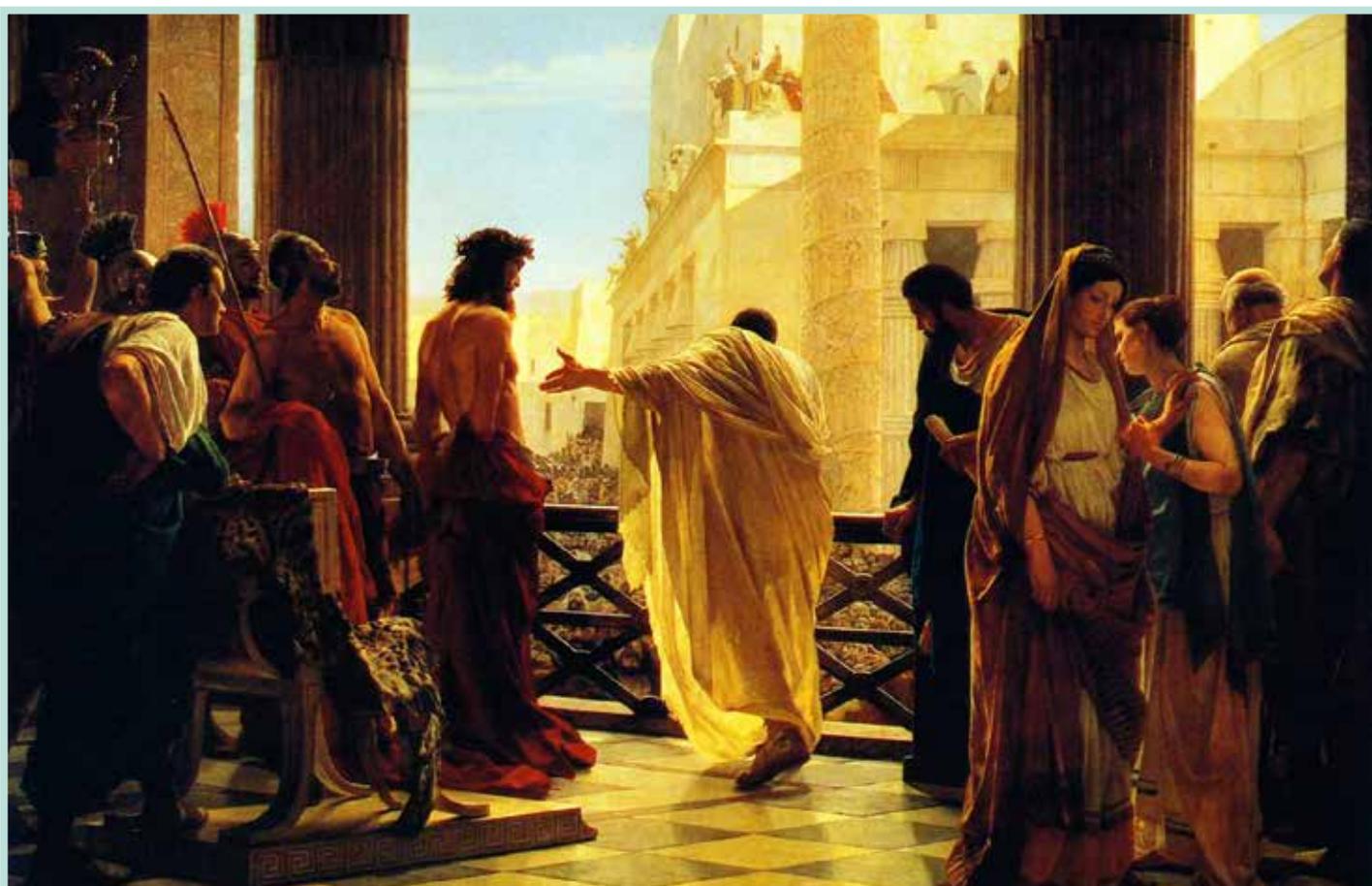


# ARCHIVES

de l'Église de France

## Dieu et César

L'Église de France et les crises politiques  
de l'époque contemporaine (1790-1970)



## SOMMAIRE

Éditorial ..... p. 2

Rapport moral et compte rendu  
d'activités 2017-2018 ..... p. 3

Les journées d'études  
en images ..... p. 5

## Actes des journées d'études

M<sup>gr</sup> Gérard Defois  
L'Église de France et les crises politiques de  
l'époque contemporaine ..... p. 6

M. Christian Sorrel  
Religion et politique. Deux siècles de l'his-  
toire du catholicisme français ..... p. 14

M. Paul Chopelin  
L'Église catholique de France face à la  
Révolution. Genèse et étapes d'une crise  
politico-religieuse ..... p. 20

M. Luca Sandoni  
Les catholiques français face aux crises  
politiques de la mi-XIX<sup>e</sup> siècle  
(1848-1851) ..... p. 25

M. Martin Dumont  
Les catholiques français et le  
Ralliement ..... p. 31

M. Christian Sorrel  
Le moment 1905. Temporalités emboîtées  
et événement ..... p. 37

M. Bruno Béthouart  
L'Église de France au cœur de la tourmente  
de 1940 à 1944 ..... p. 42

M. Yvon Tranvouez  
La politique dans le moment 68 des catho-  
liques français ..... p. 47

## Informations

Colloque « De l'Assemblée des cardinaux  
et archevêques à la Conférence des évêques  
de France. Un siècle d'histoire, 1919-2019 »  
..... p. 54

« Le grand séminaire d'Arras en Mai 68 » :  
témoignage de M<sup>gr</sup> Jacques Noyer ..... p. 55

Dates à retenir ..... p. 55

Référence de l'image de couverture : *Ecce homo*, Antonio CISERI  
(1821-1891), Galerie d'Art moderne, Florence.

L'*Ecce homo* d'Antonio Ciseri, reproduit en couverture de ce bulletin, nous rappelle l'objet de notre réflexion et de nos débats lors des dernières journées d'études : « **Dieu et César : l'Église de France et les crises politiques de l'époque contemporaine (1790-1970)** ». Comme à l'accoutumée, votre présence nombreuse (121 congressistes représentant 70 congrégations, monastères et instituts, 31 diocèses, l'Institut catholique de Paris et le CNAEF) encourage le Conseil d'administration dans son travail de préparation et de choix des intervenants.

Traiter la question des rapports entre le politique et le religieux au cours des deux derniers siècles, et plus particulièrement lors des crises majeures qui en ont découlé, nous a permis de mieux comprendre l'histoire même de l'institution que nous servons au travers de nos services d'archives respectifs. L'introduction théologique de M<sup>gr</sup> Defois ainsi que les conférences des historiens invités ont donné un éclairage précis et documenté sur les moments clefs des relations entre les pouvoirs temporel et spirituel dans notre pays. Le témoignage filmé de M<sup>gr</sup> Noyer, supérieur du Grand séminaire d'Arras pendant les événements de Mai 1968, est venu illustrer cette période troublée avec une liberté de parole qui, cinquante ans après les faits, nous éclaire sur les positions de la hiérarchie et des futurs candidats au sacerdoce. Cette interview n'aurait pas pu être réalisée sans le concours du service audiovisuel du diocèse de Lille et de notre collègue arrageoise Audrey Cassan. Qu'ils en soient vivement remerciés.

Autre temps fort de ces journées d'études, l'Assemblée générale ordinaire a présenté les activités de l'année écoulée au travers des multiples champs d'action que notre association investit depuis des années : visibilité sur le net, mise en place d'outils pour le classement, formations des archivistes, travail en provinces, réflexion sur les archives électroniques, etc. Forts de votre soutien, nous continuons notre travail au service de l'association avec trois nouveaux administrateurs fraîchement élus. Cet engagement de jeunes archivistes au service du fonctionnement et du rayonnement de l'AAEF est une réelle source de motivation pour l'avenir.

Une nouvelle année commence et, comme par le passé, nous avons à cœur de travailler pour la mémoire de l'Église de France dans la diversité de nos fonds d'archives. Soyons les gardiens d'une mémoire vivante qui puisse témoigner de l'action des chrétiens dans une société parfois peu encline à l'entendre ! Ce sont les vœux que je forme pour chacune et chacun d'entre vous. Bonne année à tous !

**M. Gilles Bouis**  
Président

# Rapport moral et compte rendu d'activités 2017-2018

M. Nicolas Tafoiry  
Secrétaire général

## I. Rapport moral

Le rapport moral proposé lors de l'assemblée générale de l'an dernier concluait sur le renouvellement du Bureau de notre association effectivement parvenu à échéance de son mandat au début de l'année 2018. Comme vous l'aurez constaté, le terme de « renouvellement » devait s'entendre dans toute la richesse de son acception qui permet notamment d'évoquer un remplacement autant qu'une reconduction. Ainsi, en sa séance du 5 février dernier, le conseil d'administration a réélu à sa présidence Gilles Bouis et à sa vice-présidence S<sup>r</sup> Dominique Régli, consacrant ainsi le principe de choisir paritairément pour ces deux missions un archiviste diocésain et un archiviste de congrégation. La trésorière, Agnès Piollet, et le secrétaire général ont pareillement été prorogés dans leurs fonctions. Cette réélection des membres sortants s'est effectuée à l'unanimité des suffrages et a évidemment fait l'objet d'une déclaration auprès de la sous-préfecture de Boulogne qui en a délivré récépissé au secrétariat général.

Mais le terme de renouvellement peut aussi s'employer dans le sens de reprendre vigueur et c'est bien effectivement avec vigueur que l'action du conseil d'administration a été conduite tout au long de l'année écoulée. Le rapport d'activité en donnera le détail. Notons, pour l'heure et en ce qui concerne l'administration de notre association, que l'initiative des référents provinciaux s'étant heureusement poursuivie tout au long de l'année, elle a reçu, en la personne de l'Abbé Bruno Gerthoux, un administrateur délégué au suivi de ces activités provinciales : il est donc l'interlocuteur privilégié des référents provinciaux.

Sur ce même plan des responsabilités particulières confiées aux administrateurs, S<sup>r</sup> Claudine Pézeron a légitimement présenté sa démission en raison de la fin de l'exercice professionnel de ses fonctions d'archiviste. Le conseil d'administration a toutefois accepté volontiers sa proposition de mener à bien les prochaines sessions de formation.

Et en restant dans ce même registre, il me faut signaler, pour ces mêmes raisons d'impératifs

professionnels ou personnels, les démissions de nos collègues Céline Poynard-Hirsch, Lucien Procope et du Fr. Jean-Michel Potin. Mais puisque j'évoquais un relent de vigueur, la séquence électorale qui achèvera notre assemblée générale viendra remédier au plus vite à ces défections évidemment regrettées.



Atelier animé par Céline Poynard-Hirsch, stage des 8 et 9 février 2018, Paris, Maison des Pères Lazaristes. Cliché M. Devif.

Sur le plan des moyens financiers, la maîtrise des dépenses et la gestion rigoureuse de chaque projet, pratiques observées de longue date et conjuguées avec l'octroi de subventions par le Service interministériel des Archives de France (SIAF) et la Fondation des Monastères, permettent un réel optimisme. Si nous remercions vivement ces différents soutiens, que cela n'empêche toutefois pas chaque adhérent de bien veiller à régler sa cotisation fidèlement, chaque année et dès la réception du formulaire de renouvellement qui est joint au second bulletin de l'année échue. Au dernier pointage, 295 adhérents s'étaient acquittés de ce devoir associatif, chiffre bien en deçà des années précédentes, ce qui montre qu'une relance précoce et insistante reste nécessaire.

Enfin, la question particulière des archives de notre association a également retenu l'attention des administrateurs : hébergées au Centre national des Archives de l'Église de France (CNAEF), ces 27 mètres de documents devraient faire, l'an prochain, l'objet d'une opération complète de traitement pour être au-moins à la hauteur des préconisations de notre profession... un bel exemple vaut mieux que de grands discours.

## II. Rapport d'activités

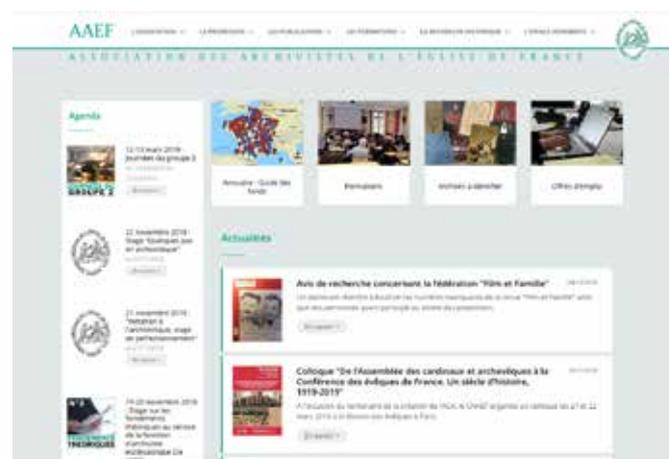
Afin d'interroger la problématique essentielle des vocations, « appel de Dieu, discernement de l'Église, choix des hommes », les journées d'études 2017 avaient réuni 121 participants heureux de l'habitude désormais bien établie d'examiner une problématique particulière devant l'histoire. Ces journées annuelles de formation permanente qui sont souhaitées comme des opportunités de nourrir ou de constituer une base solide de connaissances de l'histoire religieuse contemporaine ont été complétées, pour les archivistes de congrégation, par les non moins traditionnelles journées du groupe de recherches historiques et archivistiques dont le dernier numéro du bulletin de l'association a pu faire écho. Malgré un succès non démenti, le format et l'organisation des journées de ce « groupe 2 » peuvent poser question quand les participants, tout en demeurant heureux de la formation reçue, semblent se sentir moins concernés par le partage de connaissances qui était à l'origine de ces sessions : l'archiviste peut lui-même se faire historien au service de ses pairs. Les prochaines journées, qui auront lieu les 12 et 13 mars 2019, comprendront une nouvelle fois des exposés de fond comme des questions archivistiques et canoniques, mais seront aussi l'occasion de recueillir le sentiment des participants sur l'évolution à apporter à cette rencontre annuelle.

Outre ces deux grandes sessions, des stages de formation ont été à nouveau proposés, mais cette année en février. Leur rythme habituel – novembre et mai – reprend pour l'an prochain, et plus précisément du 19 au 22 novembre puis du 14 au 16 mai. Un nouveau plan d'action sera réfléchi pour l'année suivante 2019-2020. Il s'agit aussi d'accompagner l'évolution du personnel et des responsables des archives ecclésiastiques.

Comme un outil de formation autant que de communication pour les archivistes ecclésiastiques, le bulletin *Archives de l'Église de France* poursuit sereinement et fidèlement ses parutions semestrielles dédiées à la publication des actes des différentes journées précédemment évoquées. À ce titre, l'évolution des journées du groupe 2 aurait évidemment une incidence sur le premier numéro de l'année ; et son remplacement par une newsletter donnerait plus de souplesse et, par conséquent, plus d'efficacité et peut-être de convivialité aux échanges d'informations entre les membres de l'association. La réflexion est donc lancée.

Elle est lancée également dans le domaine des archives des établissements de l'Enseignement

catholique, question très démocratiquement soulevée l'an dernier, lors de cette même assemblée générale. Une commission *ad hoc* a donc été constituée, non en application du trop célèbre adage de Clemenceau, mais pour établir dans les meilleurs délais un état des lieux et rédiger quelques préconisations. À ce jour, différentes consultations ont donc déjà été menées, localement et jusqu'au Secrétaire général de l'Enseignement catholique lui-même. Mais les interprétations des normes et textes en vigueur sont parfois divergentes. Le travail se poursuit donc du plus concret – l'interrogation d'archivistes des secteurs public ou privé confrontés à ce type d'archives – comme au niveau national : l'instance de dialogue AAEF-SIAF devrait évoquer cette question lors de sa prochaine rencontre.



Enfin, le dernier né des projets de l'année échu se présente dans toute sa virtualité : la mise en ligne de cette nouvelle mouture du site internet a demandé une nouvelle fois beaucoup de travail car la simplicité est exigeante. Les membres du groupe de travail sur les archives électroniques en savent quelque chose, qui ont complété les premières fiches que nous avons pu diffuser dès avant les journées d'études 2017. Le biais d'internet vous permet de retrouver les principales informations mais aussi de précieuses ressources documentaires dans le domaine des techniques archivistiques. N'hésitez pas à le consulter et à l'enrichir du compte rendu des rencontres provinciales, à nous faire part des actualités de vos services, à mettre à jour les informations pratiques les concernant et répertoriées dans le guide en ligne des fonds d'archives ecclésiastiques qui fait l'objet d'attentions constantes pour sa mise à niveau. Notre site internet incarne parfaitement l'objectif de notre association d'une tradition vivante au service de la mémoire de l'Église qui est en France.



# L'Église de France et les crises politiques de l'époque contemporaine.

## Introduction théologique

M<sup>gr</sup> Gérard Defois

Archevêque émérite de Sens, Reims et Lille



M<sup>gr</sup> Gérard Defois, intervention du 24 octobre 2018, Paris, CEF.  
Cliché A. Cassan.

Le théologien doit rappeler que l'expression « l'Église de France » relève d'une conception janséniste de la communauté chrétienne, celle-ci étant catholique par vocation ne devrait pas s'identifier aux particularismes culturels et politiques de notre seul pays. D'autant que si l'église gallicane est morte en 1802 lors du Concordat avec Bonaparte, l'Église de France est morte en 1905 par la loi de séparation des Églises et de l'État. S'il y a des catholiques en France, ils sont sur ce plan religieux membres de la catholicité ecclésiale sans frontières, et les évêques ont un statut de personnes privées ; la conférence épiscopale que j'ai servie dix ans comme secrétaire général est un service local des diocèses, elle n'est pas une autorité inter-

médiaire entre les chrétiens en diocèse et l'évêque de Rome comme Pape.

Dieu et César, dit-on. Mais de quel Dieu parle-t-on ? Nous avons des images du divin qui ont varié au cours des temps, en particulier lors des Lumières ou de la mise en transcendance de valeurs humanistes. Le mot « religion »

lui-même, si fréquent dans les médias, recouvre des réalités bien différentes et souvent éphémères.

Aussi pour resserrer mon propos, je m'en tiendrai à deux citations de l'Évangile : d'une part, celles de saint Jean : « Je suis « roi », mais mon royaume n'est pas de ce monde »<sup>1</sup>, « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, si cela ne t'avait été donné d'En-Haut »<sup>2</sup>. Où est la source du pouvoir ? D'autre part, celle que l'on trouve dans les trois évangélistes synoptiques : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu, ce qui est à Dieu »<sup>3</sup>. Qui est César pour le Dieu d'Israël ?

