins probablement dans la littéralité des termes que dans sa pratique idéologique du XVI^e au XIX^e siècles, c'est-à-dire entre ses deux «moments» qu'incarnent Bossuet et Lamennais. «Moments» et contradictions vivantes du paradoxe permanent engendré par le catholicisme dans sa vision de la cité: le désengagement du temporel tout en maintenant la globalité théologique, chez Bossuet; engagement dans le temporel au nom de la «catholicité» chez Lamennais. Il n'est point sûr, en fin de compte, que nous n'entendions pas les variations sur un thème unique p).

Et pourtant, la conscience chrétienne a singulièrement progressé de l'évêque de Meaux au rédacteur du journal *Y Avenir*. Le premier est encore tout entier imprégné des fondements modernes d'une «Politique chrétienne», tels que les théologiens de l'époque du concile de Trente les ont précisés. Et ce sera la seconde étape de notre réflexion centrée sur l'anthropologie politique qui en découle, avec ses deux équivoques majeures:

- 1) Une évolution des sociétés est-elle concevable, sous l'Ancien Régime, hors d'un schéma «sacerdotal»?
- 2) Le «droit divin» du Roi Soleil appartient-il à une «politique chrétienne»? *

* Directeur de Recherche au Centre National de la Recherche Scientifique de Paris, Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

C¹) Des propos nécessairement allusifs dans le cadre restreint de cette étude, trouveront des analyses plus documentées dans notre ouvrage *Théologie et Politique au siècle de Lumières (1770-1820)*, Genève, Droz, 1973.

Equivoques, sans doute, que ne supportent plus, de même façon, les intuitions mennaisiennes influencées par l'étape sécularisatrice de la Révolution française. Étape essentielle et souvent mal comprise, parce qu'elle se déroule dans une ambivalence structurelle entre un État, certes, en voie de sécularisation et une Église qui, pour être nationale et républicaine (celle de la Constitution civile du clergé), n'en cherche pas moins à resacraliser, selon des principes tridentins qu'elle conteste par ailleurs. C'est pourquoi, il faut nous arrêter un instant à ce «temps» révolutionnaire qui engage l'idéal du chrétien-citoyen des XIX^e et 1^{er} XX^e siècles.

Comment Lamennais le reçoit-il? Pourquoi la hiérarchie ecclésiastique s'aveugle-t-elle sur les aspirations démocratiques (faudrait-il parler d'un essai de démocratie chrétienne?) du groupe de *Y Avenir* alors que Lamennais relit toujours avec ferveur la *Politique* de Bossuet? L'équivoque qui pèse sur une théologie idéologisée du Christ-Roi, sous la Restauration, devrait nous aider à mieux comprendre ce quatrième aspect de notre exposé.

1. *La «Politique chrétienne»: le sens et l'idée dans le paradoxe du chrétien*

D'emblée, l'expression de «politique chrétienne» contient quelque chose de provoquant, de monstrueux même, pour un catholique élevé dans la doctrine d'une nette séparation entre les affaires de la terre et les contemplations du ciel. De fait, elle est absente, sauf erreur, des écrits de Bossuet comme de ceux de Lamennais; on la croirait volontiers inventée par la philosophie néo-thomiste. Et pourtant les hommes du XVII^e siècle l'emploient couramment. Du moins si l'on en juge, par exemple, à travers l'oeuvre de Jean-Baptiste Noulleau (1604-1672). Entré à l'Oratoire à l'âge de vingt ans, devenu théologal de Saint-Brieuc, ce farouche mystique qui captiva l'abbé Bremond ⁽²⁾ fut assez compromis avec le jansénisme pour être condamné à perdre dignités et charges diocésaines, à errer sur les routes où il ne cessa de prêcher... par la parole et par la plume. De son abondante production, on peut tirer cinq écrits latins et français dans lesquels l'expression de «politique chrestienne» figure dès 1653, voire, en 1665, «politique chrestienne

(2) Cf. article du *Correspondant*, CCXII (1928), pp. 26-46.

et ecclésiastique», dans le sens moderne qui revivra, comme par hasard, avec la fin de la Révolution française (3).

Dans l'intervalle, l'expression semble tomber en désuétude. Même si au XVIII^e siècle, les écrivains nomment fréquemment «Politique sacrée» l'oeuvre maîtresse de Bossuet, *La Politique tirée de VEcriture Sainte* (4) procède, comme on le sait, non d'un manuel de politique — au sens de J. B. Noulleau — mais d'une vision théologique habitée d'une morale supérieure. C'est ainsi que Bossuet utilise quelquefois l'expression de «politique du ciel» dans ses Sermons: exemple, 2^e *Sermon sur la Providence*: «Voilà donc le mystère du conseil de Dieu, voilà cette grande maxime d'Etat de la politique du ciel: Dieu nous a formés dans le temps pour nous faire passer dans l'éternité».

Aller au-delà d'une morale pratique pour définir une politique du Prince à l'usage des états chrétiens (5) serait contrevenir à la doctrine traditionnelle. Des Apôtres aux Pères, le christianisme qui doit être la fuite du monde temporel ne peut délivrer un art ou une science des gouvernements sans se renier soi-même. Qu'on songe à l'apostrophe de *YEpître de saint Jacques*: «Adultères, ne savez-vous pas que l'amitié pour le monde est inimitié contre Dieu? Qui veut donc être ami du monde se rend ennemi de Dieu» (4, 4). Il est symptomatique qu'à l'aurore de la chrétienté constantinienne, Grégoire de

(3) *Le grand homme d'État selon toutes les maximes de la politique chrestienne en la harangue funèbre de feu messire Leon Bouthillier, comte de Chavigny, prononcée en la cathédrale de Saint-Brieux* par J. N. B., Rennes, 1653, p. in 4.^o; *Politica Christiana ex decretis et canonibus Patrem totius orbi reverentia consecratis*, Paris, 1665. 20 p. in 4.^o; *Synopsis politicae christianae quid sit, quid ejus finis, quae media*, Paris, 1665, p. in 4.^o; *Politique chrétienne dans les exercices de piété pour Mgr. le Dauphin*, Paris, 1665, 405 p. in 12.^o; *La politique chrestienne et ecclésiastique pour chacun de tous Messieurs de l'assemblée générale du cierge*, Paris, 1666, 526 p. in 12.^o.

Il faut probablement rechercher une origine italienne, dans la mouvance de la littérature machiavélienne, comme semblerait le suggérer le *Politique très-chrétien ou discours politique sur les actions principales de la vie de feu monseigneur Imminentissime cardinal-duc de Richelieu*, Paris, T. Quinet, 1645 (réédité en 1647). Cet ouvrage n'est en effet, que la traduction de *El politico christianissimo...* por el capitán M.F. de Villareal par François de Chatounières de Grenaille.

(4) La meilleure édition est due à Jacques Le Brun, *Jacques-Bénigne Bossuet, Politique tirée des propres paroles de VEcriture-Sainte*, avec introduction et notes, Genève, Droz, 1964, 478 p. in 8.^o.

(5) Qu'il ne faut pas confondre avec la préoccupation majeure du Concile de Trente de promouvoir une réforme effective des princes en les dotant d'une spiritualité, cf. R. Darricau, «La Spiritualité du Prince», *Revue du XVII^e siècle*, n.° 62-63, 1964, pp. 3-36.

Naziance creuse le caractère manichéen que le chrétien doit attribuer au «monde». Ainsi, dans le *Sermon sur le saint baptême*, prononcé en 378-380: «Relativement au danger que le contact de la foule et les souillures de la vie politique n'épuisent la miséricorde divine, une réponse est catégorique: autant qu'on peut, fuir l'agora et son brillant concert en un vol d'aigle ou plutôt, en disant les choses plus simplement, de colombe: peut-il y avoir quoi que ce soit de commun entre le chrétien et César ou les gens de César? dans la mesure où on refuse toute concession, il n'y aura ni péché, ni souillure, ni morsure de serpent sur la route pour arrêter la marche dans les voies divines. Il faut arracher son âme au monde, fuir Sodome et son incendie, marcher sans se retourner pour n'être pas figé en statue de sel, chercher son salut dans la direction de la montagne pour n'être pas compris dans l'embrasement» (6).