Les citations de Jean rapportent l'étrange « dialogue » entre Pilate, représentant de César à Jérusalem et Jésus, le prophète juif. En début de carrière – mais proche de l'empereur disent les historiens –, le procureur se veut la parfaite expression du système romain : son pouvoir va jusqu'au droit de vie et de mort sur les habitants de ce territoire occupé par l'armée. « Tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'En-Haut », rétorque l'accusé. La remarque du prophète Jésus sur le pouvoir et le royaume donnés est d'importance, elle sera reprise au cours des siècles : tout pouvoir est un don, il est reçu de Dieu pour un royaume qui n'est pas de ce monde, censé être homogène aux systèmes politiques terrestres. D'où vient le pouvoir ?, se demandera-t-on à diverses reprises : du peuple, des forces armées, d'un contrat social ou de l'hérédité biologique du prince ?

Par ailleurs, nous voyons saint Paul recommander l'obéissance au gouvernement bien que le gouverneur soit païen, car, selon l'apôtre, l'autorité politique est « un instrument de Dieu pour te conduire au bien, [...] un instrument de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal »<sup>4</sup>. Nous remar-

<sup>1</sup> Jean 18,36.

<sup>2</sup> Jean 19,11.

<sup>3</sup> Marc 12,17 ; Luc 20,25 ; Matthieu 22,21.

<sup>4</sup> Épître aux Romains 13.

quons au passage l'idée de sanction liée au pouvoir politique. Nous retrouverons la même conception au XIX<sup>e</sup> siècle chez Grégoire XVI – « résister au pouvoir c'est résister à l'ordre de Dieu »<sup>5</sup> –, Pie IX et Léon XIII.

Ainsi, en christianisme, si le royaume de Dieu est la source du pouvoir et sa fin ultime, il s'ensuit que les puissances de ce monde n'ont pas leur fin en elles-mêmes et que les relations entre l'ordre temporel et l'ordre spirituel sont appelées à être harmonisées pour finaliser l'histoire des peuples dans la ligne de l'histoire du salut.

Mais ceci est encore souligné par le débat sur l'impôt dû à César. La traduction courante en France voit là, trop souvent, une distinction entre le temporel et le spirituel. Elle est selon moi une méprise anachronique redondante : Que représentait César pour Jésus ? Quelle image Jésus avait-il de César ? Jésus pose la question culturelle essentielle : celle de l'effigie sur la pièce, la loi interdisant toute représentation humaine – « Tu ne feras pas d'images taillées »<sup>6</sup>. Par conséquent, si pour le juif, il faut respecter l'ordre romain malgré tout sécurisant, il importe de se souvenir que l'impôt exigé par les païens est une servitude indue et que si la contrainte militaire conduit le peuple juif à subir ce pouvoir idolâtre, ils ont à se souvenir qu'ils sont d'abord le peuple de Dieu. Cet argent romain est doublement impur : l'argent, ce dieu immoral, maître des relations publiques que beaucoup prennent comme but sacré de leur vie, cette image idolâtre de César qui se prend pour Dieu. Aussi, je traduirais volontiers : « Laissez donc à César cet argent impur qui est le sien ; nous, nous sommes le peuple de Dieu. »

## I. « L'Église de France » dans la révolution (1790-1802)

### A. Héritage de l'Ancien Régime

Depuis deux siècles, Machiavel (1469-1527), Jean Bodin (1529-1596), Hobbes (1588-1679), remettent en cause les fondements révélés (bibliques) du pouvoir, et récusent donc une vision catholique de la politique. Ils font appel à la raison humaine, puis à la nature comme légitimation de la souveraineté et, en fin de compte, considèrent ces réalités humaines comme l'expression de la volonté divine. Le problème devient alors celui de la validité de l'interprétation de la religion : si la raison est le critère, qui en est juge ? L'autorité du pape, de l'Église et du roi sort affaiblie de ce procès,

car la vérité biblique est d'autant mise au second plan. L'exégèse de Richard Simon sous Louis XIV est devenue une question politique qui enrage Bossuet. L'autorité politique change de niveau de légitimation : de sacrée, elle devient juridique, l'objet d'un contrat rationnel avec le peuple ou ses représentants. Au lendemain des guerres, elle reflète aussi le résultat contingent d'un rapport de forces. D'homme à homme, un pouvoir venu d'en bas. Alors que les religieux sont priés de s'occuper du spirituel pur !

*L'autorité politique change de niveau de légitimation : de sacrée, elle devient juridique, l'objet d'un contrat rationnel avec le peuple ou ses représentants*

<sup>5</sup> Encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832.

<sup>6</sup> Exode 20,3 ; Deutéronome 5,8.

orthodoxie religieuse. « Ce qui était totalisant, remarque M. de Certeau, n'est plus qu'une partie de ce paysage en désordre qui requiert un autre principe de cohérence. Les critères de chaque communauté croyante s'en trouvent relativisés. » L'éthique prend le pas sur la dogmatique, la pratique de la vertu raisonnable sur les rites cultuels. En conséquence, Louis XVI aurait pu régner sans pouvoir et ne représenter qu'une autorité réduite au visage. On ne peut aborder l'Église et la France sans prendre la mesure de cette filière historique des héritages, ils demeurent la toile de fond de nos conflits modernes.

En 1789, l'Église gallicane de France – dans sa connotation janséniste – est alors prise au dépourvu. Elle sera mise à l'épreuve d'une socialisation administrative qui redistribue les pouvoirs en détruisant la subsidiarité des corps intermédiaires (les corporations), les fonctions et les légitimations dans la perspective d'une nouvelle société nationale<sup>7</sup>.

*La Constitution civile du clergé est, au premier abord, non pas une entreprise d'opposition à la foi catholique, mais une stratégie d'harmonisation des réponses de l'État aux attentes de la population, dont font partie les activités et manifestations cultuelles*

## B. La Constitution civile du clergé

La Constitution civile du clergé est, au premier abord, non pas une entreprise d'opposition à la foi catholique, mais une stratégie d'harmonisation des réponses de l'État aux attentes de la population, dont font partie les activités et manifestations cultuelles. Elles sont considérées comme nécessaires pour la moralisation du peuple et la stabilité du pouvoir. La lecture du

texte de la Constitution, et surtout du rapport préalable de l'avocat janséniste Louis Simon Martineau, est très impressionnante par son souci de fonctionnaire de l'État de régler dans le moindre détail l'organisation des institutions ecclésiastiques selon les normes imposées pour la vie nationale. Il s'agit bien d'une sécularisation institutionnelle, l'État revendiquant son autorité dans l'organisation sociale et temporelle de l'Église, celle-ci n'étant qu'une organisation

parmi d'autres. Par ailleurs, depuis le concordat de Bologne, le Pape n'est en France qu'une puissance étrangère, chargé des dogmes de la foi personnelle et de la spiritualité intime. La répartition des pouvoirs, telle que la nomination des évêques dans le pays est une affaire intérieure à la nation, elle relève uniquement de la responsabilité de son gouvernement. Lequel ne tient pas à retourner à Canossa... L'Église, c'est l'affaire de l'État et non de Rome.

Il est important de rappeler que l'on a voulu au départ non pas mettre l'Église dans la Révolution mais régénérer l'Église par la Révolution. Il s'agissait de « régénérer »<sup>8</sup> l'institution par un retour aux origines chrétiennes, de même que le pouvoir révolutionnaire recherchait des modèles dans la réflexion grecque et romaine sur le pouvoir politique. En effet, le progrès pour les révolutionnaires n'est pas le changement en avant, mais une marche en arrière pour retrouver des sèves nourricières d'avant le christianisme. Ce qui laisse penser que la royauté et l'action religieuse de l'Église ont perdu leur force d'enracinement symbolique. Ainsi, la plupart des œuvres catholiques, selon les politiques révolutionnaires, ont dérivé dans des institutions sans utilité pour la nation tels les ordres contemplatifs qui ne font que prier, les chapitres de chanoines qui ne font que se disputer, ou les propriétés ecclésiastiques non entretenues : ces activités sont, à leurs yeux, sans utilité publique, tout comme la multiplicité des diocèses (183 par rapport aux 50 départements) ! La destruction d'institutions créées au gré des ambitions « perverses » d'autrefois est vue comme une purification et une recherche d'authenticité au bénéfice moral de l'Église elle-même. Les biens retrouvant leur sens en étant mis d'office au service du peuple, c'est l'occasion d'une nouvelle naissance de l'Église par l'action révolutionnaire.

L'Église nouvelle, selon la Constitution civile du clergé, ce sera essentiellement des clercs, des évêques et leurs coopérateurs prêtres, tous fonctionnaires d'État, rémunérés par la nation, mais après avoir prononcé le serment de fidélité à la Constitution. Ils seront missionnés au service des besoins de culte des citoyens de la Nation. Les évêques – comme les préfets dont ils sont la copie religieuse – seront élus par l'ensemble des citoyens, catholiques ou non. Il faut noter que le rôle du clergé est uniquement celui de « ministre du culte ». En conséquence, d'après la Constituante, l'Église n'a plus d'épaisseur institutionnelle, elle n'a ni « corps, ni territoire », elle est identifiée

<sup>7</sup> Cf. Loi Le Chapelier de 1791.

<sup>8</sup> Le mot est paulinien (Romains 6,4 ; Tite 3,5).

*D'après la  
Constituante,  
l'Église n'a plus  
d'épaisseur  
institutionnelle,  
elle n'a ni « corps,  
ni territoire »,  
elle est identifiée  
par sa présence  
à l'intérieur  
des services  
nationaux*

clergé tenait une position de pouvoir privilégiée. La situation qui leur est faite par la Constitution civile du clergé les met dans une position ancillaire, en dépendance de tous les laïcs de la nation, en particulier des protestants, des vieux libertins survivants des philosophes des Lumières, qui éliront les évêques et les prêtres les plus responsables. La symbolique « du pouvoir donné d'en-haut » est radicalement récusée dans le cadre d'une domination politique assurée par les élus du peuple, tous soucieux de puissance idéologique et de gouvernance économique au nom de l'égalité et de la liberté. Cette « socialisation révolutionnaire » de l'organisation ecclésiastique imposée par la Constitution ignore la continuité apostolique des ministères et aligne la vie chrétienne sur les idées philosophiques du temps. Or, la référence à la Parole de Dieu et à sa transmission sacramentelle ne pouvait être sécularisée à ce point, sans que soit effacée l'identité christique qui est au cœur de l'Église. Le pouvoir, finalement, occultait la grâce !

En fait, ce qui fera la différence dans les réactions du clergé, ce sera d'abord le serment de fidélité à

par sa présence à l'intérieur des services nationaux. Ses évêques sont reconnus directement par l'État qui dirige l'Église « et lui désigne ses pasteurs, via l'élection populaire. La notion de représentants de la nation efface celle de vicaires du Christ et de successeurs des apôtres. »<sup>9</sup>

Beaucoup de catholiques, et en particulier les évêques de 1790, ont encore la mémoire vive du temps où le

la Constitution ; il sera exigé comme décisif pour tout exercice légal de responsabilité pastorale : si quatre évêques sur 135 l'ont prononcé, ce sera le cas d'un curé sur deux. L'Église de France est donc déchirée, surtout lorsque des expéditions policières viendront arrêter et emprisonner les « non assermentés ». Une partie du clergé émigrera à l'étranger, d'autres, surtout dans les régions rurales,

continueront leur ministère dans la clandestinité, beaucoup seront déportés ou même exécutés, comme Gobel (1727-1794), archevêque constitutionnel de Paris en 1791. C'est la fin de la chrétienté sociale.

Toutefois, dans un deuxième temps, au cours des années de la Terreur, un mouvement surgira parmi les évêques constitutionnels consacrés par Talleyrand et quelques autres, canoniquement ordonnés, ils prendront en charge les restes désarticulés de l'Église gallicane, se proposant d'assurer dans les diocèses la relève des pasteurs émigrés. Ces nouveaux évêques rarement issus de l'aristocratie<sup>10</sup>, mais plutôt de la bourgeoisie montante, font preuve, certes d'allégeance au pouvoir révolutionnaire, mais aussi de créativité pastorale nouvelle, s'inscrivant dans une lecture actualisée du Nouveau Testament. En août 1797, dans un contexte difficile pour le Directoire qui était affronté à un retour de forces royalistes et à des menaces extérieures, ils ouvrent à Notre-Dame de Paris un concile sur leur nouvelle mission. Nous en avons le compte rendu dans leur première lettre pastorale à tous, et dans lequel transparaît leur malaise :

« On veut des ministres, mais ce n'est que pour procéder à la récitation de la prière publique, et non pour enseigner, pour exhorter, pour reprendre, pour corriger, ce qui est pourtant le premier objet de leur ministère, comme saint Paul le recommande à Tite et à Timothée [...]. Le démon de l'impiété [...] ose se flatter de réussir à substituer à la religion de nos pères, à une religion fondée sur la parole de Dieu même, une religion fantastique (l'Être suprême de Robespierre), qui n'a d'autre autorité qu'une religion mensongère... ».

Mais, ils ajoutent : « En même temps que nous sommes chrétiens, nous sommes citoyens... Le gouvernement républicain est celui qui se rapproche le plus des principes de l'évangile [...], l'ordre même que Jésus-Christ est venu ramener sur la terre. »<sup>11</sup>

Nous remarquerons le lien moral établi entre le temporel politique et le spirituel révélé dans l'Évangile, ce qui faisait défaut à la philosophie politique de Bossuet. Nous entendons aussi une volonté d'évangélisation dépassant la consommation des biens culturels.

Ils ouvrent un second concile, en 1801, dans une perspective de pacification du pays, il sera interrompu par le Concordat traité directement par le Premier consul avec le Pape, auquel les évêques français n'avaient pas été associés.

<sup>9</sup> Lucien JAUME, *Le religieux et la politique dans la révolution française : l'idée de régénération*, Paris, PUF, 2015, p. 74.

<sup>10</sup> Aujourd'hui le sociologue verrait là, l'arrivée des classes moyennes aux responsabilités publiques.

<sup>11</sup> Concile national de France, tenu à Paris du 15 août au 15 novembre 1797, première lettre pastorale.

### C. Le Concordat de 1801

Le concordat, fut préparé et écrit par Portalis (1746-1807). De sensibilité janséniste, le conseiller d'État entendait inscrire l'Église catholique dans la nouvelle organisation politique de l'État : elle ne sera plus religion d'État, mais une réalité importante pour la majorité des Français ; le clergé sera aligné

*Sous le Concordat, l'Église catholique ne sera plus religion d'État, mais une réalité importante pour la majorité des Français ; le clergé sera aligné sur la fonction publique, dépossédé des anciennes propriétés, il sera salarié de la Nation*

sur la fonction publique, dépossédé des anciennes propriétés, il sera salarié de la Nation. En un mot, c'est le gallicanisme mais incorporé dans l'organisation civile générale, assurant une catégorie de services parmi d'autres, laissant ce corps librement géré par le gouvernement tandis que le Pape est réduit au rôle de puissance purement spirituelle. Là encore, la question de la place des laïcs dans l'Église ne se pose pas. Tout Français étant estimé religieux, la foi pure est d'ordre privé, sans effet politique pour Portalis : les laïcs, ce sont tous les citoyens français.

Cependant, la position du conseiller d'État n'est pas si éloi-

gnée de la préoccupation de la Constitution civile du clergé. D'abord, pour le gouvernement, sans religion il n'y a pas de morale publique ou de serment qui tiennent, ni de raison de s'engager pour le bien public. Sans la religion – et le christianisme en elle –, l'ordre public s'effondre. Or, régénérer la conscience civile, c'est assurer la stabilité par l'obéissance et la paix en maintenant une hiérarchie qui tient son autorité du gouvernement. L'Église comme Dieu sont si nécessaires et si utiles à la Nation que le politique doit surveiller et protéger son clergé :

« Une morale sans dogmes religieux ne serait qu'une justice sans tribunaux... Les maximes et les vertus les plus nécessaires à l'ordre social sont partout sous la sauvegarde des sentiments religieux et de la conscience ; elles acquièrent ainsi un caractère d'énergie, de fixité et de certitude qu'elles ne pourraient tenir de la science des hommes. »<sup>12</sup>

Le théologien, surtout après les conciles récents, se doit de souligner l'appauvrissement ecclésiologique que le cadre juridique du conseiller d'État impose à la conception catholique de l'Église en France. L'inscription du clergé et de l'épiscopat dans un modèle administratif et bureaucratique engage une réduction du catholicisme à sa fonction temporelle ou sociale. À cet égard, une analyse de ce que les catéchismes napoléoniens disent de l'Église est fort significative sur ce point : l'aspect spirituel est évacué au bénéfice du fonctionnel<sup>13</sup>. Si le Pape a approuvé une telle présentation de la foi catholique, c'est parce qu'il y gagnait, d'une part, une réhabilitation de son ministère universel, et d'autre part, un nouveau départ de la vie catholique en France après les éclatements des communautés et les blessures du clergé lors de la Révolution.

## II. Le XIX<sup>e</sup> siècle ou la concurrence des transcendances

En France, durant la monarchie de Juillet, le gouvernement marqué par l'esprit libertain du XVIII<sup>e</sup> siècle prend des mesures qui blessent le clergé. Après la Restauration et le sacre de Charles X, les tenants de cette tradition anticléricale demeuraient très susceptibles sur leurs acquis politiques, fruits de leurs combats. Alors se lèvent

<sup>12</sup> Abbé Michel ANDRÉ, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon : mis en rapport avec le droit civil ecclésiastique, ancien et moderne* (...), J.P. Migne éditeur, 1844.

<sup>13</sup> D'après le catéchisme officiel, l'Église est la société fondée par Jésus-Christ gouvernée par le Pape et les évêques sous l'autorité du Pape : « Dieu qui crée les empires et les distribue selon sa volonté, en comblant notre Empereur de dons, soit dans la paix, soit dans la guerre, l'a établi notre souverain, l'a rendu le ministre de sa puissance et son image sur la terre. Honorer et servir notre Empereur est donc honorer et servir Dieu même. »

des tendances qui s'opposent à ce qu'ils interprètent comme des ingérences de l'Église dans les affaires de l'État, estimant que le spirituel, naguère tenu à distance, s'impose indûment dans la vie politique où la monarchie s'est retrouvée. Mais, par ailleurs, il y a ceux qui se disant au service de l'Église, laïcs ou clercs, veulent la « réconcilier avec le monde moderne. » Cela se traduit d'abord dans la presse, puis par des manifestations populaires ou par l'action politique.