Le paradoxe naît lorsque les théologiens dispensent une anthropologie en contradiction avec la séparation pratique du ciel et de la terre. Ce qu'on appellera *Y augustinisme politique* (la vision d'un Grégoire VII) découle, en effet, d'une dialectique — à la vérité fort platonicienne — du temps et de l'éternité. Par sa mission divine, l'Eglise ouvre les portes de l'éternité; elle a barre sur le temps et, de ce fait, doit réguler l'empirisme des choses terrestres, à commencer par les gouvernements. De là, une vue globalisante qui, au nom du dépôt divin, enserme les cultures et les sociétés. Il n'est point difficile d'annexer l'ensemble de l'Occident chrétien, jusqu'au XVIII^e siècle, à la remarque de P. Goubert:

«Dans un pays resté catholique, on a rarement le courage d'insister sur le fait que l'Eglise romaine de France demeura le champion inébranlable d'une conception globale du monde — la nature, les hommes, la science, l'éducation — où tout était imperturbablement fixé d'avance au moins depuis saint Thomas» (7).

De sorte qu'entre l'hypothèse du temporel (séparation des puissances civile et religieuse) et l'hypothèse du spirituel (globalité théologique) s'instaure une «politique» faite de compromis idéologiques et pratiques, dans la contrainte des situations historiques, et d'équivoques successives ou répétitives résultant des difficiles ajustements entre les deux hypothèses. Le problème qui se pose aujourd'hui, et dans l'avenir

(6) Sermon n.° 40. Même doctrine dans *Y Epître à Diognète* qu'H. I. Marrou attribue à Clément d'Alexandrie.

(7) *U Ancien Régime*, t. I, *La Société*, Paris, 1969, p. 254.

immédiat, consiste à savoir si la double hypothèse (temporel-spirituel) peut être dépassée. Encore faut-il démontrer le mécanisme de son jeu complexe, tel qu'une conscience séculaire d'Eglise Ta pratiqué, en prenant garde qu'il se déroule à deux niveaux. *Ad intra*, lorsque l'Eglise s'efforce de combiner son caractère d'institution avec son mystère de communion et *ad extra* lorsque l'Eglise se présente au «monde» et cherche à y insérer le message évangélique.

Il faut prendre garde, enfin, à la puissance de la conjoncture politique. Elle peut atteindre une telle charge passionnelle qu'elle brouillera les distinctions les mieux établies pour devenir justicière absolue d'un régime. Principalement, lorsqu'il s'agit de le restaurer dans une conscience collective déchirée entre plusieurs schèmes politiques. C'est précisément le cas, après les spasmes révolutionnaires, lorsque les royalistes n'ont pas encore renoncé à imposer Louis XVIII. On ne s'étonnera donc pas de voir le zélé abbé Aimé Guillon, farouche contre-révolutionnaire, reparaître à Paris pour lancer avec fracas *La Politique chrétienne, ouvrage périodique*, Paris, Lamy, 1797, in 8°. Il eut du succès, mais le coup d'état du 18 fructidor vint détruire le périodique après six mois d'existence. Il récidivera, d'abord, en 1800 avec *Politique chrétienne et Variétés morales et littéraires pour Van 1800*, puis *La Politique chrétienne de 1815* qui souleva assez de remous dans l'opinion publique pour que ce nouveau périodique s'arrête après la quatrième livraison. La feuille devait susciter quelques imitateurs notamment chez un clergé rallié aux idées théocratiques (8).

2. *Les fondements modernes d'une «Politique chrétienne»*

Faut-il insister sur la volonté du concile de Trente de couler ses décrets dogmatiques et disciplinaires dans le moule d'une société par «ordres»? Seul le schéma pyramidal qui hisse au sommet le clergé, coiffé par le Prince chrétien, rétablira l'autorité contre les velléités anarchiques — ou démocratiques — de la Réforme. L'omnipotence de la Parole de Dieu dans le canal de la Tradition ecclésiale trouvera sa juste expression sociale en même temps que sa garantie par le recours au bras séculier. De plus en plus insistant, ce recours, au fur et à mesure

(8) Et dans un sens beaucoup plus orienté ex., *Le Politique chrétien ou la religion chrétienne vengés des outrages de l'incrédulité*, par Bourgin, curé de Sedan et vicaire générale de Metz, Paris, Le Clère, 1815, 2 vol. in 8°.

des progrès de l'«incrédulité», du «philosophisme», de l'«athéisme». La nécessité, après 1750, d'une police religieuse appuyée par les moyens séculiers pour lutter contre ces montées inquiétantes, suit d'ailleurs une évolution sociale: la tendance des «ordres» à se refermer sur eux-mêmes, dans les privilèges droits du corps, qui fait du clergé, premier «ordre» de l'Etat, le principal groupe de pression politico-économique sur la monarchie.

Evolution annoncée, déjà, par cet ouvrage d'inspiration janséniste qui affirme être le premier à traiter de cette matière de «politique chrétienne» (9). L'auteur résume sa doctrine en trois principes:

— premier principe: «Tous ceux qui se disent chrétiens de quelque secte qu'ils soient, et sous quelque puissance temporelle qu'ils se trouvent, doivent obéir à Dieu en tout ce qu'il leur a commandé et observer toutes les loix qu'il leur a données, sans aucune exception et sans aucun respect humain».

— deuxième principe: obéissance égale aux «Puissances temporelles, excepté seulement celles qui sont contraires aux loix de Dieu».

— troisième principe: «En refusant d'observer les loix des Puissances temporelles, qui sont contraires à celles de Dieu, ils doivent souffrir tous les maux que ce refus d'obéissance peut attirer sur eux, sans murmure, sans résister et sans se défendre contre ces Puissances; en un mot, ils les doivent endurer, sans rien dire, ni faire qui puisse troubler la paix des gouvernements politiques».

N'en déduisons pas trop vite que le chrétien est ainsi renvoyé à sa conscience pour juger ce qui, dans l'ordre civil, serait contraire aux lois de Dieu. La «liberté de conscience» s'assimilerait fâcheusement au protestantisme! (10). Seule la hiérarchie ecclésiastique est habilitée à décider ou refuser quand et comment on peut embrasser en toute sûreté le parti

(9) *Traité de Vobéissance des chrétiens aux puissances temporelles*, Utrecht, 1735, 257 p. in 12.°.

(10) Le futur évêque constitutionnel des Ardennes, le curé de Sedan, en développe les conséquences sociales et économiques à propos des manufacturiers en 1780: autoriser les Religionnaires à Sedan, c'est refaire de la ville «un foyer d'hérésie». Mais plus grave encore: «sous prétexte de liberté de conscience, les manufacturiers appelaient de Hollande et d'Allemagne des ouvriers de leur communion: les ouvriers actuels en seraient obligés de s'expatrier à leur tour, ou se rangeraient du parti des protestants pour conserver leur pain».

de César. L'arsenal de citations scripturaires, convenablement choisies, conforte ce jugement et est censé lui enlever le côté arbitraire.

D'aucuns reconnaîtront, dans cette démarche d'une mentalité, la marque du gallicanisme, cette hydre à plusieurs têtes vainement combattue par Rome. Sans doute, mais le système gallican symbolise quelque chose de plus profond: disons, brièvement, une certaine vision d'un monde post-tridentin influencé à la fois par une conception de l'Eglise-société et par une tradition théologique.

- a) *Par rapport à VEglise-Société.* P. Chaunu souligne fort bien O¹⁾, les conséquences politiques pour l'ecclésiologie, qu'un Saint-Cyran, par exemple, tire du dogme de la transsubstantiation, précisé au Concile de Trente contre les protestants. «Si le prêtre est bien celui à qui dans son amour incompréhensible et salvateur, Dieu donne pouvoir sur lui, par les paroles de la consécration, aucun homme n'est plus grand que cet homme là, si ce n'est celui pour qui le pouvoir de changer la substance des espèces eucharistiques en Corps et en Sang du Christ, donc de Dieu, se prolonge dans le pouvoir de transmettre ce pouvoir, entendez l'évêque. Une réflexion sincère et non superficielle sur les conséquences pratiques de la transsubstantiation affirmée solennellement à Trente, aboutissait donc à primer l'Eglise par rapport au pouvoir laïc. A l'intérieur de l'Eglise, à placer en position privilégiée les prêtres et tout au sommet le corps des évêques, successeurs collectifs des Apôtres et du Christ». Qui ne voit alors, dans cette perspective, que la théologie du caractère sacerdotal engendre une «politisation» des sacrements (eucharistie et ordre) en instaurant le prestige d'une autorité sacrale? Comment l'autorité sacrale (et sacramentaire) éviterait-elle de se projeter sur le Politique sous forme d'argument d'autorité? Mieux encore, n'aperçoit-on pas l'invitation indirecte à prendre toute société chrétienne selon la norme «sacerdotale»?