### A. Encyclique *Mirari vos*

Le 2 février 1831, après cinquante jours de conclave, Mauro Capellari est élu pape sous le nom de Grégoire XVI. Dans le contexte du « libéralisme politique » qui agite l'Europe, il s'empresse de publier une encyclique, *Mirari vos* (1832), pour redéfinir les principes chrétiens de la société, des nations et des relations politiques internationales. Cette lettre du Pape destinée aux patriarches, aux cardinaux et aux évêques en premier lieu, offre un cadre de pensée pour « gouverner en pasteurs » le troupeau qui leur est confié. Ceci dans la société des années qui ont suivi la Révolution et l'empire, puis lors d'une restauration fragile de la royauté. Lamennais et son journal *L'Avenir* préconisaient la transformation de l'Église jusqu'à envisager une séparation de l'Église et de l'État, une perception positive des idées modernes de liberté et d'ouverture à d'autres chemins vers la vérité : « une Église libre dans un État libre ».

En revanche, l'encyclique impose le projet d'un renouveau de la société chrétienne, en contrepoint d'une présentation pessimiste de la société humaine ployant sous la coupe des idées modernes. Nous y lisons :

« La perversité, la science sans pudeur, la licence sans frein s'agitent pleine d'ardeur et d'insolence ; la sainteté des mystères n'excite plus que le mépris, et la majesté du culte divin, si nécessaire à la foi et si salutaire aux hommes, est devenue, pour les esprits pervers, un objet de blâme, de profanation, de dérision sacrilège. »<sup>14</sup>

*En soutenant  
la morale,  
la religion  
soutient la paix  
et la stabilité  
politique de la  
société*

Nous retrouvons l'idée si souvent évoquée : en soutenant la morale, la religion soutient la paix et la stabilité politique de la société. C'est pourquoi, selon Grégoire XVI, « toute nouveauté bat en brèche l'Église universelle », tout changement est dangereux et c'est une absurdité d'oser vouloir une « régénération de l'Église », c'est vouloir

la rendre toute humaine, de divine qu'elle est. Or, c'est, pense-t-on à Rome, la tendance de *L'Avenir*, le courant de Lamennais. Le Pontife romain se présente dans l'encyclique comme le seul garant de la solidité doctrinale : suivre les tendances actuelles pour ce qui concerne le célibat des prêtres, le mariage et la famille conduit à l'indifférentisme qui accepte au nom de la « funeste liberté d'opinion » la banalisation de la doctrine dans une profession de foi « quelconque ». Et de cet indifférentisme découlent les libertés modernes : la liberté de conscience, cette liberté de l'erreur ! Et la diabolique liberté de la presse. Heureusement l'Église, par l'Index, proscriit les livres dangereux, ceux qui ébranlent la soumission aux princes, qui justifient la sédition alors qu'il n'est pas de pouvoir qui ne vienne de Dieu. Résister au pouvoir, c'est résister à l'ordre de Dieu, et ceux qui résistent attirent sur eux-mêmes la condamnation.

Nous retrouvons cette tension malaisée entre la cité terrestre et la cité « céleste », le temporel de l'État et le spirituel de l'Église, lorsque le Saint-Siège veut identifier le royaume de Dieu avec le monde des hommes. Grégoire XVI, soulignant de façon radicale le danger d'une banalisation morale – sinon surnaturelle – du christianisme en humanisme moderne, met au premier plan le rôle politique de la doctrine catholique, ce que nous avons vu rejeté dans les constitutions au cours de la Révolution, surtout lorsque le nouvel État voulait imposer la révolution dans l'Église elle-même. Il y a là, de fait, une mise en concurrence des « régénérations ».

### B. Encycliques *Quanta Cura* et *Immortale Dei*

Cette querelle de pouvoirs ultimes et de transcendances de référence traversera le siècle, elle restera au cœur de la politique française, elle nourrira la croissance de l'anticléricalisme laïc « à la française »<sup>15</sup>. À travers le long pontificat de Pie IX, succédant à Grégoire XVI, nous la voyons émerger dans l'encyclique *Quanta Cura* de 1864 :

« Là où la religion a été mise à l'écart de la société civile, la doctrine et l'autorité de la révélation divine répudiées, la pure notion même de justice et de droit humain s'obscurcit et se perd, et la force matérielle prend la place de la véritable justice et du droit légitime... la volonté du peuple qui se manifeste par l'opinion publique, ou autrement, constitue la loi suprême, dégagée de tout droit divin et humain. »<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832.

<sup>15</sup> Ceci est contemporain de courants semblables en Europe, tel le *Kulturkampf* en Allemagne en 1873 sous l'impulsion de Bismarck.

<sup>16</sup> Encyclique *Quanta cura*, n° 8, 8 décembre 1864.

Nous la retrouverons, vingt ans plus tard, en 1885, dans l'encyclique *Immortale Dei* du pape Léon XIII sur la Constitution des états :

« Une société sans religion ne peut avoir de bonnes mœurs [...]. C'est à la fois une grande injustice et une grande témérité que de prétendre assujettir au pouvoir civil l'Église dans son ministère. C'est renverser l'ordre en faisant prévaloir l'élément naturel sur l'élément surnaturel. »<sup>17</sup>



Portrait du cardinal Louis-Édouard Pie, tiré de l'ouvrage de M<sup>gr</sup> Baunard, *Histoire du cardinal Pie, évêque de Poitiers* (Poitiers, éd. H. Oudin / Paris, éd. H. Oudin et Poussielgue, 1886, 2<sup>e</sup> édition, tome 2). Cliché Archives diocésaines d'Arras.

Certains évêques verront là leur devoir de juger de la moralité de tout agent de l'État. C'est « le pouvoir du dernier mot » et de la désignation de la finalité ultime de la politique qui serait réservé à l'Église. Cela provoque les réflexes ultramontains et intransigeants de l'évêque de Poitiers, M<sup>gr</sup> Pie, qui écrit à M. Fortoul, ministre des Cultes sous le Second Empire :

« Vouloir que l'Église de Jésus-Christ se démette du droit et du devoir de juger en dernier ressort de la moralité des actes d'un agent moral quelconque, particulier ou collectif, père, maître, magistrat, législateur, même roi ou empereur, c'est vouloir qu'elle se nie elle-même, qu'elle abdique son essence, qu'elle déchire son acte d'origine et les titres de son histoire, enfin, qu'elle outrage et mutilé celui dont elle tient la place sur la terre. »

Pas de concession possible ! En effet, au lieu de penser la vérité comme un processus de recherche, jamais achevé, de la connaissance, et donc comme le rapport évolutif entre la connaissance et son objet, la quête progressive de la vérité, l'on pensait dogmatiquement que la vérité est Dieu lui-même. D'où l'infailibilité pontificale qui porte à consi-

dérer hérétique – hors de l'Église comme « société parfaite » – celui qui ne s'identifie pas objectivement à cette expression instituée de la vérité.

Ceci conduira aux débats difficiles sur la laïcité de l'école. En premier lieu, il faut rappeler que l'école publique, au-delà du transfert de savoirs et de connaissances, réalisait lors de son organisation au XIX<sup>e</sup> siècle une perspective politique et sociale : faire l'unité de la nation par l'unité de la culture, une régénération par l'école<sup>18</sup>, et même assurer une promotion sociale au-dessus des différences d'origine familiale ou territoriale. À l'encontre, il était estimé que l'enseignement catholique d'initiative privée (Lacordaire à Solèze) perturbait l'égalité nationale des enfants dans la population de la République. Et c'est ainsi que l'enseignement devint un lieu de conflit entre l'enseignement « libre » et les promoteurs de la laïcité de l'enseignement. Néanmoins, cette « instruction publique », selon Jules Ferry et tant d'autres, ne se voulait pas athée, mais voulait ouvrir les esprits et les consciences à un éventail commun des valeurs humanistes et spirituelles. La « paix scolaire » sera problématique tout au long du XX<sup>e</sup> siècle en attendant l'échec, en 1984, du grand service public de l'enseignement.

### III. La théologie de l'hypothèse

Selon M<sup>gr</sup> Dupanloup, évêque d'Orléans, qui réagit dans les semaines qui suivirent à l'encyclique *Quanta cura* et au *Syllabus*, une interprétation de la thèse trouve son sens dans une prise en compte de la situation historique. Ceci accepté, le clerc change de paradigme épistémologique : de l'application de la thèse immuable contraignant l'histoire pour que le monde corresponde au livre (pédagogie d'application et de reproduction)<sup>19</sup>, il passe à l'interprétation des « signes des temps » pour traduire en termes historiques la fidélité à la thèse (pédagogie herméneutique). Ce sera déjà le cas dans le discours du cardinal Lavignerie, lors du

*Au lieu de penser la vérité comme un processus de recherche, jamais achevé, de la connaissance, et donc comme le rapport évolutif entre la connaissance et son objet, la quête progressive de la vérité, l'on pensait dogmatiquement que la vérité est Dieu lui-même*

<sup>17</sup> Léon XIII, *Immortale Dei*, 1885, Paris, éditions Spes, 1913, p. 37-38.

<sup>18</sup> Ferdinand BUISSON, *L'École et la Nation en France*, extr. de *l'Année Pédagogique*, Paris, mai 1913.

<sup>19</sup> Ce qui a été analysé depuis 1950 en France par Michel Foucaud et Pierre Bourdieu.

*Le choix politique qui a engagé la loi de séparation des Églises et de l'État n'a pas trouvé facilement sa justification dans les esprits, y compris chez ceux qui, tels que Jean Jaurès ou Émile Combes, entendaient garder un pouvoir de contrôle sur les nominations et sur les activités de l'Église*

Toast d'Alger, le 12 novembre 1890, prenant acte de la « volonté d'un peuple » pour décider du pouvoir et du régime politique. Léon XIII ne craindra pas d'en faire preuve le 16 février 1892, lorsqu'il écrira dans une encyclique dédiée aux Français :

« Dans toute hypothèse, le pouvoir civil, considéré comme tel, est de Dieu et toujours de Dieu : « Car il n'y a point de pouvoir si ce n'est de Dieu ».

« Lorsque les nouveaux gouvernements qui représentent cet immuable pouvoir sont constitués, les accepter n'est pas seulement permis, mais réclamé, voire même imposé par la nécessité du bien social qui les a faits et les maintient. »

Le successeur de Pie IX est habité par la crainte de la désobéissance civile et le retour de révolutions en Italie comme en France.

Le choix politique qui a engagé la loi de séparation des Églises et de l'État n'a pas trouvé facilement sa justification dans les esprits, y compris chez ceux qui, tels que Jean Jaurès ou Émile Combes, entendaient garder un pouvoir de contrôle sur les nominations et sur les activités de l'Église. Le point d'achoppement durant les années 1901-1905, tout à fait dans la ligne de la Constitution civile du clergé, venait de la règle de constitution d'associations destinées à gérer les activités culturelles de l'Église catholique : en effet si, selon la loi de 1901 sur les associations, le président et le bureau directeur devaient être élus par les membres, ceux-ci ne devaient pas avoir le droit de vote en fonction de leur foi personnelle mais au titre de leur citoyenneté nationale ; en conséquence les biens et les responsabilités dans l'Église devenaient dépendants des non catholiques, et donc ceux-ci avaient le pouvoir d'imposer des choix selon leurs intérêts séculiers, parfois incompatibles avec la foi catholique tandis que les évêques se trouvaient sans pouvoir hiérarchique dans leur service pastoral et sans pouvoir de gestion des biens temporels. De même, les relations avec le Saint-Siège perdaient leur sens et leur efficacité, le Vatican lui-même à cette époque n'ayant pas de statut juridique sur le plan international. Le Pape et les évêques devenaient pour l'État des citoyens privés, ce qui revient à refuser que le pouvoir sacerdotal soit reconnu comme donné par grâce, mais par négociation

d'intérêts humains. De façon pragmatique la situation fut maintenue hors normes jusqu'aux lendemains de la Première Guerre mondiale, l'Église hiérarchique trouvait alors dans sa pauvreté de moyens, sa liberté des nominations et son pouvoir de critique morale par rapport à l'évolution des sociétés.

Avec le concile Vatican II, par la Constitution

*Gaudium et Spes*, l'Église a délimité son terrain juridique et ses modes d'intervention, clerics et laïcs, dans le débat public :

« 74,3. De toute évidence, la communauté politique et l'autorité publique trouvent donc leur fondement dans la nature humaine et relèvent par là d'un ordre fixé par Dieu, encore que la détermination des régimes politiques, comme la désignation des dirigeants, soient laissées à la libre volonté des citoyens. [...]

74,5. Si l'autorité publique, débordant sa compétence, opprime les citoyens, que ceux-ci ne refusent pas ce qui est objectivement requis par le bien commun ; mais qu'il leur soit cependant permis de défendre leurs droits et ceux de leurs concitoyens contre les abus du pouvoir, en respectant les limites tracées par la loi naturelle et la loi évangélique. »

Nous devons rappeler ici le travail remarquable de Jacques Maritain dans *Humanisme intégral*, son livre de 1936 traitant des relations entre le temporel et le spirituel, il a inspiré la rédaction des textes conciliaires. L'Église « épiscopale » ne prétend plus au dernier mot sur le terrain politique. Elle se comporte avec liberté pour affirmer son message dans l'opinion publique et elle prend rang dans les dialogues multiples qui nourrissent les convictions spirituelles et sociales des hommes et des femmes de la nation. En ce sens, selon le langage évangélique, si juridiquement les frontières de l'autorité de l'État-César semblent circonscrites par la Constitution du pays français, la Nation et son histoire portent en exergue la mémoire de routes communes qui offrent à tous les habitants des repères pour la formation et l'action. Le spirituel et le temporel font route quotidienne ensemble.

Mais l'affirmation de Jésus sur l'origine transcendante du pouvoir demeurera essentielle quand l'évolution des hommes et des choses semble errer dans les incertitudes sur l'absolu des racines de son histoire.

*Aujourd'hui, l'Église « épiscopale » ne prétend plus au dernier mot sur le terrain politique. Elle se comporte avec liberté pour affirmer son message dans l'opinion publique et elle prend rang dans les dialogues multiples qui nourrissent les convictions spirituelles et sociales des hommes et des femmes de la nation*

# Religion et politique. Deux siècles d'histoire du catholicisme français

M. Christian Sorrel

Professeur d'histoire contemporaine, Université de Lyon



Christian Sorrel, intervention du 24 octobre 2018, Paris, CEF. Cliché A. Cassan.

Dieu et César... Religion et politique... Le thème choisi par l'AAEF pour ses journées d'études 2018 invite à revisiter une thématique centrale et classique de l'historiographie contemporaine de la France en y entrant par les crises. La crise noue et dénoue les conflits, elle éprouve et révèle les personnalités, elle déplace les enjeux, elle reconfigure la scène publique et modifie les institutions. De 1789 à 1958, les régimes politiques se succèdent, monarchies, empires, républiques. Tous sont confrontés à la « question religieuse », ligne de fracture majeure de la société française. L'Église catholique en constitue le point focal, parce qu'elle a été au cœur des ruptures matricielles de la

*De 1789 à 1958, les régimes politiques se succèdent, monarchies, empires, républiques. Tous sont confrontés à la « question religieuse »*

fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, parce qu'elle reste la confession majoritaire, parce qu'elle cristallise autour d'elle le débat de la modernité. Tour à tour conquérante et menacée, elle affirme et redéfinit son identité. Mais elle est affaiblie par les tensions internes et peine à se situer dans le nouvel espace politique libéral et démocratique, longtemps dominé par ses adversaires. Il ne faut pas perdre de vue ces données pour saisir la signification des crises étudiées au cours de ces deux journées dont chacune présente une configuration originale et fait rejouer dans le même temps les failles d'une histoire séculaire, pour prendre une métaphore géologique<sup>1</sup>.

## I. La question religieuse

La question religieuse, abordée sous l'angle des relations entre l'Église et l'État, ne date pas de 1789, et ce n'est pas sans raison que le rapport présenté par Aristide Briand au seuil du débat parlementaire de 1905 sur la Séparation inclut un parcours pluriséculaire en forme de récit fondateur d'une rupture inéluctable. Gallicanisme, régéralisme, juridictionnalisme, les systèmes élaborés par les juristes divisent et les options de la dernière décennie du XVIII<sup>e</sup> siècle font d'abord

figure de prolongements. Mais elles constituent aussi des nouveautés, qui procèdent d'une radicalisation liée au jansénisme et à la critique philosophique du christianisme puis au processus révolutionnaire lui-même. Elles renouvellent le questionnement sur la place de la religion dans la définition du lien social au moment où la souveraineté du peuple élimine le droit divin, où le citoyen remplace le sujet et se voit garantir par l'État, en tant qu'homme, des droits « naturels, inaliénables et sacrés » parmi lesquels la liberté de « ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi »<sup>2</sup>.

Trois étapes jalonnent la décennie 1790. Dans un premier temps, l'Assemblée constituante fait du

<sup>1</sup> L'ampleur de la bibliographie interdit tout inventaire dans le cadre de cet article et je me permets de renvoyer le lecteur à deux ouvrages en forme de bilan et de prospective : Benoît PELLISTRANDI (dir.), *L'Histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, 506 p. ; Bruno DUMONS, Christian SORREL (dir.), *Le Catholicisme en chantiers. France, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Rennes, PUR, 2013, 282 p.

<sup>2</sup> Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, 26 août 1789.

catholicisme une Église nationale par la Constitution civile du clergé (12 juillet 1790) qui pousse la logique gallicane à l'extrême, tout en respectant le pluralisme confessionnel. Le conflit qui en découle entre les constitutionnels et les réfractaires établit la question religieuse au cœur du processus politique radicalisé par les luttes partisans et les menaces européennes. Avec la chute de la monarchie et la naissance de la République, l'exécution du roi et les nécessités du « salut public », l'Église réfractaire, mais aussi l'Église nationale et les autres confessions deviennent des cibles. C'est le temps de la « défanatisation » violente de l'an II, baptisée « déchristianisation » par les historiens un siècle plus tard. Elle vise les personnes, les lieux, le temps. Elle recherche une sacralité alternative par des cultes civiques susceptibles de réunir les citoyens dans la ligne du *Contrat social* de Rousseau. Cette quête reste d'actualité dans la troisième période, amorcée par la fin de la Terreur et la suppression du budget des Cultes (18 septembre 1794) qui n'instaure pas une véritable séparation, même si les séparatistes de 1905 y ont vu une anticipation de leur projet. Le culte « libre » doit rester privé et ne peut être exercé que par des prêtres naguère assermentés. La législation répressive, jamais abolie, est susceptible d'être réactualisée au gré des combats politiques comme l'histoire tumultueuse du Directoire le montre, notamment sous la seconde Terreur qui suit le coup d'État du 4 septembre 1797. Au terme de la décennie, la question religieuse – philosophique, institutionnelle et politique – reste sans solution et hypothèque la stabilité du pays, déchiré par dix années de persécutions et de résistances.

C'est cette stabilité que vise Bonaparte après le coup d'État du 9 novembre 1799 en mettant en place le régime des « cultes reconnus » qui valide les principes de la liberté de conscience et de la liberté d'opinion proclamés en 1789, reconnaît le pluralisme religieux et établit la prééminence régulatrice de l'État. Le concordat fait de l'Église catholique « la religion de la grande majorité des citoyens » (15 juillet 1801), mais ses principales dispositions, notamment en matière financière, sont étendues aux luthériens et aux calvinistes puis aux juifs, tandis que l'État se dote d'une police des cultes tatillonne dans le cadre des articles organiques des cultes catholique et protestants (1802). Si la papauté refuse de reconnaître ces derniers et exprime une distance critique à l'égard des concessions concordataires imposées par les circonstances, le système résiste à l'épreuve du temps et des changements de régime.

Jamais le pluralisme n'est officiellement récusé, même si la faveur du pouvoir va au catholicisme. La charte constitutionnelle de 1814 affirme que « chacun professe sa religion avec une égale liberté et obtient pour son culte la même protection », tout en faisant du catholicisme la « religion de l'État ».

La charte révisée de 1830 supprime cette dernière clause, sans éliminer le principe du financement public des traitements des seuls ministres des cultes chrétiens, ce qui n'empêchera pas le développement concordataire du judaïsme sous la monarchie de Juillet. Avec la Seconde République, toute discrimination au profit du christianisme disparaît et le principe de l'extension des cultes reconnus est posé, sans être mis en œuvre. Le Second Empire est plus ambigu dans la manière dont il confirme les « grands principes proclamés en 1789 » et confie au Sénat la mission de s'opposer à toute loi contraire à la « liberté des cultes », mais aussi à la « religion », ce qui ouvre la porte à des interprétations larges. Le régime semble être le dernier, du reste, à entamer des poursuites pour délit de culte non reconnu au cours de la décennie 1850, celle de l'alliance étroite avec l'Église catholique, et la destitution d'Ernest Renan de sa chaire du Collège de France, après la publication en 1863 de la *Vie de Jésus*, marque les esprits. Quant aux lois constitutionnelles de 1875, compromis laborieux, elles n'évoquent la religion qu'au travers des prières publiques « adressées à Dieu dans les églises et dans les temples pour appeler son secours sur les travaux des assemblées »<sup>3</sup>. La pratique est proscrite dès 1884, alors que les républicains, enfin maîtres de la République depuis 1877-1879, commencent à mettre en œuvre leur projet de laïcisation de l'État et de la société. S'ils diffèrent encore la rupture du

*Jamais le pluralisme n'est officiellement récusé, même si la faveur du pouvoir va au catholicisme*

<sup>3</sup> Loi du 16 juillet 1875.

concordat pour garder un moyen de contrainte sur l'Église catholique, ils utilisent les ressources de l'Administration des cultes et de la jurisprudence pour entraver son action, ne serait-ce qu'en interrompant la hausse tendancielle du budget des cultes (17 millions de francs en 1813, 35 en 1829, 32 en 1835, 35 en 1845, 47 en 1859, 53 en 1878, 45 en 1891, 35 en 1904).

### *La révolution de 1830 revêt une forte dimension anticléricale après l'essai de retour à l'Ancien Régime*

Les affrontements, à vrai dire, n'ont pas cessé depuis 1799. Les héritiers des Lumières et de la Révolution restent actifs dans le premier tiers du siècle et la révolution de 1830 revêt une forte dimension anticléricale après l'essai de retour à

l'Ancien Régime symbolisé par le sacre de Charles X et la loi du sacrilège. Avec le milieu du siècle, une nouvelle génération militante émerge, influencée par le mouvement philosophique (Comte, Renouvier, Quinet ou encore Simon, Barni et Vacherot, trois disciples de Cousin), l'alliance politique entre le parti de l'ordre, l'Église catholique et le régime impérial et l'affirmation de l'intransigeance pontificale face au monde moderne. Si cette dernière n'est pas nouvelle comme l'attestent les condamnations des thèses révolutionnaires par Pie VI et Grégoire XVI, elle acquiert une résonance accrue dans le contexte de la victoire du parti ultramontain sur les épigones du gallicanisme qui se joue en France autour de 1850. En témoignent la virulence des réactions au *Syllabus* de 1864, ce catalogue des erreurs modernes qui dénonce l'usage dévoyé de la raison autonome et le caractère prédateur de l'État libéral en donnant une portée universelle à la riposte idéologique commandée par la question romaine et la disparition imminente du pouvoir temporel de Pie IX. Les tentatives des catholiques libéraux pour suggérer une interprétation acceptable dans la ligne de leur volonté de transaction – indemne de tout compromis doctrinal – avec la modernité issue de 1789 restent vaines, d'autant qu'ils sont déjà suspects et le deviennent encore plus quand ils jugent inopportune la définition dogmatique de l'infailibilité pontificale votée par le premier concile du Vatican en 1870.

À la radicalité catholique répond la radicalité anticléricale qui stigmatise les abus de pouvoir de l'Église dans la société et fait de la laïcité le cœur du combat républicain, même si ses tenants ne partagent pas les mêmes convictions philosophiques, du spiritualisme à l'athéisme, des loges

maçonniques aux sociétés de libre pensée. À l'intransigeance du verbe catholique incarnée par un Louis Veillot répond l'agressivité de la parole et de l'image anticléricales et antichrétiennes. Celle-ci se déploie dans un siècle où la violence physique liée à la religion est globalement en repli par rapport à la décennie révolutionnaire. Elle représente la contrepartie de la paix concordataire, qui place les cultes en liberté surveillée, et se nourrit de la politisation de la religion, identifiée à une opinion. Mais elle autorise aussi des moments paroxystiques qui portent atteinte aux personnes, comme les otages de la Commune de Paris en 1871, ou aux édifices, comme l'église Saint-Germain-l'Auxerrois en 1831. Avec la Troisième République, les incidents se multiplient dans l'espace public : cris contre le clergé, troubles lors des prédications et des processions, assaut contre les couvents en 1880 puis à partir de 1903. La lutte contre les congrégations, placées hors du champ concordataire, est le fer de lance de la politique anticléricale assumée par l'État au prix d'une exception légale frappant les religieux et d'une violence dans l'exécution qui scandalise une fraction des intellectuels dreyfusards, à l'exemple de Charles Péguy. La « guerre des deux France » atteint son apogée entre le printemps 1903 et l'été 1904 puis connaît un rebond dans l'affaire des inventaires qui suit, au début de 1906, le vote de la loi de séparation des Églises et de l'État. Si le nombre de morts et de blessés reste limité, les tumultes sont nombreux, suivis de poursuites judiciaires et accompagnés de démissions d'officiers et de fonctionnaires, convaincus de la violation de leur liberté de conscience par l'État républicain au même titre que les religieux contraints à l'exil pour rester fidèles à leur vocation.

La crise du début du XX<sup>e</sup> siècle conduit pourtant vite à l'exténuation de la violence religieuse dans l'espace public. Élaborée dans la tension, la loi de Séparation de 1905, complétée par les lois de 1907 et 1908 et servie par une jurisprudence libérale, renouvelle en fait le cadre de la pacification

concordataire en confirmant la liberté de conscience, en consacrant la liberté de culte et en excluant tout dispositif de combat contre les cultes, malgré le vœu d'une partie de la gauche parlementaire. La question religieuse ne disparaît pas pour autant, entretenue par les héritages mentaux, la vitalité du clivage droite-gauche et l'actualité des enjeux scolaires. Elle joue inévitablement un rôle dans les crises du premier XX<sup>e</sup> siècle, mais elle perd sa centralité après la Grande Guerre, le rapprochement consécutif entre la France et le Saint-Siège et l'échec de la tentative du Cartel des Gauches de renouer avec l'idéologie militante des années 1900. Après les protestants et les juifs, les catholiques se rallient peu à peu à la laïcité républicaine, identifiée à la neutralité de l'État et opposée au laïcisme malfaisant. La définition de la République comme « laïque » par les constitutions de 1946 et 1958 ne provoque donc pas de difficulté majeure, même si les réactions d'une fraction de la droite catholique antigauilliste inquiètent le pouvoir et l'épiscopat à la veille du référendum de septembre 1958 et illustrent les fractures du monde catholique confronté aux défis modernes et aux crises qui contribuent à sa reconfiguration.

## II. Divisions et mobilisations catholiques

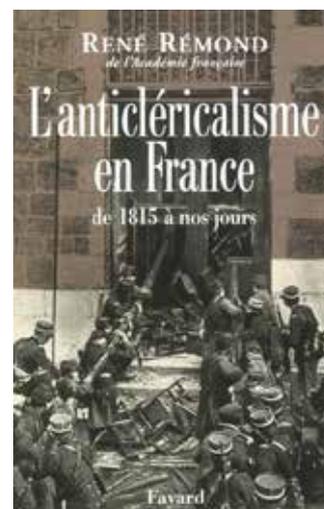
La question de la pluralité ou de l'unité de l'univers catholique fait pourtant débat parmi les chercheurs, historiens, sociologues et politistes. Si personne ne songe à nier l'évidence des divisions et des affrontements internes, tous ne s'accordent pas sur leur signification. Certains soulignent leur caractère structurel avec René Rémond ou Jean-Marie Donégani, qui insistent aussi sur leur amplification après le concile Vatican II. D'autres relativisent leur importance pour valoriser la cohérence catholique. C'est le cas de Guy Michelat et de Michel Simon qui font de la variable religieuse le soubassement d'un choix politique orienté vers la droite. C'est le cas également d'Émile Poulat qui récuse en revanche le clivage droite-gauche pour inscrire le catholicisme dans un schéma ternaire qui le place en tension avec le libéralisme et le socialisme et le ramène à une intransigeance tournée contre la modernité et à une visée intégraliste susceptible de justifier des tactiques divergentes en face d'elle. Sans prétendre trancher entre ces thèses et moins encore les concilier, il n'est pas inutile de les garder en mémoire en analysant le positionnement des catholiques dans les crises de la société française.

Le XIX<sup>e</sup> siècle est largement dominé par la question de l'État et de la nature du régime. Empire ? Monarchie ? République ? Chaque changement fait rejouer les fractures de 1789 et oblige l'Église catholique à se situer. Elle réagit en fonction de son évaluation du régime déchu, de ses souvenirs et de ses

attentes, ce qui explique par exemple l'accueil plutôt favorable de la République en 1848 puis le ralliement à l'Empire quatre ans plus tard. Mais elle ne constitue pas un monolithe et les évolutions du siècle creusent les écarts parmi les clercs, les notables et les pratiquants. Si la préférence pour la forme monarchique du pouvoir est durable, l'attachement à la légitimité dynastique est plus circonscrit. Avec l'intransigeance catholique, il structure les cultures « blanches » qui s'affirment de 1830 à 1880 dans une partie du clergé et des élites sociales, mais aussi des populations qui acceptent la dépendance du presbytère et du château, comme dans plusieurs régions de l'Ouest et du Midi. Le combat des zouaves au service du pontife-roi, victime des États modernes et des coalitions révolutionnaires, en est l'expression privilégiée entre 1860 et 1870. Mais la disparition des États pontificaux, l'échec de la restauration en France et la mort du comte de Chambord fragilisent ces cultures et favorisent leur réduction à l'intransigeance religieuse. À l'opposé, les catholiques du suffrage universel identifiés par Émile Littré sont porteurs d'un catholicisme « bleu » qui exprime un ralliement à la modernité républicaine, par conviction ou par situation, notamment au cœur de la Bretagne blanche ou à l'Est du pays comme en Franche-Comté et en Savoie. Ils se différencient nettement des catholiques libéraux, qui restent fidèles à la monarchie en majorité, mais dont l'audience décline avec l'affirmation de l'intransigeance à l'école du *Syllabus*.

Le rôle du Saint-Siège se révèle décisif pour le positionnement politique des catholiques français au cours de la séquence qui va des années 1890 aux années 1920 et

*Chaque changement fait rejouer les fractures de 1789 et oblige l'Église catholique à se situer*



scelle leur ralliement à la République par-delà les affrontements du début du XX<sup>e</sup> siècle. La première étape s'inscrit dans la stratégie de mobilisation politique et sociale des forces catholiques promue par Léon XIII en réponse à la perte du pouvoir temporel. Elle accroît les tensions, divise la mouvance intransigeante dont une partie associe désormais l'acceptation de la République, le projet contre-révolutionnaire et l'action sociale et favorise la naissance de démocraties cléricales où l'autorité du prêtre, converti en abbé démocrate, supprime celle du châtelain légitimiste, surtout dans l'Ouest. Au final, la démarche échoue face à la résistance de nombreux clercs et notables, au scepticisme de la gauche et à la relance de l'anticléricalisme dans le climat de l'affaire

### *La Première Guerre mondiale a facilité la réintégration des catholiques dans la nation dont ils pouvaient se sentir exclus à l'aube du siècle*

Dreyfus, sans oublier les inquiétudes de la hiérarchie devant les audaces de certains de ses partisans. Il faut attendre la fin de la décennie 1920 pour que le ralliement devienne une réalité sans que le Saint-Siège intervienne une seconde fois directement sur le sujet après une guerre qui a facilité la réintégration des catholiques dans la nation dont ils pouvaient se sentir exclus à l'aube du siècle. Mais la condamnation de l'Action française, décidée par Pie XI en 1926 et appliquée avec rudesse, élimine les obstacles posés par l'adhésion d'une partie des notables et des évêques au mouvement néo-monarchiste maurrassien apparu à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, malgré l'ambiguïté de son substrat philosophique et de sa conception de la

primauté du politique, prompt à instrumentaliser le catholicisme. La rupture imposée constitue un tournant qui libère le mouvement catholique d'une lourde hypothèque avec, en contrepoint, une forme de retrait du politique risquée face à la tentation totalitaire des années 1930 puis à la séduction du régime de Vichy<sup>4</sup>.

Sans être négligeable, la mobilisation des années 1890-1920 pâtit des clivages autour du régime. Ils rendent difficile la constitution d'un parti catholique qui susciterait la méfiance de l'électorat et serait voué à l'impuissance. Léon XIII l'interdit dès 1885 et préconise une alliance avec les « honnêtes gens » disposés à accepter l'aide des catholiques pour défendre la société et à appuyer leurs revendications légitimes. À partir de 1892, le débat oppose l'action sur le « terrain constitutionnel », qui

exclut *a priori* les royalistes, et l'action sur le « terrain religieux », qui les intègre au risque de contredire l'invitation au ralliement. À la veille de la guerre, Pie X s'oriente vers la seconde, mais sans trancher. En 1919 en revanche, Benoît XV confirme la validité des directives de Léon XIII dans le contexte du rapprochement diplomatique entre la France et le Saint-Siège. Ces hésitations gênent un parti comme l'Action libérale populaire, créé en 1901 par des ralliés qui évitent prudemment toute étiquette confessionnelle. Elles expliquent aussi la dualité des ligues féminines nées au même moment pour combattre la politique laïque, la Ligue des femmes françaises, de sensibilité royaliste, s'opposant à la Ligue patrio-

<sup>4</sup> La crise de l'Action française renouvelle les leçons de la condamnation du Sillon en 1910. Elle porte en germe les débats des années 1950 et 1960 sur les options « temporelles » des mouvements d'action catholique spécialisée mandatés par la hiérarchie.



Jules Catoire, député MRP et ministre sous la IV<sup>e</sup> République, fondateur en 1954, avec Noël Barrot, du groupe de spiritualité des parlementaires français. Cliché Archives diocésaines d'Arras, 5 Z 1 fonds Catoire.

tique des Françaises, de tendance ralliée. Au final, la stratégie de défense religieuse se révèle trop fragile pour peser dans la crise de 1905. Les efforts liés à la reconstruction des diocèses (congrès, ligues féminines, fédérations catholiques, associations de pères de famille) préparent cependant la mobilisation de masse de 1925 contre le Cartel des Gauches, qui bénéficie aussi du climat d'après-guerre. Pour la première fois, les catholiques font reculer le pouvoir anticlérical en jouant la rue contre l'urne sous la direction de la Fédération nationale catholique. Celle-ci se présente comme un groupement civique, non comme un parti politique, même si elle sert de fait les intérêts des forces conservatrices, alors que le Parti démocrate populaire, de sensibilité démocrate

*La période de la Libération approfondit leur intégration, en y associant le nouvel électorat féminin*

chrétienne, reste fragile. Les catholiques entrent ainsi définitivement dans la République, malgré les résistances à la condamnation de l'Action française, l'attrait des ligues puis l'adhésion au maréchal Pétain. La période de la Libération approfondit leur intégration, en y associant le nouvel électorat féminin, dans le sillage des catholiques résistants et du Mouvement républicain populaire qui marginalise la vieille droite compromise dans le régime de Vichy et retient pour l'heure la majorité des votes confessionnels, tout en recrutant au-delà. Pour la première fois depuis

la décennie 1870, des catholiques identifiés comme tels accèdent au pouvoir, en premier lieu le général de Gaulle. Les recompositions partisans des années 1940-1960 favorisent ensuite le pluralisme. Il joue d'abord au sein des droites et des centres (droite classique, gaullisme, démocratie chrétienne), qui se définissent de moins en moins par la variable religieuse, malgré l'aspect fédérateur de la question scolaire. Mais il s'étend aussi, sur les marges, vers la gauche laïque, à la faveur du mendésisme et des options sociales d'une partie des militants de l'action catholique acquis à la stratégie ouvriériste. L'épiscopat s'accommode de cette réalité dès les années 1950 avant de l'officialiser dans le cadre du rapport confié en 1972 à M<sup>gr</sup> Matagrin, qui fonde en doctrine le pluralisme des choix politiques, pourvu qu'ils ne soient pas en contradiction avec la foi chrétienne, ce qui vaut condamnation du marxisme. À l'heure des changements induits par le concile Vatican II, de la contestation des institutions chrétiennes et de la survalorisation des idéologies qui suit la crise de Mai 68, la hiérarchie se réserve dans le même temps un espace de liberté pour exercer des instances critiques face au pouvoir, quels que soient ses détenteurs. Les enjeux sociaux et sociétaux supplantent la question du régime, longtemps essentielle, sans épuiser le dossier de l'école, réactualisé entre 1981 et 1984, ou le débat sur la laïcité, apaisé depuis les années 1930 mais relancé à la fin du XX<sup>e</sup> siècle par la recomposition du paysage religieux français.