Il y a probablement cette équivoque politico-sacerdotale dans l'Etat machiavélien de Richelieu où les évêques (songeons à Bérulle) n'hésitent pas à intervenir dans le renversement

C¹⁾ *La civilisation de l'Europe classique*, Paris, 1966, pp. 489-490.

des alliances, bousculant les vrais intérêts politiques au nom de l'honneur du spirituel pour conduire par exemple une action favorable à l'Espagne identifiée, en la circonstance, à la Réforme catholique.

Confusion des plans, mélange des «deux cités» d'Augustin, qui a pour eux une tradition théologique, de fraîche date, il est vrai.

- b) *Par rapport à la tradition tridentine.* Jusqu'à Trente, de saint Augustin à saint Thomas se développe une théologie du pacte social. La *Somme Théologique* récapitule en diverses questions le modèle communal auquel saint Thomas infuse la philosophie aristotélicienne. De cette première synthèse, il résulte que le consensus des personnes investies d'une autorité publique devient le moteur du bien commun ⁽¹²⁾: en elle réside un pouvoir régulateur (conseil et décision) auxquelles sont soumises toutes les autres autorités, y compris celle du Prince. En cas de défaillance de celui-ci, quant à son vrai rôle politique, intervient l'hypothèse du tyrannicide, un vaste problème qui occupe la pensée européenne du XVI^e au XVIII^e siècles. Conjointement à l'idée de l'autorité qu'on se fait dans l'oeuvre conciliaire de Trente, le schisme anglican achève le gauchissement de la pensée thomiste. La persécution déclenchée par le roi-théologien, Jacques 1^{er} d'Angleterre, contre les catholiques, la conspiration des Poudres de 1605 etc.... justifient le contrôle du pouvoir royal par les prérogatives pontificales. Le cardinal Bellarmin, un des ténors du concile, met en forme scolastique, en 1610, sa fameuse théorie du pouvoir indirect: si le pays estime que des intérêts spirituels, affirme-t-il, relatifs à la destinée éternelle sont en cause, la puissance ecclésiastique (c'est-à-dire Rome) peut intervenir dans les affaires temporelles d'une manière seconde ⁽¹³⁾. Le Saint-Siège peut affecter de trouver exagérée une thèse (dont on tirera par la suite le meilleur profit); celle-ci se montre encore modérée en regard des outrances de Mariana et satisfaisante pour les subtilités insidieuses d'un troisième représentant de l'école de Salamanque, Suarez. Dans sa *Defensio Fidei* (Lib. IV,

⁽¹²⁾ Cf. II^a II^{ae}, quest. 64 (principalement *ad 3^{um}*).

⁽¹³⁾ *De Romano Pontifice*, lib. V, cap. VI.

cap. IV, n.° 3 et 14) il prétendait qu'un monarque déposé par un pape cessait d'être légitime et, au cas où une fois déposé, il refuserait d'obéir au pape, il pourrait être tué par le premier venu, «a quocumque potest interfeci».

Bien certainement, et au-delà des impératifs post-tridentins, pareille subversion théologique du thomisme par la scolastique, s'explique par les «retombées» de l'occamisme. A partir du moment où, avec Guillaume d'Occam, le nominalisme politique admet que le bien et le mal n'ont aucun fondement dans une «nature», qu'il repose sur l'Autorité (arbitraire) de Dieu dont les souverains terrestres sont médiateurs, la voie est ouverte à Machiavel, dût-on le ceindre de la tiare. Ce n'est d'ailleurs pas la moindre contradiction que d'unir, dans les nouvelles formes de Politique chrétienne, ce nominalisme de type séculier avec le néo-platonisme de type «sacerdotal» dont nous allons préciser les caractéristiques.

Remarquons, auparavant, que la chrétienté des temps modernes dispose désormais de trois types de «politique chrétienne» expliquant trois ecclésiologies différentes:

1. °) La politique contractuelle fondée sur *Yuniversitas*, de source thomiste, reléguée au XVI^e siècle, pour cause d'inopportunité.

2. °) La politique ultramontaine, dispensée par les scolastiques, nostalgiques d'une théocratie médiévale.

3. °) La politique régaliennne, destinée à faire contre-poids à la précédente, issue des thèses gallicanes incarnées dans l'immortelle Déclaration de 1682, sans qu'on puisse dire qu'elle symbolise la politique de Bossuet (14). A travers la poursuite de leurs objectifs propres, elles ont en commun une anthropologie, voire une identique «nature» théologique, que les transformations conciliaires de Vatican II n'ont peut-être pas encore totalement récusées.

Il s'agit de ce néo-platonisme dont il faudrait étudier la portée dans la recrudescence des foyers de l'Europe des XVII^e et XVIII^e siècles. Ce n'est point par hasard si l'école de Cambridge, par exemple, influence aussi bien la théologie des *Recusants*, en matière de tradition et d'autorité (15), que les

(14) A. G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.

(15) Cf. G. Tavard, *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre*. Paris, 1969, lié partie.

grands penseurs de la philosophie politique, pères des Lumières. Qu'on songe également, à la part de néo-platonisme qui entre chez Malebranche, inspirateur de Montesquieu, et chez Leibniz, partenaire de Bossuet. Ces ramifications européennes qui insufflent une vie nouvelle au Politique et à la politique, au siècle des Lumières, mériteraient des études approfondies. Mais quelle signification leur donner pour la «politique chrétienne»?

D'abord, le néo-platonisme se prête merveilleusement à la globalité théologique en construisant un monde où tout est unité et cohérence. Bossuet se délecte dans *YEpinomis* de Platon; il en note les passages les plus suggestifs: «Tout se rapporte à l'un.... Entendre que toute ligne, tout nombre, tout circuit des astres, une même consonance, un même accord.... Regarder l'unité. Tout en vient, tout s'y rapporte. La proportion pour l'unité. Réduit tout en un. Unité lie tout l'univers..... Conception théocentrique du monde, dont seule l'Eglise a la clef. Les théoriciens de la monarchie partagent cette conception, pour d'autres raisons. Ainsi Loyseau qui écrit dans son *Traité des Ordres*: «Par l'ordre, un nombre innombrable aboutit à l'unité». L'«ordre» n'est pas, en l'occurrence, le maintien policier du pouvoir, mais la proportion d'une partie au Tout. Il peut cependant évoquer la «police», comme le fait Pascal, trop augustinien pour ne pas être sensible à la pluralité qui fait équilibre à l'unité: «La multitude qui ne se réduit pas à l'unité est confusion; l'unité qui ne dépend pas de la multitude est tyrannie» (16). Mais la hiérarchie céleste du Pseudo-Denys, chère au très politique cardinal de Bérulle, se meut à l'aise dans le monde néo-platonicien.

Ensuite, la globalité théologique bercée par l'empyrée platonicien justifie parfaitement l'univers manichéen du chrétien aux prises avec la terre. Bien certainement, les sphères du monde s'emboîtent de l'inférieur (règnes minéral et végétal) au supérieur (règne du divin), mais la gradation, signe de perfection, suscite le mépris de l'inférieur: car, plus on descend l'échelle des hiérarchies, plus on s'enfonce dans l'inorganisé, le variable, l'incohérence et l'anarchie. C'est à travers ce schéma mental qu'il faut comprendre, par exemple, le terme de «populace» dans une bouche aristocratique. Il n'a pas, de soi, ce sens violemment péjoratif qu'on lui attribue aujourd'hui; il désigne simplement la foule, amas inorganique d'individus, proche de l'homme à l'état sauvage. Comme naguère Hobbes, avec Pascal et surtout Nicole, Bossuet considère l'homme à l'état de nature comme un loup pour l'homme: anarchie, guerre, désordre d'où

(16) *Pensées*, édit. Brunschvicg, fr. 871.

ne peut sortir aucun droit, mais, en revanche, bouillon de culture des guerres civiles, bref, de la «démocratie». On conçoit aisément que tous ces fervents du Calliclès de Platon n'aient qu'à version pour le droit naturel, conquête thomiste, disparu comme par hasard — l'a-t-on assez remarqué — dans l'oeuvre tridentine. La «politique chrétienne» souffrira longtemps de cette mutilation.