# L'Église catholique de France face à la Révolution.

## Genèse et étapes d'une crise politico-religieuse<sup>1</sup>

M. Paul Chopelin  
Université Jean Moulin Lyon 3, LARHRA



M. Paul Chopelin, intervention du 24 octobre 2018, Paris, CEF. Cliché A. Cassan.

L'histoire de l'Église de France pendant la Révolution a connu de profonds renouvellements au cours des cinquante dernières années, permettant de redessiner les contours d'une crise religieuse majeure, étroitement liée à la crise politique, dont elle est à la fois cause et conséquence. La prise en compte du contexte international, des respirations régionales et de la complexité des trajectoires politiques individuelles dans ce que l'on commence à appeler, encore très timidement il est vrai, une guerre civile, a conduit à nuancer bien des jugements hérités de l'historiographie du XIX<sup>e</sup> siècle.

### I. Avant 1789 : une Église en crise dans une monarchie en crise

En révoquant l'édit de Nantes (1685), Louis XIV a imposé l'unité de foi dans le royaume et a rétabli le monopole spirituel de l'Église catholique. En position de force, celle-ci se divise cependant autour de la question janséniste. Les évêques français jouent chacun leur propre partition, entre romains et gallicans, philojansénistes et antijansénistes, démocrates et hiérarchistes. Le pouvoir civil s'en mêle, d'abord par l'intermédiaire du parlement de Paris, acquis à la cause janséniste, qui défend juridiquement les prêtres contestataires contre leur hiérarchie. Le roi intervient à son tour, pour imposer la paix dans l'Église gallicane dont il est, depuis le concordat de Bologne de 1516, le protecteur et le chef temporel. Il se heurte pour l'occasion aux prétentions institutionnelles d'un parlement, qui entend représenter la nation. Du religieux,

le conflit glisse vers le politique. L'Église gallicane devient l'otage des dysfonctionnements de l'État monarchique. La question financière se mêle à l'affaire. Pour accroître ses revenus, le roi lorgne sur les richesses de l'Église, qu'il entend faire participer davantage à l'effort fiscal qu'il exige de ses sujets. Le clergé verse une contribution, le don gratuit, mais voit ses privilèges fiscaux régulièrement menacés.

*Du religieux, le conflit glisse vers le politique. L'Église gallicane devient l'otage des dysfonctionnements de l'État monarchique*

C'est l'époque d'une mutation des sensibilités religieuses. La foi s'intériorise et l'exubérance de la piété baroque est critiquée par une partie des élites, tant laïques, qu'ecclésiastiques. Le développement du rationalisme scientifique modifie également la perception du rôle de la religion dans la société : le progrès technique doit contribuer à la réalisation du bonheur ici-bas, prélude au bonheur céleste. Dans le projet des Lumières, le clergé doit avoir une utilité sociale, en plaçant son ministère au service du plus grand nombre. Le vicaire savoyard de Rousseau devient ainsi le nouvel archétype du bon prêtre. Les élites éclairées critiquent le mauvais clergé, le clergé « parasite », qui n'apporterait aucune contribution concrète au bien commun. Le clergé régulier est particulièrement visé : l'immoralité des cloîtres devient un

<sup>1</sup> Orientations bibliographiques : Nigel ASTON, *Christianity and Revolutionary Europe (c. 1750-1830)*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003. Jacques-Olivier BOUDON, *Napoléon et les cultes. Les religions en Europe à l'aube du XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Fayard, 2002. Caroline CHOPÉLIN, Paul CHOPÉLIN, *L'obscurantisme et les Lumières. Itinéraire de l'abbé Grégoire, évêque révolutionnaire*, Paris, Vendémiaire, 2013. Paul CHOPÉLIN (dir.), *Gouverner une Église en Révolution. Histoire et mémoires de l'épiscopat constitutionnel*, Lyon, LARHRA, Chrétiens et Sociétés, Mémoires et documents (n° 31), 2017. Bernard PLONGERON (dir.), *Histoire du christianisme. Tome 10. Les défis de la modernité (1750-1840)*, Paris, Desclée, 1997.

*topos* de l'imaginaire social des Lumières. En 1766, Louis XV institue une Commission des réguliers chargée de réformer l'ordre monastique en France par l'élimination des communautés tombées en « décadence ». Lorsque la Commission cesse ses activités en 1780, plus de 400 couvents ont été supprimés et neuf congrégations ont été éteintes. De semblables mesures sont prises au même moment dans les États habsbourgeois d'Europe centrale (le « josphisme »). Aux yeux de l'État, l'Église doit répondre aux besoins spirituels des populations en exerçant un service public du culte.

Le monopole spirituel de l'Église catholique est remis en cause par la persistance d'un culte protestant clandestin. Les mesures répressives mises en œuvre localement sont inefficaces. Provoquant une véritable prise de conscience au sein de l'élite éclairée, les affaires Calas (1762-1765) et Sirven (1771) ouvrent la voie à la reconnaissance officielle d'une société française pluriconfessionnelle. L'Église catholique se divise entre partisans et adversaires de la tolérance religieuse. Dans plusieurs provinces, le culte protestant, officiellement interdit, est officieusement autorisé à condition qu'il se fasse discret, tandis que les mesures répressives à l'encontre des prédicateurs cessent peu à peu

*Lorsque survient la Révolution de 1789, l'Église de France est profondément divisée et déstabilisée par plusieurs décennies de controverses religieuses*

d'être appliquées. En 1787, tenant compte de la réalité de la situation, un édit royal accorde un état-civil aux protestants. L'État reconnaît officiellement la pluriconfessionnalité de la société française. Cette mesure ouvre la voie à une prochaine autorisation du culte protestant. Si la plupart des évêques saluent la mesure, des pamphlétaires catholiques intransigeants y voient les prémices d'une remise en cause de la reli-

gion d'État. En face, des libellistes réformateurs dénoncent l'esprit « ligueur » des « intolérants », prêts à plonger le pays dans de nouvelles guerres de religion. Les positions des uns et des autres se radicalisent. Dans plusieurs villes, des réseaux de sociétés secrètes catholiques s'organisent, sur le modèle de la Compagnie du Saint-Sacrement, pour faire front contre « l'incrédulité », en partant à la reconquête des âmes. Lorsque survient la Révolution de 1789, l'Église de France est profondément divisée et déstabilisée par plusieurs décennies de controverses religieuses.

## II. Adhésions et résistances à la régénération révolutionnaire de l'Église gallicane (1789-1792)

Dans la plupart des diocèses français, les réunions préparatoires aux États généraux soulignent le profond clivage existant entre le haut et le bas clergé. Toute une nouvelle génération de curés, menée par des porte-parole tels qu'Henri Reymond dans le Dauphiné ou Henri Grégoire en Lorraine, est bien décidée à faire entendre sa voix et à réclamer une réforme du gouvernement de l'Église, vers davantage de collégialité et une meilleure utilisation des ressources paroissiales. Ces curés jouent un rôle décisif dans le processus politique qui, en juin 1789, aboutit à la disparition de la monarchie absolue. L'Église gallicane soutient unanimement le changement politique, du moins en façade. L'abolition des privilèges dans la nuit du 4 août met fin aux exemptions fiscales dont bénéficiait le clergé, tandis que la Déclaration des droits de l'homme du 26 août établit la liberté religieuse. L'article 10 stipule que « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public ». La tolérance religieuse devient ainsi un principe constitutionnel, mais la formulation choisie est volontairement ambiguë, afin de satisfaire à la fois les partisans d'une liberté de culte mettant toutes les confessions sur un pied d'égalité et les évêques députés, favorables à une prééminence du catholicisme qui serait, de leur point de vue, constitutif de l'ordre public. Les catholiques intransigeants y voient quant à eux une attaque délibérée contre l'autorité spirituelle de l'Église et entrent en résistance contre le régime politique issu de la révolution de juin 1789 : c'est l'acte de naissance de la contre-révolution catholique.

Les tensions s'aggravent encore en raison de la décision de l'Assemblée nationale de prendre pos-

session des biens de l'Église, dont elle ne serait que l'usufruitière, afin de les « rendre » à la Nation. L'objectif avoué est de s'en servir pour éponger les lourdes dettes de l'État. Un décret du 2 novembre 1789 nationalise toutes les propriétés ecclésiastiques. Les terres et les bâtiments non nécessaires à l'exercice du culte sont progressivement vendus aux enchères. La valeur de ces biens sert de garantie à l'émission de bons du trésor, qui se transforment peu à peu en papier monnaie : les assignats. Sans biens en propre, les prêtres catholiques reçoivent désormais un traitement de l'État et deviennent des fonctionnaires publics.

Les députés s'attaquent ensuite au clergé régulier, au nom du service public du culte : il n'appartient pas à l'État de financer la vie contemplative. Par conséquent, le 13 janvier 1790, l'Assemblée nationale supprime les vœux monastiques. Les religieux sont autorisés à sortir des couvents et à rejoindre la société civile. Les autorités pensaient que les sorties seraient massives. Bien au contraire, une majorité de religieux, surtout les femmes, décident de poursuivre la vie commune, aussi bien pour des raisons spirituelles que pour des raisons matérielles. Des communautés se reconstituent ainsi dans le cadre privé, hors de tout contrôle étatique.

Le clergé catholique étant désormais salarié par l'État, l'Assemblée nationale entreprend, de son propre chef, en tant qu'employeur, de réorganiser l'Église de France, sans consulter la hiérarchie ecclésiastique. Par ailleurs, désireuse de garantir la liberté de culte et de conscience, elle se refuse à conférer au catholicisme le statut de religion d'État (13 avril 1790). Les évêques députés dénoncent cette décision et diffusent dans le public une déclaration de protestation. Un bras de fer s'engage entre l'épiscopat et la majorité « patriote » de l'Assemblée nationale. À cette occasion, des affrontements violents opposent protestants et catholiques dans le Midi, faisant plusieurs centaines de morts. C'est dans ce climat particulièrement tendu qu'est votée, le 12 juillet 1790, la constitution civile du clergé, qui réorganise l'Église catholique de fond en comble. Désormais, les limites des diocèses sont calquées sur celles des départements, tandis que les évêques et les curés, fonctionnaires publics, sont élus par les citoyens. En dépit des mises en garde du pape, Louis XVI accepte le décret le 24 août. À l'exception de trois d'entre eux, tous les évêques refusent d'appliquer la réforme ou essaient d'obtenir des aménagements.

Sur les conseils de Mirabeau, l'Assemblée nationale est bien décidée à passer en force. Le 27 novembre 1790, elle oblige les curés et les évêques à prêter serment à la future constitution, sous peine de destitution. Après maintes hésitations, le roi accorde également sa sanction à ce décret. Le clergé se divise entre ceux qui acceptent le serment, les constitutionnels – ou assermentés –, et ceux qui le refusent, les réfractaires – ou insermentés –, mais les positions ne sont pas toujours bien tranchées. Soucieux d'apporter leur soutien à la Révolution, tout en défendant les institutions de l'Église, certains curés essaient de prêter un serment assorti de réserves sur le plan spirituel. Loin de chercher un accommodement, l'Assemblée nationale entend clore toute discussion en astreignant les prêtres à prêter un serment « pur et simple » (4 janvier 1791). Longtemps silencieux pour ne pas envenimer la situation, le pape Pie VI condamne la constitution civile du clergé, par les brefs *Quod Aliquantum* et *Caritas* (10 mars et 13 avril 1791). Pendant que les autorités font procéder à l'élection de nouveaux évêques, la prise de position pontificale conduit de plus en plus de catholiques à rejoindre les rangs de l'Église réfractaire, qui devient majoritaire dans l'Ouest, le Massif central, le Sud-Ouest, la Franche-Comté et l'Alsace. La France est coupée en deux. Obligée légalement d'accorder la liberté de conscience à ses opposants, l'Assemblée nationale vote, le 7 mai 1791, un décret autorisant les fidèles de l'Église réfractaire à exercer librement leur culte, dans des chapelles privées, sous réserve de ne pas provoquer de trouble à l'ordre public.

*Soucieux d'apporter leur soutien à la Révolution, tout en défendant les institutions de l'Église, certains curés essaient de prêter un serment assorti de réserves sur le plan spirituel*

### III. L'Église, la guerre et la sacralisation de la loi civile (1792-1799)

L'Assemblée législative, qui prend la suite de la Constituante, ne parvient pas à rétablir la paix religieuse en France. Des rapports alarmants proviennent de l'Ouest, où l'attachement des populations à l'Église réfractaire se traduit par une méfiance généralisée à l'égard des nouvelles autorités politiques. Des mesures coercitives sont prises contre les prêtres réfractaires, mais Louis XVI leur oppose systématiquement son *veto*. La crise religieuse nourrit la crise politique. Le coup d'État du 10 août 1792, qui conduit à la destitution de Louis XVI, donne le signal de la proscription du clergé réfractaire. Par deux décrets des 14 et 26 août, les prêtres catholiques sont astreints à un serment de fidélité à la nation, afin de « maintenir l'égalité et la liberté ». Ceux qui refusent ce serment ou qui sont accusés de trouble à l'ordre public doivent quitter le territoire français, sous peine de déportation en Guyane. Dans un pays menacé d'invasion – la guerre a été déclarée à la Prusse et à l'Autriche –, les prêtres réfractaires sont considérés comme une cinquième colonne, au service des puissances étrangères. Cette peur, infondée, se répand néanmoins dans les milieux patriotes. Au début du mois de septembre 1792, plus de 200 prêtres réfractaires, soupçonnés d'être des conspirateurs, sont massacrés par des militants révolutionnaires à Paris et dans plusieurs villes de province.

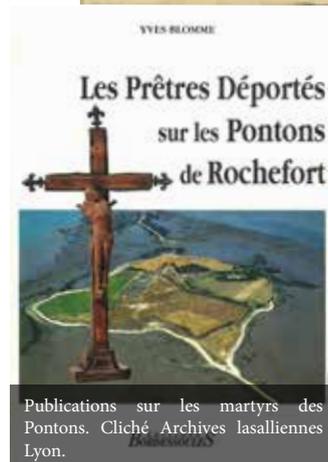
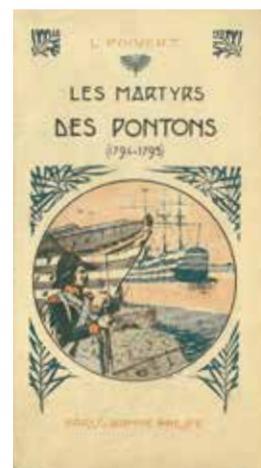
Une étape décisive vers la séparation de l'Église et de l'État est franchie avec le vote, le 20 septembre 1792, d'un décret réformant l'état-civil. Les naissances, mariages et décès sont désormais considérés comme des actes purement civils, dûment constatés par les municipalités. Le divorce est par conséquent légalement autorisé, en tant que rupture d'un contrat civil. Les registres paroissiaux n'ont désormais plus aucune valeur légale. La Convention sacralise la loi, émanation du peuple souverain et de son droit naturel, qui devient une nouvelle référence morale séculière, commune à tous les citoyens, en lieu et place du christianisme, confiné à la sphère privée. L'exécution de Louis XVI, le ci-devant roi très chrétien, le 21 janvier 1793, fonde cette substitution de sacralité politique.

Avec l'entrée en guerre de l'Angleterre et de l'Espagne, les soulèvements royalistes de l'Ouest et du Midi, la Convention prend des mesures plus drastiques à l'égard des prêtres réfractaires (mars-

octobre 1793). Ceux-ci sont mis hors-la-loi : arrêtés et reconnus comme tels par un tribunal, ils n'ont pas droit à un procès et doivent être exécutés dans les 24 heures. Quiconque leur apporterait de l'aide, soit en les hébergeant soit en les aidant à dissimuler leur identité, est passible de la peine de mort. La répression s'étend progressivement à toute personne suspectée de propager le « fanatisme », une pratique religieuse jugée déraisonnable et source de division du corps social, au moment où l'effort de guerre nécessite l'union nationale. Les historiens estiment que plus de 1 000 prêtres et environ 200 religieuses sont fusillés ou guillotins dans le cadre du régime d'exception de l'an II. Il faut ajouter à ces deux chiffres les 500 prêtres morts de malnutrition ou du typhus dans les pontons de Rochefort. Ces exécutions massives alimentent les martyrologes de l'Église réfractaire, qui renforce ainsi son autorité morale. Contrainte à une existence clandestine, elle se présente comme une Église régénérée par la persécution, revenue au temps des catacombes, où les laïcs, hommes et femmes, jouent un rôle central dans la transmission de la foi. Signalons également que plusieurs centaines de prêtres constitutionnels montent sur l'échafaud à la même époque, essentiellement pour des motifs politiques.

La fin de l'année 1793 est marquée par des violences anticléricales organisées, sous couvert de lutte contre le « fanatisme », dans plusieurs localités à l'initiative des autorités municipales et de certains militants révolutionnaires : des prêtres sont contraints d'abdiquer sous la menace, des églises sont fermées et des objets du culte sont détruits en place publique. Plusieurs voix, dont celles de Grégoire et de Robespierre, s'élèvent à la Convention pour dénoncer ces empiètements à la liberté de culte. Robespierre cherche à rétablir la paix religieuse

*La Convention sacralise la loi, émanation du peuple souverain et de son droit naturel, qui devient une nouvelle référence morale séculière, commune à tous les citoyens, en lieu et place du christianisme, confiné à la sphère privée*



Publications sur les martyrs des Pontons. Cliché Archives lasalliennes Lyon.

en établissant un déisme d'État et en stigmatisant l'athéisme, perçu comme une croyance antisociale. Sur ses recommandations, un décret est voté le 7 mai 1794 (18 floréal an II) afin d'affirmer que « le peuple français reconnaît l'Être suprême et l'immortalité de l'âme ». Une fête nationale de l'Être suprême est célébrée dans toutes les communes de France le 8 juin suivant, mais les sanglantes luttes de pouvoir au sein de la Convention, qui conduisent à l'exécution de Robespierre et de ses amis, discréditent ce projet pacificateur.

*Si la religion est devenue une affaire purement privée, les autorités civiles veillent au respect de l'ordre public et à l'obéissance aux lois*

Le 18 septembre 1794, un décret met fin au salariat des prêtres constitutionnels : l'Église et l'État sont désormais officiellement séparés en France. La neutralité religieuse de l'État est d'ailleurs proclamée le 21 février. Si la religion est devenue une affaire purement privée, les autorités civiles veillent au respect de l'ordre public et à l'obéissance aux lois. Les « ministres du culte » doivent publiquement promettre soumission à la République (30 mai 1795), avant de devoir prêter un serment « de soumission et d'obéissance aux lois de la République » (29 septembre 1795).

Les prêtres réfractaires qui refusent de se soumettre restent proscrits. Henri Grégoire et les survivants de l'épiscopat constitutionnel reconstituent de leur côté une Église républicaine, reposant sur une gouvernance collégiale : outre des synodes diocésains et des conciles métropolitains, deux conciles nationaux sont organisés en 1797 et en 1801. Après le coup d'État du 18 fructidor an V (4 septembre 1797), une loi est votée imposant un serment de « haine à la royauté » à tous les ministres du culte. Des condamnations à mort ou à la déportation sont prononcées par les tribunaux à l'encontre de certains prêtres réfractaires. Loin de chercher un accommodement avec Rome, le Directoire s'engage dans un véritable bras de fer avec le pape, accusé de soutenir le camp contre-révolutionnaire. En février 1798, l'armée française envahit l'État pontifical et occupe Rome. Pie VI est placé en résidence surveillée en Toscane. Devenu otage du Directoire, il est transféré en France lors de l'offensive austro-russe du printemps 1799. Il meurt en captivité à Valence le 29 août suivant,

auréolé de la réputation de « pape martyr » auprès des catholiques. Cet événement ravive les tensions religieuses dans un pays politiquement plus divisé que jamais.

## Conclusion. Le trompe-l'œil de la pacification napoléonienne

Arrivé au pouvoir après le coup d'État du 18 brumaire an VIII, Napoléon Bonaparte fait de la pacification religieuse de la France l'une de ses priorités. Les prêtres réfractaires ne sont plus poursuivis et, le 15 juillet 1801, un concordat est signé entre Rome et la République française. Reprenant un certain nombre d'éléments de la constitution civile du clergé, cet accord place le clergé catholique sous le contrôle de l'État : les évêques et les curés sont salariés par l'État et nommés par les autorités (Premier Consul pour les évêques, préfets pour les curés). Des articles organiques régissent le culte protestant selon les mêmes principes. Avec plus ou moins de difficultés, le clergé est réunifié dans tous les départements. Une poignée d'opposants continue de pratiquer le culte clandestin et forme ce qu'on appelle la « Petite Église », dans l'Ouest, la Normandie, le Lyonnais et le Midi.

Contrairement à ce qui est souvent avancé, le concordat de 1801 ne résout pas sur le fond les conflits religieux hérités de la Révolution. Il s'agit d'une pacification imposée par la force, dans le cadre d'un véritable régime policier. Les images peintes ou gravées présentant le Premier Consul en pacificateur religieux doivent être prises pour ce qu'elles sont : des images de propagande, qui ne reflètent pas vraiment la réalité. Les opposants sont réduits au silence par l'exil ou par la prison. À partir de 1808, un nouveau conflit éclate avec le pape, qui refuse d'être un pion de l'empereur sur l'échiquier européen. Pie VII est placé en résidence surveillée à Savone, avant d'être conduit en captivité en France, où il reste jusqu'à l'abdication de Napoléon en 1814. Les réseaux de l'Église réfractaire sont réactivés et engagent la lutte clandestine contre le régime impérial. De nombreux prêtres sont arrêtés et mis en prison sur décision administrative. La question religieuse divise à nouveau les Français, entre ceux qui choisissent prioritairement la fidélité au régime et ceux qui font passer leur conscience religieuse avant leur obéissance au chef de l'État. Comme l'ont montré des études récentes, il faut attendre la Restauration et la politique pacificatrice de Louis XVIII pour que les conflits religieux hérités de la Révolution trouvent leur résolution, dans un cadre juridique qui satisfait le plus grand nombre.

# Les catholiques français face aux crises politiques de la mi-XIX<sup>e</sup> siècle (1848-1851)

M. Luca Sandoni

Docteur en histoire

Ancien élève de l'École normale supérieure de Pise (Italie)

## I. Deux révolutions

Dimanche 27 février 1848. Au lendemain de la proclamation de la République, le journal catholique parisien *L'Univers* ouvre son numéro par ces mots de Louis Veuillot :

« Dieu parle par la voix des évènements. La Révolution de 1848 est une notification de la Providence. À la facilité avec laquelle ces grandes choses s'accomplissent, et lorsque l'on considère combien, au fond, la volonté des hommes y a peu contribué, il faut reconnaître que les temps étaient venus. »<sup>1</sup>

Jeudi 18 décembre 1851. Deux semaines après le coup d'État de Louis-Napoléon Bonaparte, *L'Univers* publie une lettre de l'abbé Philippe Gerbet, vicaire général d'Amiens et futur évêque de Perpignan, qui évoque clairement « les coups d'État de Dieu qui se cachent dans les coups d'État de l'homme ». Et Veuillot de commenter :

« Il est trop démontré aujourd'hui que l'acte du 2 décembre fut moins un coup d'État qu'une mesure de salut public, impérieusement exigée par l'imminence des périls où le pays était fatalement engagé [...] Voilà le sens de cette révolution, la plus étrange peut-être, mais en même temps la plus logique de notre histoire. »<sup>2</sup>

Février 1848 et décembre 1851 : deux « révolutions » analogues mais contraires, aux yeux de Veuillot, et entre les deux une « parenthèse » politique, la Deuxième République, que les catholiques français ont appuyé en masse à son avènement et

ont abandonné en masse à sa chute. Ce brusque revirement, qui n'a pas manqué d'étonner (ou d'indigner) les contemporains, continue d'interroger les historiens : quelles en ont été les causes ? La République de 1848 a-t-elle si profondément déçu les espérances des catholiques ? Et par ailleurs, qu'est-ce que le coup d'État leur a laissé prévoir de bon ? Pour essayer de répondre à ces questions, je me propose d'analyser ici la façon dont les catholiques français ont vécu les deux crises politiques de la mi-XIX<sup>e</sup> siècle et en particulier leur attitude face aux dynamiques du régime démocratique.

## II. La crise de 1848<sup>3</sup>

En février 1848 les catholiques se trouvent dans des conditions tout à fait différentes de celles de juillet 1830. L'Église était alors solidaire de la monarchie, dont elle recevait privilèges et protection, et les ecclésiastiques subissaient pour cela les haines populaires : pendant et après la révolution de Juillet, les prêtres doivent se cacher dans les grandes villes et plusieurs édifices religieux sont mis à sac, à Paris et ailleurs. En février 1848, au contraire, les catholiques se présentent comme une force d'opposition. En effet, la

monarchie de Juillet a contribué à démanteler la vieille alliance du trône et de l'autel et la Charte de 1830 ne reconnaît plus le catholicisme comme religion d'État. Pour leur part, l'épiscopat et le clergé français, restés largement fidèles aux Bourbons, n'aiment pas la nouvelle dynastie et sont considérés suspects par le gouvernement. Si les tensions d'après 1830 s'apaisent avec le temps, l'Église ne s'intègre pas pour autant au nouveau régime. Au cours des années 1840 se développe en effet un

*La monarchie de Juillet a contribué à démanteler la vieille alliance du trône et de l'autel et la Charte de 1830 ne reconnaît plus le catholicisme comme religion d'État*

<sup>1</sup> *L'Univers*, 26 février 1848, p. 1.

<sup>2</sup> *L'Univers*, 18 décembre 1851, p. 1.

<sup>3</sup> Voir à ce sujet : J. LEFLON, *L'Église de France et la Révolution de 1848*, Paris, 1948, et P. CHRISTOPHE, *L'Église de France dans la révolution de 1848*, Paris, 1998.

mouvement catholique, largement appuyé par les évêques, qui réclame, au nom du droit commun, la pleine reconnaissance des libertés promises par la Charte, en premier lieu la liberté d'enseignement<sup>4</sup>.



« Défense d'une barricade, 24 février 1848 », *L'illustration, journal universel*, n° 262, vol. XI, samedi 4 mars 1848, p. 8. Cliché Archives lasalliennes Lyon.

C'est donc avec cette attitude contestataire que les catholiques arrivent au rendez-vous de 1848, et les conséquences ne tardent pas à se manifester. La révolution éclate à Paris le 22 février, la garde nationale sympathise avec les insurgés, le cabinet Guizot démissionne, enfin Louis-Philippe abdique le 24, et la République est proclamée le jour suivant. Pour la deuxième fois, en moins de vingt ans, un régime jusqu'alors solide s'écroule en quelques jours. Et tandis que tout cela arrive, pas un prêtre n'est molesté, pas un lieu de culte n'est violé. Se

passent, au contraire, des petits événements qui témoignent du respect populaire à l'égard de la religion catholique et de ses ministres<sup>5</sup>. L'épiscopat, après quelques hésitations, s'empresse de donner son concours au nouveau régime, prêchant publiquement, par mandements et lettres pastorales, l'obéissance à la République. Bien que plutôt compréhensible<sup>6</sup>, cette adhésion massive des évêques n'en est pas moins un véritable événement : pour la première fois dans son histoire, l'Église de France bénit une révolution, c'est-à-dire une insurrection

*Pour la première fois dans son histoire, l'Église de France bénit une révolution, c'est-à-dire une insurrection contre l'autorité légitime, qui abat une monarchie et installe une démocratie*

passible<sup>6</sup>, cette adhésion massive des évêques n'en est pas moins un véritable événement : pour la première fois dans son histoire, l'Église de France bénit une révolution, c'est-à-dire une insurrection

<sup>4</sup> Sur cette lutte, voir : S. MILBACH, *Les Chaires ennemies. L'Église, l'État et la liberté d'enseignement secondaire dans la France des notables (1830-1850)*, Paris, 2015.

<sup>5</sup> Voir par ex. : J. LEFLON, *op. cit.*, p. 14-17.

<sup>6</sup> Selon une tradition bien ancrée dans la mentalité du clergé, en effet, c'est aux hommes d'Église que revient le devoir de confirmer, par la sanction religieuse, tout pouvoir constitué.

contre l'autorité légitime, qui abat une monarchie et installe une démocratie. Certes, cette adhésion est favorisée par des circonstances générales et conjoncturelles – *in primis* par l'attitude ambiguë que Pie IX entretient depuis deux ans à l'égard des mouvements nationaux-libéraux<sup>7</sup> –, mais le contexte ne suffit pas pour expliquer l'empressement, voire l'enthousiasme, avec lequel tant de catholiques et d'ecclésiastiques saluent la nouvelle République. Le point capital est que le régime républicain leur paraît, à ce moment-là, celui qui peut le mieux réaliser leurs projets pour l'avenir<sup>8</sup>.

### III. La Deuxième République à l'œuvre : un bilan

Les *desiderata* catholiques en 1848 peuvent se résumer en quatre points principaux : la République doit avant tout restaurer et maintenir l'ordre et la paix sociale ; elle doit garantir ces libertés (dans l'enseignement, la presse, la charité, les associations) pour lesquelles les catholiques ont lutté sous la monarchie de Juillet ; elle doit concéder à l'Église de France une plus large liberté, réformant la législation concordataire et même abolissant les Articles organiques ; enfin elle doit protéger les droits temporels du Saint-Siège, surtout après la crise de novembre 1848 et la fuite de Pie IX à Gaète.

Pour évaluer dans quelle mesure ce programme a été pris en compte et réalisé par les gouvernements républicains, je passerai rapidement en revue la politique ecclésiastique, et plus généralement religieuse, de la Deuxième République.

Partons d'abord du cadre juridique, c'est-à-dire de la constitution, approuvée le 4 novembre 1848. Si elle raye toute référence explicite au catholicisme, qui n'est plus évoqué ni comme religion d'État, ni comme religion « professée par la majorité des Français » – c'était la formule de l'art. 6 de la Charte de 1830 –, elle assure néanmoins aux citoyens (art. 7) le droit de « professe[r] librement [leur] religion » et garantit à tous les cultes « une égale protection » et « un traitement d'État », ce qui implique une reconnaissance de la valeur sociale et publique du fait religieux. La constitution reconnaît aussi « le droit de s'associer, de s'assembler paisiblement et sans armes, de pétitionner, de manifester [ses] pensées par la voie de la presse ou autrement » (art. 8). Quant à la liberté

<sup>7</sup> Sur laquelle voir : I. VECA, *Il mito di Pio IX. Storia di un papa liberale e nazionale*, Rome, 2018.

<sup>8</sup> Voir à ce propos : M.-P. DOUGHERTY, « The Parisian Catholic Press and the February 1848 Revolution », dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 100, 2005, p. 83-123, spéc. p. 99-119.

*La loi ôte beaucoup d'entraves qui limitaient la création et la tenue des écoles « libres », et laisse libre champ à l'engagement des congrégations religieuses, les jésuites en tête, dans le domaine scolaire*

d'enseignement, la nouvelle loi fondamentale affirme que « l'enseignement est libre », mais précise qu'il « s'exerce selon les conditions de capacité et de moralité déterminées par les lois, et sous la surveillance de l'État » (art. 9). La question doit donc être réglée par une loi ordinaire, ce qui arrive en effet en mars 1850, avec l'approbation de la Loi Falloux (d'après le ministre de l'Instruction publique et des cultes, le catholique légitimiste Alfred de Falloux). Il s'agit d'une solution de compromis : la loi n'abolit pas le monopole de l'Université d'État, mais elle accepte néanmoins bon nombre des requêtes avancées par le mouvement catholique dans les années précédentes et fait une

large place aux représentants des cultes reconnus dans le Conseil supérieur de l'Instruction publique et dans les conseils académiques départementaux. Et surtout, la loi ôte beaucoup d'entraves qui limitaient la création et la tenue des écoles « libres », et laisse libre champ à l'engagement des congrégations religieuses, les jésuites en tête, dans le domaine scolaire. Bien qu'elle soit âprement cri-

tiquée par les catholiques les plus intransigeants qui réclament une libéralisation intégrale de l'enseignement secondaire, la Loi Falloux n'en reste pas moins très avantageuse pour l'enseignement confessionnel et marque le début d'un véritable âge d'or pour les collèges catholiques qui vont se multiplier en France dans les décennies suivantes.

Pour ce qui concerne les relations avec le Saint-Siège, les années 1848 à 1851 sont caractérisées par une détente, une « embellie », qui restera ensuite presque sans égal : selon Jacques-Olivier Boudon, « sur le plan des nominations épiscopales, la II<sup>e</sup> République a incontestablement été, si l'on excepte la Restauration, le régime le plus favorable à l'Église »<sup>9</sup>. Les gouvernements républicains et les ministres des Cultes consultent Rome préalablement, sollicitent et tiennent en estime les conseils du nonce et choisissent des évêques qui trouvent grâce aux yeux du Saint-Siège. Si la République n'arrive pas à modifier la législation

<sup>9</sup> J.-O. BOUDON, *L'épiscopat français à l'époque concordataire (1802-1905)*. Origines, formation, nomination, Paris, 1996, p. 450.

concordataire<sup>10</sup>, elle s'avère néanmoins très souple dans l'exercice des pouvoirs que les Articles organiques lui assurent. Elle autorise facilement la formation de nouvelles congrégations religieuses, n'entrave pas les donations et les legs à l'Église et, en général, intervient avec beaucoup de discrétion dans l'administration intérieure de l'Église française. Sous la pression du nouvel archevêque de Paris, M<sup>gr</sup> Sibour, le gouvernement républicain renonce aussi à exercer son pouvoir d'autorisation préalable et concède pour une année — dès septembre 1849 —, la libre tenue des conciles provinciaux, ouvrant une intense période de coopération intra-épiscopale.

*Last but not least*, la Deuxième République joue un rôle crucial dans la question romaine. Elle intervient *manu militari* à Rome, à l'été 1849, pour restaurer Pie IX sur son trône, en abattant une république qui se réclame pourtant de ces mêmes valeurs démocratiques. Cette intervention répond bien évidemment à un double dessein : stratégique (contrecarrer l'influence réactionnaire des Autrichiens sur la péninsule) et politique (pousser le gouvernement pontifical, une fois rétabli, à réaliser les réformes qu'il s'obstine à refuser ou ajourner depuis vingt ans)<sup>11</sup>, mais c'est quand même grâce à la protection militaire mise en place par la République à partir de 1849 que Pie IX peut rentrer à Rome et s'y maintenir en souverain absolu jusqu'en 1870.

Tous ces éléments permettent de confirmer et même d'étendre le jugement de M. Boudon cité plus haut : la Deuxième République a été le régime



M. Luca Sandoni, intervention du 24 octobre 2018, Paris, CEF.  
Cliché A. Cassan.

<sup>10</sup> En avril 1848, un comité des Cultes est créé au sein de l'Assemblée constituante pour discuter la réforme du concordat, mais il n'aboutit à aucun résultat concret ; voir J. LALOUETTE, « La politique religieuse de la Seconde République », *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, t. 28, 2004, p. 79-94.

<sup>11</sup> Voir à ce propos : N. JOLICOEUR, *La politique française envers les États pontificaux sous la Monarchie de Juillet et la Seconde République (1830-1851)*, Bruxelles et alibi, 2008.

du XIX<sup>e</sup> siècle le plus favorable aux catholiques. En effet, si la Restauration, la dictature bonapartiste et le Second Empire, à ses débuts, offrent à l'Église de France une position privilégiée qu'elle n'a pas après 1848, elle paie cependant cette position par une subordination étroite au pouvoir politique, presque un asservissement, tandis que la Deuxième République concède la liberté aux catholiques au nom du droit commun et permet à l'Église de garder et même d'accroître son indépendance vis-à-vis du pouvoir séculier.