Enfin, le néo-platonisme assure à la «politique chrétienne» la fixation de l'individu dans son état social ou «ordre». Ainsi, se profile une version politique du dogme de la Rédemption: le péché originel a ravalé l'homme à l'état de nature; la grâce du Christ Sauveur le réhabilite, mais à l'intérieur de sa condition sociale où l'a fixé un décret mystérieux de Dieu. L'inégalité des conditions sociales correspond donc à l'harmonie du monde voulue par le Créateur. C'est ainsi qu'il faut entendre la christianisation du monde, c'est-à-dire, comme on dira au XVIII^e siècle, sa «civilisation». Déjà, pourtant, sous les efforts conjugués des Réformés et des jansénistes en mal d'une Eglise plus attentive aux charismes pauliniens, la vision de la hiérarchie célesto-terrestre est bousculée. Tentatives de «démocrates» tout juste capables de rallier le camp des «athées», ripostent les conservateurs ultramontains. Une dernière conséquence, et non la moindre, découle de cette structure mentale du Politique traditionnel. Elle paraît d'autant plus intéressante qu'elle pourrait facilement se reconnaître dans ce qu'on appelle volontiers, de nos jours, le cléralisme et le néo-cléralisme. Du fait de l'étanchéité entre les «ordres», une pareille société ne se «civilise» pas chrétiennement par les interactions des milieux, sauf exceptions, mais par une force médiatrice qui n'est autre que le sacerdoce. Le sacerdoce ministériel, bien sûr, puissamment restauré par Trente: Napoléon en fera son profit, qui confond dans le prêtre le dispensateur des sacrements et l'instrument privilégié de la politique. Comme si resurgissait ce vieux concept, étudié par les philosophes des religions et les sociologues, des sociétés évoluant sous le contrôle d'un modèle sacerdotal.

Dans son traditionalisme, le Lamennais ultramontain de 1826 ne manque pas d'y faire un sort. «Tant que le sacerdoce demeura une fonction de paternité, écrit-il, les communautés humaines ne surent pas s'élever plus haut que la constitution domestique. Seule la révélation évangélique a permis à la puissance civile de revêtir une forme nouvelle et plus parfaite, parce qu'elle a créé, avec l'Eglise, gardienne infailible de la loi divine, l'autorité spirituelle dont l'humanité avait besoin pour poursuivre son progrès. C'est à cette incomparable tutrice que revinrent chez les peuples chrétiens, les décisions relatives à toutes les grandes questions de justice sociale et d'abord le

devoir de surveiller la conduite des souverains vis-à-vis de leurs sujets. Selon *De la Religion*, l'action modératrice de Rome expliquerait la relative stabilité des monarchies occidentales par opposition aux fréquents bouleversements du monde antique⁽¹⁷⁾.

Le Code civil conservera lui-même des parcelles du pouvoir «sacerdotal» transféré au père de famille, inventant de la sorte une théologie d'un sacerdoce laïc. Mais l'harmonisation la plus réussie — synthèse serait excessif — entre le sacerdoce baptismal et le sacerdoce ministériel s'opère dans la fonction royale. La première qualité de l'autorité royale, selon Bossuet⁽¹⁸⁾, est d'être sacrée. Dieu établit les rois comme ses ministres: «Les Princes agissent donc comme ministres de Dieu et ses lieutenants sur terre». Entendons bien, «ministres» au sens de «sacerdotes», grâce au sacre royal, et selon un principe de «politique chrétienne» que nous retrouverons à propos du Christ-Roi; principe d'après lequel tout «prêtre» détient une «potestas», au sens politique du terme. L'aspect moderne de «service» apparaîtrait comme une démission de l'autorité. C'est ainsi que Fénelon fait dire à Télémaque (Ch. VIII) : «Les rois ne doivent régner qu'afin que les lois régnent par leur ministère». De là, poursuit Bossuet, une seconde caractéristique de l'autorité royale: la paternité. «Nous avons vu que les rois tiennent la place de Dieu, qui est le vrai père du genre humain. Nous avons vu aussi que la première idée de puissance qui ait été parmi les hommes est celle de la puissance paternelle; et que l'on a fait les rois sur le modèle des pères». Il est courant d'ailleurs, à l'époque, que les évêques dans leur correspondance avec le Pape, le saluent comme «père commun des fidèles».

Par l'équivoque sur la notion sacerdotale, s'affirment dans notre société par «ordres», les valeurs politiques fondamentales: autorité, hiérarchie, discipline, obéissance (de conscience), respect religieux des inégalités sociales. Ce qui fait dire à D. Mornet: «De même qu'il n'y a plus des Français, mais des sujets du roi, de même qu'il n'y a pas d'humanité, il y a Dieu et les fidèles de Dieu»⁽¹⁹⁾. En d'autres termes, l'équivoque sacerdotale mène à ce paradoxe: la réduction des médiations, dans l'ordre politique, ou la médiation confisquée par celui qui détient la «potestas» incluse dans le sacerdoce: roi ou pape.

⁽¹⁷⁾ Cit. par J. R. Derré, *Lamennais, ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique*, Paris, 1962, p. 269.

⁽¹⁸⁾ *Politique*, liv. III, art. II et III.

⁽¹⁹⁾ *Les origines intellectuelles de la Révolution française*, Paris, édit. de 1947, p. 11.

Mais, parce que le pouvoir suprême s'assimile à la «religion de seconde majesté» — selon le mot de Tertullien repris par Bossuet — cela signifie-t-il qu'il inclut le droit divin?

Cette fois, l'équivoque est facile à dissiper. Le droit divin s'est chargé d'une sombre légende par les soins de l'historiographie républicaine et anticléricale du XIX^e siècle (voir les imprécations de Michelet et de Lavis), malheureusement et maladroitement invoquée par quelques textes pontificaux de la même période. Or, il y a longtemps que les juristes enseignent l'acception exacte de la formule «car tel est notre bon plaisir» (20). Le potentiel d'arbitraire qu'on voudrait bien lui attribuer contredirait la responsabilité du bien commun qui incombe au sacerdoce paternel du roi, même s'il n'est comptable de ses actes que devant Dieu. L'absolutisme ou théorie du droit divin relève de l'idéologie et non d'une quelconque théologie (21).

Bossuet, tout le premier, modère l'absolutisme au point de parler de la loi en termes thomistes. Il est vrai que sa position se durcit, au fil de la maturité, en bataillant contre la notion de pacte, exprimée par Jurieu en 1690. En revanche, il soutiendra uniment que les Français ne sont pas les Turcs: *le pouvoir absolu n'est point le pouvoir arbitraire*. S'il refuse les pouvoirs intermédiaires (base d'une saine théologie des médiations) comme offensant le «mystère» de la monarchie «non déléguable et incommunicable», selon les juristes du XVI^e siècle. Il définit, en revanche, les garanties contre l'arbitraire par le naturel et l'utile. A ses yeux, la finalité de l'Etat réside dans ce principe d'utilité qui «est de rendre la vie commode et les peuples heureux». Ce bonheur des peuples passe par une certaine justice sociale, l'éminente dignité des pauvres, à laquelle le célèbre sermonnaire sait rappeler abruptement le roi. Dans un autre climat, on aurait pu comprendre, grâce aux principes de Bossuet, que la «Politique chrétienne» pouvait se contenter de morale pratique sans recourir à une théologie idéologisée.

La politisation croissante des dernières années de la société d'Ancien Régime ne permettait guère cet examen lucide aux conclusions modestes. Et pourtant, dans ce ciel chargé des nuages révolutionnaires, quelques lueurs percent, comme celles de ce protestataire janséniste, en 1780:

«Dieu a établi encore la société chrétienne dont le but est tout différent de celui que propose la société civile. Celle-ci ne tend qu'à entretenir parmi les

f20) F. Funck-Brentano, *Le Roi*, p. 347.

O21) E. Hartung, «L'Etat, c'est moi» dans *Historische Zeitschrift*, t. 169, 1961, pp. 1-31.

citoyens, Tordre et la police extérieure et à les faire vivre paisibles et tranquilles; Tau tre pénètre jusque dans les coeurs et va jusqu'à y faire régner la vertu et la justice. Ainsi, quoiqu'elles résident dans le même lieu, loin qu'elles doivent jamais se trouver en contradictions dans leurs opérations, *l'une perfectionne l'ouvrage que l'autre laisse imparfait*. Celle-ci se contente d'une soumission extérieure aux loix, sans porter ses vues plus loin; l'autre règne jusque sur les intentions et veut que l'accomplissement du devoir n'ait d'autre source que l'amour du devoir. La contrainte, dont la société civile est obligée de faire usage, suffit pour maintenir Tordre dans ceux qui y ont le moins de penchant, parce qu'il ne lui faut que l'exercice ou l'abstention de certains actes extérieurs; mais comme la société chrétienne ne se borne pas au dehors, qu'elle exige l'amour du devoir et qu'il est impossible de l'aimer sans le pratiquer, il suit que *l'on peut être citoyen sans être chrétien*, mais que *Ton ne peut être chrétien sans être citoyen*».