#### IV. Du reflux antidémocratique au coup d'État

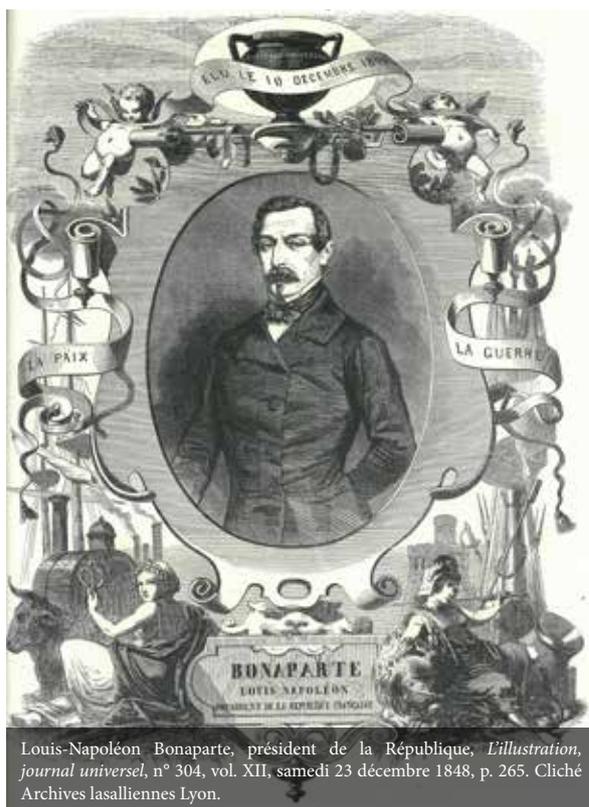
Et cependant, les bienfaits de la République ne suffisent pas à lui conserver la faveur, sinon la reconnaissance, des catholiques. Au contraire, depuis les journées de juin 1848 (et même avant) ceux-ci se méfient de plus en plus du régime républicain : ils le sentent faible, instable, incapable de garantir l'ordre et l'accusent de favoriser la montée de l'anarchie et du socialisme. Ils se rangent à la politique du Parti de l'ordre, qui tient les rênes du gouvernement et approuve des mesures de plus en plus conservatrices, voire réactionnaires, limitant notamment le suffrage universel (avec la loi du 31 mai 1850). Mais la situation ne cesse pas pour autant d'empirer. On approche des élections de mai 1852, quand il faudra renouveler l'Assemblée nationale et élire un nouveau président de la République : si les « démoc-socs », ranimés par

le succès des élections complémentaires de mars 1850, chantent déjà victoire, les notables conservateurs se divisent et n'ont pas une stratégie commune, bien qu'ils soient effrayés par la perspective de perdre les élections et de consigner le pays aux « rouges ». Faute de mieux, une fraction de la majorité conservatrice se résignerait à reconfirmer à Louis-Napoléon les pouvoirs présidentiels, mais la constitution (art. 45) lui interdit formellement cette possibilité ; on cherche alors à la modifier, mais la proposition de révision, discutée en juillet 1851, n'obtient pas la majorité nécessaire. C'est la panique, « la grande peur de 1852 », comme l'ont appelée Guillaume Cuchet et Sylvain Milbach<sup>12</sup>, habilement alimentée et exploitée par les bonapartistes, de plus en plus décidés à trancher le nœud gordien par la force. Les catholiques partagent l'incertitude générale du moment, d'autant plus qu'ils sont fragilisés par des divisions intestines : les légitimistes reprennent leur campagne pour la restauration monarchique, tandis que « les catholiques avant tout », guidés par Veuillot et *L'Univers*, s'accommodent de plus en plus de la présidence autoritaire de Louis-Napoléon, en laquelle ils voient le seul rempart possible contre le chaos.

C'est dans ce climat qu'éclate, prévisible mais imprévu, le coup d'État du 2 décembre 1851.

Sur le moment les réactions catholiques sont réservées, voire défiantes. La forme illégale du coup d'État inquiète en effet la conscience de beaucoup de catholiques, mais sa substance conservatrice ne tarde pas à les rassurer, d'autant plus que les nouvelles des insurrections éclatées à Paris et dans divers départements semblent confirmer leurs pires craintes. Le coup d'État et les réactions violentes qu'il suscite prennent ainsi l'apparence d'une lutte entre le bien et le mal, l'ordre et le chaos : si les catholiques ont pu hésiter devant l'illégalité du fait politique, ils ne peuvent toutefois pas douter de son bien-fondé quant au « salut » de la société.

*Le coup d'État et les réactions violentes qu'il suscite prennent ainsi l'apparence d'une lutte entre le bien et le mal, l'ordre et le chaos : si les catholiques ont pu hésiter devant l'illégalité du fait politique, ils ne peuvent toutefois pas douter de son bien-fondé quant au « salut » de la société*



Louis-Napoléon Bonaparte, président de la République, *Illustration, journal universel*, n° 304, vol. XII, samedi 23 décembre 1848, p. 265. Cliché Archives lasalliennes Lyon.

<sup>12</sup> Voir : G. CUCHET, S. MILBACH, « The Great Fear of 1852 », *French History*, t. 26, 2012, p. 297-324.

Veillot le répète sans cesse à ses lecteurs : « Il n'y a ni à choisir, ni à récriminer, ni à délibérer. Il faut soutenir le gouvernement. Sa cause est celle de l'ordre social »<sup>13</sup>. Charles de Montalembert, qui a été le chef le plus en vue de l'ancien Parti catholique, partage ces convictions et, le 10 décembre, il explicite publiquement sa pensée dans une lettre ouverte à la rédaction de *L'Univers* :

« Mon choix est fait – conclut-il. Je suis pour l'autorité contre la révolte, pour la conservation contre la destruction, pour la société contre le socialisme, pour la liberté possible du bien contre la liberté certaine du mal ; et dans la grande lutte entre les deux forces qui se partagent le monde, je crois, en agissant ainsi, être encore aujourd'hui, comme toujours, pour le catholicisme contre la révolution. »<sup>14</sup>

Montalembert replace le coup d'État dans un contexte plus large et lui donne une signification plus profonde : le 2 décembre est le symbole d'un affrontement plus vaste entre deux conceptions du monde, deux forces, « le catholicisme » et « la révolution ». Si le comte a choisi de rejoindre le nouveau régime, ce n'est donc pas seulement par nécessité ou pragmatisme, mais aussi par une convergence idéale, voire idéologique, avec ce que le coup d'État représente. Il l'écrit très clairement à sa femme le 6 décembre : « Sans approuver le mode ou le moment, je déclare que dans la bataille engagée par le président contre le rationalisme légal et représentatif, c'est lui qui a toutes mes sympathies. Le 2 Décembre est le châtement légitime du 24 Février »<sup>15</sup>.

Ainsi, sous la pression et à l'exemple de ses champions laïcs (Veillot et Montalembert) et d'une partie de l'épiscopat, les catholiques se rallient en masse au nouveau régime et lui donnent leur appui lors du plébiscite du 20-21 décembre 1851, qui prolonge pour dix ans le mandat présidentiel de Louis-Napoléon et lui confie le pouvoir de rédiger une nouvelle constitution. Ce ralliement, cependant, n'est pas dépourvu d'ambiguïtés. Dans l'appel qu'il a adressé au peuple français, Louis-Napoléon se présente en effet comme l'héritier de la « Révolution de 89 » et du Premier Empire : quelle sera donc sa politique en matière religieuse ? Pour sa part, Louis-Napoléon multiplie les marques de faveur envers l'Église, mais ce sont surtout ses partisans catholiques qui s'efforcent de dissiper les doutes et de présenter les intentions du président dans la meilleure lumière possible. Veillot est le plus actif dans ce sens : dans ses articles aussi bien que dans ses lettres privées, il ne cesse de rassurer ses amis et ses coreligionnaires, en leur répétant que « le 2 décembre est la date la plus anti-révolutionnaire [...] depuis soixante ans »<sup>16</sup> et que Louis-Napoléon, fils et héritier de la Révolution, est l'instrument choisi par Dieu pour châtier la Révolution elle-même<sup>17</sup>.

Cette lecture, qui du plan strictement politique glisse au plan divin, n'est pas isolée et recourt d'une façon presque obsessionnelle dans les commentaires catholiques sur le coup d'État. Elle est partagée aussi par une bonne partie de l'épiscopat, qui lui confère le sceau légitimant son autorité : beaucoup d'évêques, dans les documents pastoraux qu'ils publient après le plébiscite et à l'occasion des *Te Deum* chantés pour le président en janvier 1852, n'hésitent pas à présenter les événements récents en termes quasi surnaturels<sup>18</sup>. Certes, pour un fidèle il est normal de croire que

*Louis-Napoléon multiplie les marques de faveur envers l'Église, mais ce sont surtout ses partisans catholiques qui s'efforcent de dissiper les doutes et de présenter les intentions du président dans la meilleure lumière possible*

<sup>13</sup> *L'Univers*, 5 décembre 1851, p. 1.

<sup>14</sup> *L'Univers*, 10 décembre 1851, p. 1.

<sup>15</sup> Montalembert à sa femme, 6 décembre 1851, aux AD Côte-d'Or, Fonds Montalembert (copie microfilmée), dossier 75.

<sup>16</sup> *L'Univers*, 20 décembre 1851, p. 1.

<sup>17</sup> Voir : Veillot à Albert de Calvimont, 15 décembre 1851, dans L. VEUILLOT, *Œuvres complètes*, éd. F. Veillot, Paris, t. XVII, 1931, p. 318.

<sup>18</sup> Voir à ce propos : L. SANDONI, « "Un coup d'État de Dieu". Approches catholiques du 2 décembre 1851, entre théologie et politique », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 103/2, 2017, p. 247-270, spéc. p. 263-265.

Dieu préside au déroulement de l'histoire, mais dans ce cas il y a plus : l'acte de Louis-Napoléon est présenté comme un vrai miracle politique, reporté à l'ordre surnaturel lui-même. Dieu est intervenu directement dans l'histoire française pour protéger sa fille aînée : le 2 décembre est un de ces « divins coups d'État », comme les appellera dom Prosper Guéranger, « dans lesquels le Créateur empreint son suprême pouvoir afin de manifester ses volontés non seulement à la génération témoin de la crise, mais à toutes celles qui doivent la suivre »<sup>19</sup>.

## V. « Illusions perdues » et relativisme politique : les catholiques et la démocratie au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle

Comment s'explique cet investissement providentialiste dans le coup d'État, de la part de tant de catholiques et d'ecclésiastiques ? La « grande peur de 1852 » et sa résolution imprévue et soudaine y sont pour beaucoup, sans doute. Dans les derniers mois de 1851 les catholiques craignent la victoire du socialisme, c'est-à-dire la victoire de la barbarie sur la civilisation chrétienne ; le coup d'État les tire donc d'un véritable cauchemar. Mais cette peur est fille aussi d'une désillusion : les catholiques sentent que le pays leur échappe, qu'ils vont perdre le contrôle du gouvernement, qu'ils deviennent de plus en plus minoritaires, du moins politiquement. C'est tout le contraire de ce qu'ils ont espéré en février 1848. Dans leurs prévisions, le régime démocratique devait fournir à l'Église un nouveau moyen d'influence sur la vie politique française, marquant le début d'une rechristianisation consensuelle du pays : pour la première fois depuis longtemps, le peuple semblait aller à l'Église, se convertir, se soumettre librement au clergé. En 1848, la plupart des catholiques accepte donc la République puisqu'elle semble pouvoir rendre à nouveau chrétiennes la France et ses institutions. Mais ce n'est qu'une illusion éphémère : les masses populaires n'acceptent pas la direction ecclésiastique et Juin 1848 creuse un abîme entre le peuple, du moins celui des villes et des régions ouvrières, et l'Église. C'est donc sous cet angle qu'on peut comprendre la désaffection rapide des catholiques à l'égard de la Deuxième République : nonobstant ses réalisations incontestablement positives, elle les a déçus puisqu'elle ne leur a pas assuré l'hégémonie politique qu'ils en espéraient. Dans le fond, les catholiques ne se résignent pas

à être simplement un parti, expression d'intérêts particuliers, aujourd'hui au gouvernement, demain à l'opposition, puisqu'ils sont porteurs d'une « vérité », politique aussi bien que religieuse, dont la société ne peut jamais se passer si elle veut survivre. Ils n'acceptent donc pas la logique de l'alternance démocratique et ils abandonnent sans regret la République dès que s'avère possible, sinon probable, la victoire légale de leurs adversaires.

Cette attitude est révélatrice d'une mentalité largement diffusée au sein du catholicisme français à la moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle le fait politique ne possède pas une moralité en soi et sa valeur change en fonction des intérêts religieux. Ce « relativisme » politique tient en partie au pessimisme anthropologique qui dérive de la doctrine du péché originel : autant les hommes sont imparfaits et pécheurs, autant leurs institutions sont défailtantes et peuvent se plier indifféremment au bien ou au mal. Il faut donc prendre le mieux de chaque régime pour toutefois l'abandonner quand cela sera jugé opportun. Dans ce cadre, le recours à l'explication providentielle permet de légitimer tout revirement politique, même le plus brusque ou le plus injuste, et tranquillise les consciences en appelant aux desseins impénétrables de Dieu. Mais ce relativisme tient aussi au fait que ni la monarchie constitutionnelle de Louis-Philippe, ni la Deuxième République, ni ensuite l'Empire autoritaire ne représentent vraiment des régimes idéaux du point de vue

catholique : la majorité des fidèles et du clergé reste convaincue, au fond, que la monarchie traditionnelle est le régime le plus apte à garantir le bon ordre social et les intérêts religieux. Cette conviction se renforcera à partir des années 1860 quand les catholiques intransigeants, déçus par l'expérience bonapartiste, rejoindront la cause légitimiste et le projet de monarchie intégralement chrétienne représenté par le comte de Chambord. L'« indifférentisme » catholique pour les formes institutionnelles laissera alors la place à une attitude strictement monarchiste, et ce sera avec beaucoup de difficultés, et non sans de profonds déchirements, qu'on parviendra, à la fin du siècle, à séparer une fois pour toutes la cause du catholicisme de celle de la monarchie.

*La majorité des fidèles et du clergé reste convaincue, au fond, que la monarchie traditionnelle est le régime le plus apte à garantir le bon ordre social et les intérêts religieux*

<sup>19</sup> P. GUÉRANGER, *Essais sur le naturalisme contemporain*, Paris, 1858, p. 21.

# Les catholiques et le Ralliement

M. Martin Dumont  
Secrétaire général

Institut de recherche pour l'étude des religions (IRER) – Sorbonne Université

Le dernier quart du XIX<sup>e</sup> siècle est une période difficile pour les catholiques français<sup>1</sup>. L'arrivée au pouvoir des républicains en 1879 marque le début d'une offensive destinée à libérer la société française de l'emprise de la religion. Des expulsions touchent nombre de congrégations et mènent ses membres sur la voie de l'exil dans les années 1880, avant un retour progressif à partir de 1886. La mort du comte de Chambord (Henri V), en 1883, éloigne encore davantage une éventualité de restauration monarchique. Par ailleurs, les élections législatives sont des échecs successifs pour les conservateurs, et les monarchistes se discréditent en 1889 en apportant leur soutien au général Boulanger, qui, alors qu'on lui prêtait la volonté de prendre le pouvoir et restaurer la monarchie, fuit en Belgique et se suicide quelque temps après sur la tombe de sa maîtresse, faisant ainsi de lui « le fossoyeur de la monarchie »<sup>2</sup>. De nouvelles lois, estimées contraires aux droits des catholiques, sont par ailleurs adoptées, telles que la fin de l'exemption du service militaire pour les ecclésiastiques.

## I. Le Toast d'Alger et ses conséquences

La situation politique et religieuse en France inquiète le pape Léon XIII, qui saisit que le temps des sacrifices est venu. Il demande d'abord à l'archevêque d'Alger, le cardinal Lavignerie, d'intervenir. Le 12 novembre 1890, dans le palais archiépiscopal d'Alger, Charles-Martial Lavignerie, recevant des officiers de la Marine, porte un toast, prononçant ces paroles :

« Lorsqu'il faut, pour tenter d'arracher enfin son pays aux abîmes qui le menacent l'adhésion sans arrière-pensée, à cette forme de gouvernement, le moment vient de déclarer, enfin, l'épreuve faite et de sacrifier tout ce que la conscience et l'honneur permettent, ordonnent à chacun de nous de sacrifier pour le salut de la religion et de la patrie »<sup>3</sup>.

Le toast est accueilli par un silence glacial de l'assemblée, les officiers comprenant bien de quoi il est question, et que le cardinal, aux anciens sentiments monarchistes connus, vient de passer le

Rubicon, même s'il n'avait pas prononcé le mot fatidique de « République ».

Dans la presse également, monarchiste pour l'essentiel, le « coup » de l'archevêque d'Alger ne passe pas. C'est, par exemple, le cas de l'*Autorité* de Paul de Cassagnac, qui déverse le fiel sur le prélat. Du côté de *La Croix* des assumptionnistes, ou de *L'Univers* de la famille Veuillot, la prudence également est de mise, même si les deux journaux font plutôt profession d'indifférentisme politique : ce

<sup>1</sup> Je me permets de renvoyer à mes deux volumes : *Le Saint-Siège et l'organisation politique des catholiques français aux lendemains du Ralliement. 1890-1902*, Paris, Honoré Champion, 2012 ; *La France dans la pensée des papes, de Pie VI à François*, Paris, Cerf, 2018.

<sup>2</sup> Philippe LEVILLAIN, *Boulanger, fossoyeur de la monarchie*, Paris, Flammarion, 1982.

<sup>3</sup> Xavier DE MONTCLOS, *Le Toast d'Alger. Documents, 1890-1891*, Paris, De Boccard, 1966.

qui importe, c'est que les catholiques soient traités convenablement. De même, un groupement s'était formé dans les débuts de 1890, à l'instigation de l'archevêque de Paris, le cardinal Richard : l'Union de la France chrétienne. Constituée pour une grande partie de monarchistes, elle reste attentiste, en se plaçant « au-dessus des partis », sans se prononcer pour la République ni se dire explicitement pour la Monarchie.

*Les catholiques sont divisés sur la question constitutionnelle, et se retrouvent sur le terrain de la défense religieuse*

En fait, ce qu'il faut bien percevoir, c'est que les catholiques sont divisés sur la question constitutionnelle, et se retrouvent sur le terrain de la défense religieuse. De ce fait, le Toast de Lavigerie est fraîchement reçu. Le début de l'année 1892 devait cependant entraîner un bouleversement : le 16 février, Léon XIII signe

une encyclique, rendue publique quatre jours plus tard, écrite directement en français, *Au milieu des sollicitudes*. Malgré la clarté du texte pontifical, les interrogations demeurent, et il faut que le pape intervienne à nouveau, au mois de mai suivant, par une lettre, *Notre Consolation*, aux cardinaux français qui enfonce le clou : « C'est pour ces motifs et dans ce sens que Nous avons dit aux catholiques français : Acceptez la République, c'est-à-dire le pouvoir constitué et existant parmi vous ; respectez-la ; soyez-lui soumis comme représentant le pouvoir venu de Dieu. » Il y a donc ces deux étapes : le Toast d'Alger d'une part ; l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* d'autre part, avec sa « partie explicative » par l'intermédiaire de cette lettre aux

cardinaux français, et plus largement, les différentes lettres du pontife à des évêques français. Désormais, la situation est claire, même si les esprits restent divisés. De fait, il y a beaucoup à reconstruire, et à élaborer des choses nouvelles surtout. Il s'agissait aussi, et peut-être d'abord et avant tout, de donner une signification précise à la stratégie du Ralliement, qui apparaissait aux uns comme étant une tactique de pénétration de la République,

dans le but de la rendre plus ouverte aux questions religieuses, tandis que d'autres estimaient qu'il y avait là acceptation d'un état de fait, où l'élément confessionnel ne devait être qu'une question secondaire.