N'anticipons pas: notre auteur ne songe absolument pas encore à dissocier le chrétien du citoyen, mais il prépare les voies, en brisant l'image de marque d'une «chrétienté». Il annonce les nouveaux éléments d'une réflexion de «Politique chrétienne», bientôt mise au rouet, en retournant la formule en tous sens, d'abord dans la crise révolutionnaire, puis dans les formulations libérales du XIX^e siècle à nos jours.

3. *L'idéologie révolutionnaire et religieuse devant le problème de la sécularisation*

Chrétien parce que citoyen? Citoyen avant que d'être chrétien? Citoyen parce que chrétien? Comme exaspérée de n'aboutir à aucune solution satisfaisante, l'historiographie catholique s'est souvent ingéniee à frapper la crise révolutionnaire, responsable de ces ambiguïtés, d'un dualisme vengeur: ou bien les chrétiens se sont ralliés aux institutions révolutionnaires et ce sont les «mauvais» démocrates, détournés de leurs devoirs par de «mauvais» prêtres, les jureurs ou constitutionnels; ou bien les chrétiens sont demeurés fidèles à Rome, grâce aux «bons» prêtres, les réfractaires et la «Politique chrétienne»,

surtout dans le contexte de la III^e République anticléricale ⁽²²⁾, se doit d'exalter l'héroïcité de leurs vertus. Qui d'entre nous n'a pas reçu, dans son éducation, cette version du western révolutionnaire dont le *happy end* est aussi une leçon de morale: Dieu récompense les bons — qui triomphent au long du XIX^e siècle — et punit les méchants.

Une nouvelle école d'historiens s'efforce de repérer les simplismes figés en images d'Epinal pour l'édification des générations, d'en faire la démonstration ici ⁽²³⁾. Mais pour comprendre que le paramètre de la politique républicaine n'est peut-être pas aussi déterminant qu'on le croit généralement dans cette crise de conscience, rappelons quelques points nécessaires à la clarté de notre enquête:

- 1) Le serment d'allégeance au nouveau régime, appelé «serment constitutionnel» (comme il s'en prête aujourd'hui en Chine, en Amérique du Sud ou dans les démocraties de l'Europe de l'Est), n'engage pas *la foi*, mais un certain *schéma de l'Eglise*, établi à Trente, dont nous venons de voir qu'il comportait tout un statut politique. Ajoutons aussi que ce serment fut bientôt relayé par une série de promesses de fidélité, cette fois, purement politiques.
- 2) Pour justifier les attitudes d'un camp à l'autre — et en faisant abstraction des innombrables attitudes mitigées — on s'est complu à idéologiser le contenu chrétien. La vérité oblige à dire que les «bons» prêtres ou réfractaires sont passés maîtres dans cette distorsion à laquelle ne résiste pas une «Politique chrétienne». Les arguments valent moins que la mentalité qui les crée et c'est cette mentalité (qu'il faut bien nommer «réactionnaire») qui inspirera, au moins jusqu'à Léon XIII, les grandes directives de l'Eglise. Si le phénomène «révolutionnaire», plusieurs fois répété dans l'histoire des états européens du XIX^e siècle, est stigmatisé comme «athée», c'est bien parce que la mentalité de la hiérarchie ecclésiastique prend la

⁽²²⁾ Qu'on songe seulement que les grandes études sur la politique religieuse révolutionnaire paraissent entre 1890 et 1914. Cf. B. Plongeron, «L'historiographie religieuse de l'époque révolutionnaire» *Recherches de Science Relig.*, 58 (1970), pp. 589-597.

⁽²³⁾ Nous l'avons tentée avec notre ouvrage, *Conscience religieuse en Révolution*, Paris, 1969, sous la forme d'un tryptique: «les serments», «la déchristianisation», «les ecclésiologies révolutionnaires».

notion de justice et de liberté au sein de l'ordre établi, quelles que soient les incarnations politiques de cet ordre (de la monarchie à la dictature légitimée en passant par les républiques). Et ici, nous mesurons l'évolution régressive de la réflexion de l'Église par rapport à l'Ancien Régime.

- 3) Pourquoi cette évolution régressive? Jusqu'en 1789, on avance, dans l'Église, des thèses à caractère politique dans la forme habituelle du syllogisme: la prémisse contient les arguments scripturaires et de la tradition ecclésiale. Ce procédé n'exclut pas obligatoirement le dogmatisme, nous en avons vu des exemples, mais il respecte la démarche chrétienne dans l'explicitation du message de foi. Avec la Révolution, s'instaure une nouvelle pratique dans les documents pontificaux: la prémisse vaut par l'argument d'autorité du magistère *vivant* qui se pare d'un pragmatisme propre à la conjoncture politique du moment; les arguments scripturaires et conciliaires sont devenus des citations qui soulignent, illustrent, confirment l'argument d'autorité. Pratique que l'on retrouve dans les condamnations de l'*Action Française*, en 1926, ou du totalitarisme (*Mit Brenner Sorge*, 1937). En certains cas, la tradition scripturaire le cède à un répertoire «d'erreurs» répertoriées dont on ne comprend la signification qu'en recourant à de précédents documents pontificaux: ex. le *Syllabus* de 1864. En somme, l'Autorité *fonde* son autorité en renvoyant à elle-même. Il n'est plus question, alors, de trouver des discussions d'une valeur théologique comparable à celle qui rehaussait le tyrannicide aux siècles passés. En ce sens, les textes de Vatican II renouent avec la pratique ecclésiale et instaurent une rupture avec les usages du XIX^e siècle.
- 4) L'explosion révolutionnaire n'est pas étrangère à cette politisation d'une «Politique chrétienne», dont le signe est un moralisme croissant des prises de position de l'Église; moralisation ne s'identifiant pas, évidemment, à cette morale pratique, chère à Bossuet.

C'est, en effet, dans une optique moderne qu'on peut envisager la rupture entre les chrétiens «démocrates» et les «réactionnaires». Clivages politiques qui ne s'accrochent pas

pour autant des étiquettes ecclésiologiques qui, aujourd'hui, nous paraissent logiques. Car, s'il est vrai qu'on peut qualifier les réactionnaires d'intégristes, on ne saurait de la même manière, et contrairement à une opinion répandue, accoler aussi facilement le progressisme aux constitutionnels. Avant de nous expliquer là-dessus, remarquons que les notions de politique, plus tard génératrices de familles et de partis politiques l'emportent sur les distinctions ecclésiologiques: on parle désormais fort peu de gallicans, de jansénistes et d'ultramontains parce qu'au moins pour les deux premières catégories, ils se répartissent à leur tour entre «républicains» et «royalistes». Effectivement, on ne sait plus très bien si ceux-ci défendent d'abord la cause monarchique, en France, pour sauvegarder les prérogatives du Siècle romain, ou si c'est l'inverse, à moins, et c'est la solution la plus probable, qu'il y ait combinaison des deux. On sait, par exemple, que cette ambiguïté fondamentale nourrit le phénomène de la guerre de Vendée. Une des difficultés ultérieures proviendra, à partir de la Restauration, de la collusion entre les choix politiques et les options ecclésiologiques.

Mais, pourquoi les démocrates révolutionnaires ne suivent-ils pas le progressisme chrétien, comme à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle? C'est ici que les «théologies de la révolution» devraient réfléchir aux bases historiques dont elles s'emparent imprudemment parce que ne distinguant pas l'ambivalence de la Révolution française aux yeux des chrétiens.

a) *Aspect positif en faveur du régime révolutionnaire:*

Les conformistes du régime aiment à proclamer qu'ils sont «citoyens avant que d'être chrétiens» parce que «l'Eglise est dans l'Etat et non l'Etat dans l'Eglise». Ils restent indéfectiblement attachés à l'idéal de 1789 et honnissent l'idéal de 1793, parce que le premier, symbolisé par la *Déclaration des droits de l'homme*, s'accorde, selon eux, à l'idéal évangélique de liberté, d'égalité et de fraternité. Au nom de la justice sociale, les constitutionnels, évêques et prêtres souvent d'origine des plus modestes, soutiennent, contre vents et marées, les valeurs républicaines qui ravivent le christianisme primitif. Au moment de sa chute finale, l'Eglise constitutionnelle réaffirme dans le concile national de 1801, sa doctrine politique à propos d'une nouvelle promesse de fidélité au gouvernement:

«1 — La susdite proposition, en tant qu'elle concentre dans le seul Pape, le jugement de la légitimité ou de l'illégitimité de la promesse de fidélité est destructive de la hiérarchie ecclé-

siastique, en ce qu'elle dépouille les évêques et les prêtres de leur qualité de juges de la foi.

2—• Cette même proposition, en accusant les Évêques et les prêtres d'incapacité à connaître de la légitimité ou de l'illégitimité de la promesse de fidélité, est injurieuse au corps des pasteurs.

3 — Enfin, cette même proposition n'est propre qu'à faire regarder les pasteurs et les fidèles comme toujours en état de révolte contre le Gouvernement et ne tend à rien moins qu'à faire bannir la religion chrétienne de tous les Etats, en leur présentant dans cette religion, une puissance étrangère toujours rivale et toujours ennemie, de laquelle ils ont tout à craindre».

Deux choses à relever dans cette déclaration: D'une part, la religion comme «puissance étrangère»: qualificatif très fort, puisqu'il sert à la fois à désigner la collusion du christianisme avec les nations coalisées contre la France (d'où, en réaction, l'apparition du «catholique et français toujours») et la «singularité» du christianisme qui ne conviendrait qu'à certaines formes de pouvoir, et particulièrement au monarchique. Déjà se pose la question des capacités de sociabilité du christianisme... qu'on oubliera, par la suite, au cours du XIX^e siècle, dans le problème de la «question sociale». Une des nouvelles données du «Politique» chrétien, créée par la Révolution, consiste dans cette faculté du catholique à se poser comme émigré et «émigré de l'intérieur», comme on dira à la fin du XIX^e siècle, composante moderne qui aggrave les équivoques anciennes d'une «Politique chrétienne». D'autre part, les chrétiens républicains semblent avoir résolu le paradoxe religieux-politique en prenant fait et cause pour l'Etat: citoyens d'abord... Serait-on, alors, chrétiens par subsidiarité?

Un troisième élément intervient, positivement annoncé dans le texte de 1801: celui de la responsabilité personnelle de l'homme et des corps sociaux, à ne pas confondre avec un pseudo-esprit de libre examen. La solidarité politique se prend dans la solidarité ecclésiastique: s'il est admis (malgré les protestations ultramontaines) que prêtres et évêques et, à leur niveau, les fidèles baptisés sont «juges de la foi» (au sens d'avoir à rendre compte dans la cité de leur croyance), la «Politique chrétienne» se dote d'une fonction *critique* qu'elle ne possédait pas jusqu'alors. Cette fonction critique, pierre d'achoppement de la responsabilité individuelle et collective des chrétiens, s'oppose à un aveuglement béat devant les structures politiques, quand même seraient-elles républicaines.

A ce stade, l'indépendance de l'Eglise et de l'Etat ne résoud rien, bien au contraire. Cette solution est dommageable

pour Tune comme pour Tau tre: parce que, justement «l'Eglise est dans l'Etat», se désintéresser de ce dernier au nom du spirituel, serait hypocrite et lâche: les chrétiens doivent remplir leur mission de citoyens jusqu'à la protestation, au lieu de laisser l'Etat s'organiser hors des principes évangéliques et de la tradition catholique. On voit donc que le citoyen-chrétien ne fait qu'accuser le paradoxe chrétien au lieu de le résorber ou de l'évacuer.

Mais où commence, dans la conjoncture révolutionnaire, la «protestation» chrétienne?

b) *Aspect négatif devant le régime révolutionnaire:*

Précisément devant la laïcisation des institutions politiques qui virent à la sécularisation. Sans pouvoir entrer dans les détails historiques de ce processus, contentons-nous d'observer que devant les problèmes du mariage des prêtres ou du divorce des laïcs (législation de 1792 et 1793), les chrétiens républicains projettent une attitude très moderne: ils distinguent *la thèse* (les principes théologiques mis en cause) et *l'hypothèse*: le fait des lois civiles. Pour conserver leur logique politique, ils respecteront la législation, mais ils combattront son bien-fondé. Personne n'est plus farouche sur le célibat sacerdotal ou l'indissolubilité du mariage que l'abbé Grégoire et les évêques qui l'entourent.

Ce qui signifie qu'ils refusent une théologie de la sécularisation. Les apôtres de la tolérance ne dépassent jamais la liberté des cultes. Pour eux, la *liberté religieuse* mène à l'indifférentisme et à l'athéisme. En bons théologiens, ils répètent que la tolérance religieuse est et demeure un «mal» qu'il faut supporter sous certaines contraintes politiques, mais il ne faut jamais l'entériner. La liberté religieuse est une aberration théologique; la «tolérance» est une position politique.

Conséquences capitales pour la «Politique chrétienne»:

1 — Sans cette politisation au contact de l'affaire des serments, gallicans et ultramontains, républicains et royalistes, patriotes et émigrés eussent aisément reconnu qu'ils parlaient un langage commun de la foi. D'une foi qui s'exprime à l'intérieur d'une théologie non évolutive. Aucun théologien d'aucune école ne conçoit alors le développement du dogme.

2 — Divisés sur le pragmatisme du Politique révolutionnaire, ils partagent ce sens de la globalité «chrétienne». Sous

ce pôle du discours chrétien, les uns bloquent tout: le dogme, la morale et la politique, et s'enferment dans une complète réaction envers tout ce qui contrevient dans les institutions au schéma tridentin. Les autres distinguent l'engagement sincère et actif dans la cité et les devoirs du chrétien. Mais le présumé est le même: d'ailleurs, quand les républicains militent en faveur de la liberté *des* cultes, ils pensent essentiellement à la liberté du *culte catholique* comme étant dominant en France.

3 — Ainsi se pose, dès ce moment, cette question encore non résolue aujourd'hui et qui est le noeud de toutes les équivoques de la Politique chrétienne: est-il possible d'accéder à une théologie de la sécularisation lorsque le Politique mondial est conduit par une sécularisation de fait? Pour reconnaître le droit de cette sécularisation, n'est-on pas obligé d'abandonner la globalité théologique, ce qui suppose une révision drastique, pour ne pas dire un autre type de discours chrétien qui se veut dialogue sérieux avec les pluralismes socio-culturels et religieux?

Espérons que notre époque soit mieux armée pour cette gigantesque entreprise que la période concordataire. Ayant seulement flairé les conditions que le Politique révolutionnaire lui imposait, l'Eglise de la Restauration recule d'horreur et se réfugie dans une néo-chrétienté: c'était vouloir résoudre une équivoque par une autre qui, elle, n'avait même plus de racines sociales.

4. *Chrétienté «sociale» ou socialisme chrétien? (1815-1830)*

Il est d'usage d'opposer les catholiques «ultras» et les libéraux à cause du fossé politique que la Révolution et l'Empire ont mis entre eux. Assurément, ce fossé tranche les options même de pratiques chrétiennes à la remorque de l'idéologie. Encore faudrait-il que cet aspect de la société française et chrétienne de la Restauration puisse rendre compte d'une rupture ou d'une divergence identique dans les sensibilités au phénomène social, de la part des partis antagonistes. Or, il n'en est rien: on peut même dire qu'ils parlent souvent le même langage quand il s'agit de poser le diagnostic de cette société du début du XIX^e siècle. Si leurs querelles politiques n'avaient pas pris une tournure de guerre de religion, ils auraient reconnu facilement leur communauté d'esprit à propos des terreurs et des espoirs que dégagent, à leurs yeux, le Politique restauré. Même panique devant le phénomène de la ville, même ferveur à

Tégard de l'innocence rurale, même appétit de T «Ordre et du Repos» par antinomie, et même antidote à la turbulence révolutionnaire. Les divergences commencent, en fait, sur les moyens de consolider l'Ordre et d'acquérir d'une manière «sociale» le Repos.

En fils des Lumières — qui peuvent bien, d'aventure, récuser cet héritage compromettant — ils s'entendent pour dénoncer le fait de l'urbanisation. Ils développent une pathologie urbaine semblable à celle des élites du XVIII^e siècle. La ville — qui les attire tous — est le réceptacle des vices, le repaire de ces classes dangereuses quand elles ne sont que laborieuses. Pauvreté est vice, car le pauvre, nouvelle incarnation du «mendiant» des Lumières, est inquiétant pour l'Ordre. En 1825, le journal officieux du clergé de France, *Y Ami de la Religion et du Roi*, au titre-programme, suit de près les grèves qui éclatent dans différentes régions de France: les filatures sont atteintes dans la région de Rouen, à Thiers, à Tournus, dans la région de Chamalières. La feuille, qui s'astreint à l'objectivité sous la forme d'un simple compte-rendu des évènements, ne peut résister à qualifier ces grèves de «révoltes», «désordres», «troubles» et «émeutes» réveillant le spectre de 1793. Les incitateurs à la grève deviennent les «moteurs de la cabale»; les participants, des «furieux». On se flatte de voir l'ordre rétabli par l'intervention de la force armée et la traduction en justice des «furieux» et des «cabalistes». En 1827, le journal déplore que les funérailles du duc libéral, La Rochefoucault-Liancourt, aient donné lieu à des désordres: «les gens sages, les amis de l'ordre, les chrétiens surtout, gémissent de ces scènes turbulentes». Aussi, *Y Ami de la Religion* approuve-t-il le marquis de Lally de s'être élevé «contre ces espèces de tocsin, contre cet appel fait aux classes ouvrières». Après 1830, la conscience catholique se fera plus nuancée: elle dénoncera l'exploitation du pauvre par le «manufacturier». Fondé en 1824, par des amis du Lamennais ultramontain, le *Mémorial Catholique* publie en 1830 et 1831 des articles vengeurs, avertissant les capitalistes, qui persisteraient dans leur funeste politique de profit, d'avoir à environner «leurs belles usines de fossés et de murs crénelés pour les préserver de l'insulte et de l'incendie», car, ils auront bientôt à affronter, comme leurs collègues anglais, des «millions de prolétaires affamés» (24).

(24) Sur tous ces thèmes politiques et sociaux de la France religieuse, R. Deniel, *Une image de la Famille et de la Société sous la Restauration*, Paris, 1965.

Comment concilier ces prises de position, apparemment contradictoires, en faveur de la justice sociale et contre la grève? Parce qu'il est clair que l'une est une valeur évangélique et que l'autre est du ressort de la politique. Au nom du paradoxe chrétien, il faut admettre une disjonction.

Celle-ci n'existerait pas si, encore une fois, la ville ne représentait pas un mal. La preuve en est quand la disjonction disparaît devant le phénomène rural qui, lui, est un «bien». Autant que les Encyclopédistes, le théocrate Louis de Bonald, député de l'Aveyron, magnifie les valeurs publiques et domestiques gardées par les campagnes «que n'a pas gâté le voisinage des grandes villes». En elles, on retrouve la «simplicité patriarcale», instinctivement méfiante envers des «promesses artificieuses» qui tendraient à les soustraire à la soumission due «au roi et à ses commandements». L'évêque et le préfet, émanations de l'autorité sacrée du roi, y jouissent d'un commun prestige.

De cette double attitude moraliste devant la dynamique sociale, deux conséquences, grosses d'une «Politique chrétienne» des temps contemporains, paraissent se dégager:

- 1 — La paralysie ou l'incapacité catholique à maîtriser l'urbanisation. Pourquoi l'Eglise en a-t-elle peur? Sans doute parce qu'elle porte un regard essentiellement moraliste sur ces grands centres, foyers de l'anticléricalisme et de la déchristianisation. Ayant récusé la sécularisation dans le conflit révolutionnaire, l'Eglise se met dans l'impossibilité de comprendre le phénomène. Il lui fait peur cependant parce que, loin de se résorber, il devient massif. Et quand l'Eglise a peur, elle anathématise, faute de pouvoir, comme jadis, recourir à l'appareil répressif du bras séculier ⁽²⁵⁾.
- 2 — Le résidu théologique se confond avec un biblicisme pastoral; pastoral étant pris au sens de rural, du milieu où se développe la Bible, c'est-à-dire que le rural a la vertu de conserver le sacré. Du *Génie du Christianisme à Jocelyn*, on ne cessera de déployer les images de la civilisation rurale, les campagnes retirées,

(25) voir le roman, aujourd'hui complètement oublié, mais lu par toute la bonne société de 1828, *Le Maçon, moeurs populaires* (4 vol.) de Michel Raymond. L'action se passe à Paris, de 1816 à 1819, et dépeint la «chute» d'un beau et solide maçon de Franche-Comté dans les vices des classes laborieuses. Stendhal admirait au plus haut point ce roman populiste avant la lettre.

les huttes, les presbytères des bons curés perdus dans la montagne, comme les réceptacles de la tradition «sacerdotale» de la société: il suffit de confronter *Y évêque* des *Misérables* à Failure de patriarche biblique, symbole de la justice sociale, évêque du pauvre diocèse de Digne et le prélat, jeune et dévoré d'ambition, du *Rouge et le Noir*.

En refusant la ville pour la campagne, la «Politique chrétienne» refuse le progrès technique pour la «sainte ignorance» des paysans. Christianisme et progrès deviennent d'autant plus ennemis que le second devient le cheval de bataille du libéralisme anticlérical. Une responsabilité prise par l'Eglise qui pourrait intervenir dans sa méconnaissance, finalement à motivation plus théologique que sociologique, de la fameuse «question sociale» au XIX^e siècle.

Derrière ces choix sociologiques et ces parti-pris théologiques, subsistent ces constantes du Politique en fonction du paradoxe chrétien (désengagement pratique et globalité idéologique).

— Après la tourmente révolutionnaire, il y a bien restauration d'une chrétienté plutôt qu'un catholicisme naissant, dans la mesure où le modèle demeure Bossuet dont la *Politique* est recommandée, en 1818, aux lecteurs de *Y Ami de la Religion* comme «le meilleur contrepoison» aux idées nouvelles. L'évêque de Meaux a su, en effet, remarque la feuille, découvrir dans la Bible non seulement les dogmes «mais des principes de conduite pour les Etats, les fondements de la société, les règles du gouvernement et tous les devoirs des rois». Comment cela se traduit-il?

— La religion devient fondement de l'ordre politique (globalité), selon l'axiome de Lamennais, repris de Joseph de Maistre: «Point de pape, point d'Eglise; point d'Eglise, point de christianisme ni de société». A la veille de fonder *Y Avenir*, un des plus fidèles mennaisiens, Gerbert, justifie cette doctrine dans le *Mémorial catholique*, une première fois, en 1824, *De l'autorité spirituelle dans ses rapports avec l'ordre politique*, et une seconde fois, en 1830, *Considérations sur les rapports de l'état spirituel et de l'état temporel de la société*. «L'anarchie, disait-il, a envahi la société politique, suivant en cela celle qui avait été établie en principe dans la société religieuse, au XVI^e siècle, grâce au primat donné à la raison individuelle». En 1830, il précise la cause de cet enchaînement: de ce que l'homme «ne peut entrer en société avec ses semblables ou y demeurer qu'au tant qu'il est déjà et aussi longtemps qu'il restera en société avec Dieu», on peut conclure «que toute société

tend nécessairement à devenir, dans Tordre matériel, la représentation fidèle et complète de ses croyances».

Les conséquences sont immédiates: il s'agit moins de retrouver l'essence du catholicisme que de s'efforcer à la construction d'une catholicité, en termes de chrétienté. On utilise les grands projets oecuméniques qui sont dans l'air: le rêve carolingien, caressé par Saint-Simon, rejoint le projet de «chrétienté» de Novalis; la réunion des confessions chrétiennes impose une sourdine aux controverses dogmatiques. On espère ainsi désarmer la Réforme plus inquiétante désormais comme force contestataire de la «Politique chrétienne» que comme foyer d'hérésie. La globalité n'a jamais été aussi vive dans une société qui s'efforce de prolonger l'Ancien Régime dans ses structures. Les «classes» ont remplacé les «ordres», mais le schéma pyramidal demeure.

Somme toute, Bossuet retrouverait dans ce contexte, sans effort, sa *Politique*, avec pourtant un paramètre qui change tout, à partir des années 30, celui du «social». *Veut-on une chrétienté «sociale» ou faire du socialisme chrétien?*

Là encore, la frontière passe par la pluralité: dans le cas d'une chrétienté, nous demeurons dans le refus pluraliste; dans le cas du socialisme, c'est une autre vision du monde qui s'impose, à laquelle, semble-t-il, les dirigeants chrétiens ne sont pas prêts. D'où cette observation qui peut soulever quelque émotion: parce que le Politique *choisit* la solution de chrétienté, c'est-à-dire qu'il poursuit un projet unitaire et global désormais habité d'un souci social, il prépare les voies du marxisme. Ne serait-ce qu'en suscitant ces messianismes apparentés au socialisme chrétien dans le moule de l'«âge théologique» qui, selon A. Comte, rendait l'époque infirme, mais permettait, en fait, un transfert du social au sacerdotal. Les nouveaux prêtres de la société témoigneront, avec la même intolérance universaliste, et de la science positiviste et de l'économie marxiste, en vertu d'un mental collectif inconsciemment conduit à cette perversion du «sacerdotal» par la confusion, dans les idées comme dans les institutions, entre le politique et le théologique.

Depuis Louis XVIII, le roi est plus que jamais «ministre de Dieu», «père des peuples» gouvernant la grande «famille» du royaume. La littérature ⁽²⁶⁾ insiste, de son côté, sur la fonction paternelle (au sens du pouvoir) des prêtres dans la société: le stéréotype du patriarche biblique cumulant l'autorité sacerdotale et l'autorité politique fait de la fonction de ministre de

(26) P. Sage, *Le «Bon Prêtre» dans la littérature française*, Genève-Lille, 1951, pp. 419-449.

la religion «la seule force qui puisse relier les espèces sociales» (Balzac, *Le Médecin de campagne*). Qu'importe si les idéologies sécularistes doivent vider la fonction sacerdotale de son contenu *religieux*; l'important est de lui conserver son pouvoir *sacral*, son omnipotence sur les masses comme sur les élites.

N'est-ce pas aussi là-dessus que les théologiens cherchent à mettre l'accent lorsqu'ils s'emparent d'une certaine représentation du Christ-Roi? Argument politique, certes, pour répondre à l'image du Serviteur humilié que les mennaisiens veulent imposer. Devant l'apparente complicité du Saint-Siège avec les rois et les princes qui répriment sauvagement le mouvement des nationalités en 1830 et écrasent la catholique Pologne, Lamennais n'en vient-il pas à penser, durant les deux hivers de 1833 et de 1834, que la hiérarchie catholique a «divorcé avec le Christ, sauveur du genre humain, pour forniquer avec tous ses bourreaux»? Il est donc nécessaire de contrebalancer cette politisation de la Passion par l'exaltation du Christ dans sa royauté universelle. La ferveur origénienne de bon nombre de théocrates, tel Joseph de Maistre, vient heureusement servir l'idéologie politique. Toutefois, la France philosophique et théologique, de ce début de siècle, est mal armée pour se mouvoir dans les subtilités de l'école Alexandrine.

Il était presque fatal que le dérapage se produise sur la théologie de l'Incarnation, conçue par Origène, support nécessaire à celle du Christ-Roi. Ayant mal assimilé le rôle médiateur du Verbe Incarné, ils s'abandonnent à de dangereuses ellipses dans le caractère médiateur de la Royauté divine, avec d'autant plus de facilité que cette famille d'esprits n'a pas grande estime pour les médiations de l'ordre politique, c'est-à-dire les corps intermédiaires, qui offensent, comme disait Bossuet, la monarchie absolue.

Ainsi, le comte Henri de Mérode, collaborateur belge du *Mémorial catholique* s'en explique-t-il au cours de trois grands articles publiés de 1827 à 1829. Le Christ-Médiateur est représenté sur terre par l'Eglise, mais moins par l'Eglise, corps collectif (danger de multiplier les médiations), que par le Pape, Vicaire de Jésus-Christ. De la sorte, on sauvegarde intégralement l'unité de Dieu, l'unité de sa médiation terrestre et la «potestas» que le Christ tient de sa royauté et qu'il transmet pleinement (et uniquement?) au Pape. C'est par là que la chrétienté détient un pouvoir politique «un et indivisible», qu'elle contrôle les «ordres de la hiérarchie politique» «admettant ou rejetant les lois du souverain séculier» selon que le pouvoir de l'Eglise leur montrait dans ces lois l'expression de la justice et de la vérité divine, ou celle de l'erreur et de l'injustice».

On ne pouvait mieux tordre le cou au gallicanisme, et Bossuet est bien prêt d'être traité d'iconoclaste de la chrétienté en voulant séparer le civil et le religieux. Dans son dernier article de 1829, *Nécessité d'éclaircir la question du pouvoir suprême sur la chrétienté*, Mérode soutenait que reconnaître que «l'Eglise n'a point reçu de pouvoir sur les choses civiles et temporelles» revient à affirmer que «Jésus-Christ n'est roi que comme Dieu ou Verbe, mais non comme homme, comme Christ»; que le règne du Christ comme homme n'est «qu'un règne purement spirituel» si bien que le roi de France n'est plus le sujet du Christ en sa qualité de roi et que la qualité du roi est «absolument indépendante de la qualité de chrétien». La mystique de la Sainte-Alliance et la politique du système Metternich qui corsète l'Europe, asphyxiée jusqu'en 1848, n'a pas d'autre justification que cette «politique chrétienne».

*
* *

C'est en grande partie sur cette fausse interprétation de la médiation théologico-politique que se fait la rupture de Lamennais et, du même coup, que l'autre face du paradoxe chrétien (distanciation par rapport au pouvoir temporel) est exaltée. Non que Lamennais, après 1826, ait renoncé à la globalité qui fait de la religion le fondement de l'ordre politique. Mais elle ne saurait dispenser un pouvoir normatif qui ruinerait ce qui va devenir la devise de *Y Avenir*, en 1830: «Dieu et la liberté»... formule éminemment voltairienne! Ce n'est pas le seul retour aux fondements de la Politique chrétienne des XVI^e et XVII^e siècles. Il est intéressant de noter que Lamennais, pour assurer la fortune de sa devise, retrouve la politique du «contrat» thomiste, voire le thème de la *seditio*.

Et dans la meilleure tradition de la *Somme théologique*, Lamennais peut déclarer dans *Y Avenir* en 1831: «Lorsque le souverain violant fondamentalement la loi divine de justice qui est la source de toute vraie légitimité, opprime le peuple et lui ravit ses droits religieux, politiques, civils, ce peuple a le droit incontestable de se donner un autre souverain».

La politique «contractuelle» réapparaît et soutient la naissance du catholicisme libéral. Tous ceux qui toucheront à ce mouvement se déclarent alors indifférents aux régimes qui passent: en 1848, Lacordaire, député, proclame avec emphase qu'il ne siégera ni à droite, ni à gauche mais «au plafond»... pourvu que la religion continue d'informer le Politique, sinon la politique sociale fondée sur l'organisation d'une cité fraternelle et juste et non point sur l'appareil de l'Etat. C'est la

raison pour laquelle, face à la «potestas» du Christ-Roi, magnifiée par les théocrates et les traditionalistes, les artisans de la démocratie chrétienne ne veulent plus connaître que l'aspect de service dans la Passion. Dans une page très émouvante, écrite en 1833, Gerbet médite sur «l'anéantissement» de la deuxième Personne de la Trinité «pour élever à elle la pauvreté, pour la relever de sa déchéance et l'introduire dans un ordre social reposant sur une répartition plus fraternelle de l'héritage du monde».

Le ton socialiste de ce texte qui laisse pressentir le cycle révolutionnaire de la lutte des classes comme sanction légitime et providentielle de l'égoïsme des possédants paraît amorcer un nouveau tournant de «Politique chrétienne». Méfions-nous, cependant, de confondre, une fois de plus, combat politique et projet théologique. Le mennaisisme (dans la mesure où il existe en tant que système de pensée?) invite à une salutaire méditation dans son écartèlement. N'ayant nullement renoncé à la globalité théologique de la *Politique* de Bossuet, il rêve d'une «catholicité» d'autant plus «catholique» qu'elle sera sociale. Mais il milite en faveur d'un socialisme chrétien où l'entraîne sa lutte pour toutes les libertés fondamentales de la personne humaine. Toutes les libertés n'aboutissent pas à *la* liberté dont les mennaisiens récuse la théologie à valeur médiatrice, comme s'ils éprouvaient la même répulsion théologique qu'avaient saisi jadis l'abbé Grégoire et les constitutionnels de la «grande» Révolution. N'est-ce pas, finalement, au fil des variations des techniques politiques, à cette théologie de la liberté que se trouve confronté notre monde d'aujourd'hui dans son sécularisme inquiétant pour nombre de chrétiens? Condition nécessaire et suffisante, semble-t-il, pour en finir avec toutes les équivoques séculaires d'une «Politique chrétienne»....