C'est ce « flou » apparent qui entraîne des divisions chez ceux qui acceptent de suivre les directions pontificales. Peut-être d'ailleurs vaut-il mieux d'abord parler des opposants au Ralliement, puisque opposants (« réfractaires ») il y a eu. Dans la presse, cette opposition est incarnée principalement par *L'Autorité* de Paul de Cassagnac ou *La Libre Parole* de l'antisémite Édouard Drumont. Au journal *L'Univers*, fondé par Louis Veuillot et dirigé depuis la mort de celui-ci (1883) par son frère Eugène et son neveu Pierre, une partie de la rédaction s'oppose aux directions pontificales, d'abord en restant à l'intérieur, puis en claquant la porte, en 1893, pour fonder le journal *La Vérité*. Symbole du trouble suscité par les directions pontificales dans l'esprit de certains catholiques, ceux qui quittent *L'Univers* pour fonder *La Vérité* emmènent avec eux la propre sœur de Louis Veuillot, Élise, « la Grande Mademoiselle ». Le journal déclarera dès lors vouloir être le véritable interprète

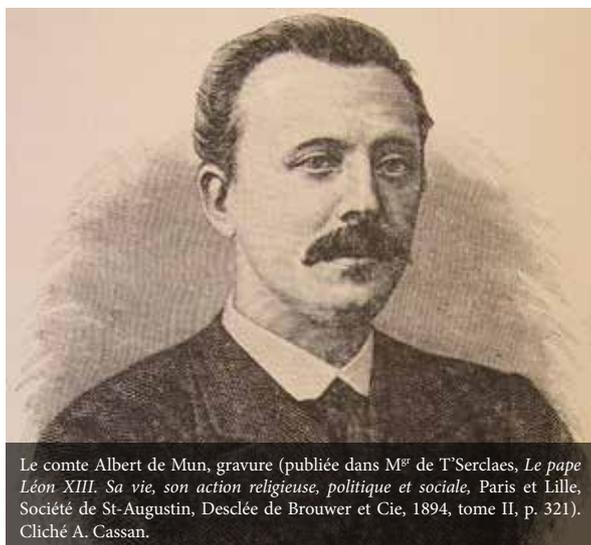
*La stratégie du Ralliement apparaissait aux uns comme une tactique de pénétration de la République tandis que d'autres estimaient qu'il y avait là acceptation d'un état de fait où l'élément confessionnel ne devait être qu'une question secondaire*



du Ralliement et dispose d'un « conseiller spirituel », qui est un actif collaborateur, en la personne du père Charles Maignen, de la congrégation des religieux de Saint-Vincent-de-Paul, peu nombreuse, mais respectée notamment car ayant eu en son sein un religieux exécuté lors de la Commune (Henri Planchat). Le père Maignen entretient également dans les mêmes sentiments quelques-uns de ses confrères et son propre supérieur, faisant de cette congrégation celle qui est probablement la plus touchée par le refus du Ralliement. Quant aux autres opposants, hormis ceux qui restent actifs dans les comités monarchistes (dans des zones essentiellement limitées au sud, à la Vendée et la Bretagne), ils sont « inséparatistes » et, ne pouvant se résoudre à dissocier deux fidélités, au Prince et au Pape, se retirent de toute activité politique publique : il s'agit, par exemple, du lyonnais Lucien Brun, de Charles Chesnelong, ancien député des Basses-Pyrénées, d'Émile Keller. Ayant combattu pour la défense de l'Église, ces derniers estiment ne pas pouvoir accepter la République, y voyant une trahison de ce qu'a été leur vie jusque-là, qui ne servirait guère la cause de l'Église.

De même, dans les élites ecclésiastiques, quelques figures sortent d'un ensemble plutôt obéissant aux directions pontificales. À Angers, Charles-Émile Freppel est foncièrement hostile au Ralliement, mais il meurt avant la parution de l'encyclique du 16 février. Maurice d'Hulst, qui lui succède à la Chambre et est recteur de l'Institut catholique de Paris, est connu pour son hostilité, en raison de ses sentiments orléanistes. Une figure est également bien connue, celle de M<sup>gr</sup> de Cabrières, l'archevêque de Montpellier, fidèle à la famille des Orléans mais acceptant les volontés pontificales.

Si l'on en revient à ceux qui acceptent les directions pontificales, il appert que rien n'est simple,



Le comte Albert de Mun, gravure (publiée dans M<sup>gr</sup> de T'Serclaes, *Le pape Léon XIII. Sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, Paris et Lille, Société de St-Augustin, Desclée de Brouwer et Cie, 1894, tome II, p. 321). Cliché A. Cassan.

et que les déchirements sont nombreux. C'est le cas, par exemple, d'Albert de Mun, le tenant de la « Contre-révolution irréconciliable », qui avait tenté de mettre sur pied un « parti catholique » en 1885 et avait dû abandonner son projet sur demande de Rome par crainte des divisions : il annonce son ralliement à l'occasion du congrès de l'Association catholique de la Jeunesse française, à Grenoble, après avoir été de l'Union de la France chrétienne. De même, autre personnalité emblématique, le baron Armand de Mackau – du Comité de jurisconsultes apportant leur aide aux congrégations religieuses, et fervent monarchiste –, déclare publiquement son ralliement à la République dans son fief normand, tout en faisant part au comte de Paris de sa fidélité.

Dans certaines congrégations religieuses, les hésitations sont également bien présentes, mais le mouvement suit, tant bien que mal. Chez les jésuites, par exemple, dans l'ensemble, le Ralliement est accepté, même s'il y a des exceptions notables : à la revue *Les Études*, les positions favorables à la République et à l'encyclique du 16 février sont frieuses de prime abord. Autre exemple, les frères prêcheurs, où se trouvent des personnalités hautes en couleur qui sortent du lot, sans que l'on puisse pour autant parler de « ralliés » : Élysée-Vincent Maumus est républicain de longue date, proche de la famille Waldeck-Rousseau, et prêchant inlassablement le « passons aux Barbares ! » ; Henri Didon, également, dont le républicanisme lui avait valu un « exil » au couvent de Corbara ; Innocent Gayraud, enfin, personnalité remuante et au caractère bien affirmé, fervent partisan tout à la fois de *Rerum Novarum* et d'*Au milieu des sollicitudes*, finit par quitter l'ordre en 1893 pour se consacrer à l'action sociale et participera aux congrès de la démocratie chrétienne à Lyon.

En réalité, l'acceptation des directions pontificales n'est qu'un point de départ de pure forme. Le débat porte en fait sur la stratégie à mener, et le contenu du programme à défendre. Schématiquement, les tenants du « droit commun » vont pousser à l'acceptation constitutionnelle, en insistant sur la mise sous silence des demandes confessionnelles (ou, au moins sur la relativisation de ces demandes) : on va les retrouver autour du journal *L'Univers*<sup>4</sup>, *la Justice sociale* de l'abbé Pierre Dabry, et le catholique républicain Étienne Lamy. À l'autre bout du spectre, on peut regrouper ceux qui militent pour la cause confessionnelle de cette manière : *La Croix* et les augustins de l'Assomp-

<sup>4</sup> La ligne du journal est cependant mouvante, et on ne trouve ses rédacteurs sur une ligne « droit commun » que par moment.

tion, Albert de Mun – qui se montre un temps favorable à un parti catholique –, et quelques autres personnalités qui souhaitent que les droits de l'Église soient respectés. On s'en doute, ces choix antagonistes ne pouvaient que fonctionner en parallèle, et l'espoir que leurs partisans se rejoignent en une ligne commune devait se révéler une vaine chimère.

Un moment de l'histoire politique française semble résumer ces divisions des catholiques en deux « camps », ce sont les élections législatives de 1898, leur préparation et leurs suites.

## II. Les élections législatives de 1898

*L'histoire du Ralliement est ponctuée par les échéances électorales, et par une série d'échecs, malgré des tentatives d'union*

De fait, l'histoire du Ralliement est ponctuée par les échéances électorales, et par une série d'échecs, malgré des tentatives d'union. Si beaucoup de choses étaient à reprendre *ex nihilo* après l'encyclique *Au milieu des sollicitudes* dans l'organisation des catholiques, le mouvement général laissait espérer aux néo-républicains –

ou « résignés », ainsi que les désignait le président du Conseil, Charles Dupuy – un succès à l'occasion des législatives de 1893. C'est en réalité une défaite lourde. Il en est toutefois pour se consoler en considérant que l'Assemblée se compose désormais d'éléments moins farouchement opposés à la République tout en n'étant pas non plus hostiles à la religion. Une fois les sentiments douloureux oubliés, la défaite des « poids lourds », Albert de Mun et Jacques Piou notamment, paraît moindre. Le discours d'Eugène Spuller, ministre des Cultes, sur l'« esprit nouveau », la présidence de Casimir-Périer puis du modéré Jules Méline – après le rude moment qu'avait constitué la « taxe d'abonnement » – laissent à penser que l'avenir peut se révéler meilleur pour les choses de la religion. Dans le même temps, l'idée qu'il puisse être nécessaire de préparer la prochaine échéance électorale, celle de 1898, fait son chemin. Le député catholique Jacques Piou – venu de l'orléanisme et passé à la République après avoir été tenté par Boulanger – ayant été battu, après avoir laissé espérer beaucoup à Rome, se trouve temporairement démonétisé. Rome, c'est-à-dire Léon XIII et son secrétaire d'État le très francophile Rampolla, fait alors appel à Étienne Lamy, un ancien député du Jura, battu après s'être opposé à l'article 7 du projet de loi Ferry. L'homme a un double mérite

aux yeux de Rome : il est catholique, d'abord, et bénéficie d'un solide relais dans la Ville éternelle en la personne de Charles Mourey, l'auditeur de Rote pour la France ; il connaît par ailleurs bien le monde catholique, étant passé par l'école de Sorèze, tenue à l'époque par le père Lacordaire, que la mère de Lamy connaissait. L'autre atout de celui qu'il faut bien appeler un héros malheureux, est qu'il est républicain depuis toujours, il a siégé aux côtés de Jules Grévy avec la Gauche républicaine, mais s'est séparé de son groupe au moment de l'affaire de l'article 7, désirant une république tolérante et ouverte à tous. Il a par ailleurs attiré l'attention du nonce Ferrata en 1892, en prononçant un retentissant discours à Bordeaux, à l'invitation du beau-frère du président Carnot, Gaston David, et publié dans le même temps un article remarqué dans *La Revue des Deux-Mondes*, où il a ses entrées, appelant les conservateurs à reconnaître enfin nettement la République. L'homme est donc tout à la fois catholique, républicain, et il dispose de solides relations, même s'il est d'un caractère hésitant, ce que Rome ignore. Jacques Piou étant « hors-jeu », au moins pour un temps, Rome fait donc appel à Étienne Lamy en 1895 pour mener les forces catholiques vers le combat électoral des législatives de 1898. L'épisode de la « taxe d'abonnement » avait montré que l'unification des forces devait être recherchée pour ne pas aboutir à un nouvel échec. On y avait vu *L'Univers* plaider pour la soumission à la loi, avec le soutien du lazariste Bettembourg et de proches d'Étienne Lamy, tandis que *La Croix* et d'autres ralliés adoptaient des positions proches de celles des réfractaires : la République a décidé de mener la guerre à l'Église, qu'elle meure, était-il soutenu en substance !



M. Martin Dumont, intervention du 24 octobre 2018, Paris, CEF.  
Cliché A. Cassan.

Ce ralliement à géométrie variable, Lamy va devoir y faire face tout au long de sa mission. En réalité, ce qu'il faut bien percevoir, c'est que *La Croix* n'est pas seulement un journal – farouchement

antisémite à ses heures –, ce sont des hommes au caractère bien trempé, les pères Vincent de Paul Bailly, Adéodat Debauge, François Picard, notamment, qui mènent le combat de la même manière qu'ils organisent les pèlerinages en Terre sainte ou diffusent les diverses publications de la Bonne Presse, quadrillant la France avec des comités locaux, qui font remonter les informations au comité central. Il y a, de la part des tenants du journal, une véritable volonté de toucher les milieux les plus populaires qui, de ce fait, peut avoir une certaine efficacité. Or, tandis que Lamy reçoit cette mission de mener le combat pour les élections de 1898, les assomptionnistes fondent les comités « Justice-Égalité » à l'occasion des municipales de 1896. Ces comités étant calqués sur ceux de *La Croix*, la puissance de la machine assomptionniste ne peut être ignorée par Rome et par Lamy, même si la logique et l'esprit de ces religieux ne sont pas les mêmes que ceux de l'ancien député. Tandis que les premiers cherchent à étendre le règne du Christ par tous les moyens et veulent une république chrétienne et sociale (rejoints en cela par le père Léon Dehon, membre de la Démocratie chrétienne), Étienne Lamy défend le « droit commun », une république ouverte à tous et tolérante, mais où la religion catholique n'a pas de droits spécifiques.

L'histoire du Ralliement et de l'attitude des catholiques se trouve sans doute résumée dans cette double logique de fond, radicalement opposée, qui mène l'œuvre de Lamy – et la stratégie du Ralliement – à l'échec. En effet, ses efforts pour atteindre une certaine unité d'action aboutissent à la formation, à la fin 1897, de la *Fédération électorale*, qui unit les deux camps : assomptionnistes et leurs soutiens (dont des monarchistes restés dans l'entre-deux), partisans d'Étienne Lamy, représentants de la Chronique des comités du sud-est, et les démocrates-chrétiens. Mais cette unité n'est que de façade, chacun travaillant en réalité de son côté, les assomptionnistes considérant Lamy

comme « ne fai[san]t rien » et celui-ci estimant que l'action électorale du clergé ne peut que mener le mouvement à sa perte. À cet égard, la succession mouvementée de M<sup>gr</sup> d'Hulst dans la 3<sup>e</sup> circonscription de Brest, qui avait vu s'opposer le monarchiste comte de Blois et l'ancien dominicain Hippolyte Gayraud (devenu abbé-démocrate), dans un climat délétère et où l'œuvre cléricale devait être rendue manifeste, devait donner quelques arguments à Lamy. Même Albert de Mun ne pouvait à cette occasion se retenir de fulminer contre l'action par trop visible du clergé, qui dénaturait à ses yeux le Ralliement.

Toujours est-il qu'Étienne Lamy a beau œuvrer de son côté, et même tenter un accord électorale avec le ministère Méline, le soutien romain est timide et sa tentative d'obtenir un appui de quelques évêques rencontre également un échec, les prélats approchés refusant d'approuver un texte qui leur semble par trop teinté d'esprit « droit commun ». Par ailleurs, la mission confiée par Léon XIII à l'assomptionniste Picard et au trappeur Sébastien Wyart – les « *missi dominici* » –, de visiter les diocèses et faire un état de la situation à l'approche des législatives de 1898, devait révéler des profondes divisions et la volonté des comités locaux d'œuvrer à la victoire électorale mais en gardant une nette indépendance.

Dès lors, dans ces conditions, les élections de 1898 sont un nouvel échec, qui entraîne une série d'effets désastreux pour les catholiques français.

*Les élections de 1898 sont un nouvel échec, qui entraîne une série d'effets désastreux pour les catholiques français*

L'année suivante, Rome ayant choisi une position qui semblait favorable à une affirmation confessionnelle plus nette au sein de la Fédération électorale, Lamy quitte ses fonctions en emmenant avec lui ses soutiens. Il ne restait plus que les assomptionnistes et leurs amis, proches des monarchistes, et l'on semblait revenir ainsi aux positions d'entre-deux adoptées par l'Union de la France chrétienne : l'œuvre mise sur pied par Lamy était donc morte.

## Conclusion : la mise au pas du cléricanisme

Il devait cependant s'agir d'une victoire sans lendemains pour les assomptionnistes qui se trouvent tout à la fois dans l'œil du cyclone gouvernemental et sous la surveillance accrue de Rome, en raison de leur prose antisémite et de la multiplication de leurs faux-pas alors que la situation intérieure est tendue. L'irruption de l'Affaire Dreyfus a entraîné une recomposition politique en deux blocs et l'instauration d'un gouvernement de « Défense républicaine », avec Waldeck-Rousseau à sa tête, dont l'un des buts est de réduire la puissance du cléricanisme. L'attitude ambiguë des assomptionnistes lors de la tentative manquée de coup d'État de Déroulède, et le vocabulaire dont ils usent envers le président Loubet, surnommé Panama I<sup>er</sup>...



M. Jacques Piou, gravure (publiée dans Mgr de T'Serclaes, *Le pape Léon XIII. Sa vie, son action religieuse, politique et sociale*, Paris et Lille, Société de St-Augustin, Desclée de Brouwer et Cie, 1894, tome II, p. 368).  
Cliché A. Cassan.

suscitent la colère ministérielle. En mars 1900, les augustins de l'Assomption, poursuivis par le gouvernement pour « association politique illégale », sont condamnés et leurs membres doivent se disperser ; Rome leur demande de quitter également le journal *La Croix*, ce qu'ils acceptent de faire à contrecœur, se faisant remplacer par un laïc du nord de la France, engagé tout à la fois sur le terrain de *Rerum Novarum* et d'*Au milieu des sollicitudes*, Paul Féron-Vrau.

À nouveau député de Haute-Garonne à l'issue des législatives de 1898, Jacques Piou revient sur le devant de la scène. Il fonde, notamment avec Albert de Mun, l'Action libérale en 1901 – elle deviendra l'Action libérale populaire l'année suivante –, récupérant dans le même temps une partie de l'organisation des comités Justice-Égalité, par l'intermédiaire de l'avocat Louis Laya. Jacques Piou bénéficie du soutien de Rome et du nonce Lorenzelli, et fait organiser de vastes collectes de fonds – une campagne électorale coûte cher, et les rapports de police notent avec parfois quelque inquiétude la participation des femmes à ce qui est considéré comme « l'œuvre des œuvres ». Piou est cependant confronté sur le terrain à la concurrence des nationalistes, qui travaillent de leur côté. Malgré cet effort d'organisation et cet important travail de terrain, les législatives de 1902 sont un nouvel échec – Jacques Piou lui-même est battu –, laissant le gouvernement libre de mener à son terme la Séparation des Églises et de l'État (9 décembre 1905).

La condamnation de la Séparation par Pie X, encyclique *Vehementer Nos*, n'entraîne cependant pas la remise en cause du Ralliement, même si un glissement s'opère, sur le terrain confessionnel, dans le cadre du « parti de Dieu » (*il partito di Dio*) promu par le pontife, œuvre à laquelle s'associent les monarchistes, autour de Jacques Rocafort ou du colonel Prosper Keller – le fils d'Émile Keller, l'un des dirigeants de l'Union de la France chrétienne. Il faut attendre la condamnation de l'Action française, préparée sous Pie X et décidée par Pie XI en 1926, pour que s'opère une nouvelle clarification quant à l'attitude des catholiques envers la République, plus de trente ans après le Toast d'Alger et l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*.

*La condamnation de la Séparation par Pie X n'entraîne pas la remise en cause du Ralliement, même si un glissement s'opère sur le terrain confessionnel*

# Le moment 1905. Temporalités emboîtées et événement

M. Christian Sorrel  
Professeur d'histoire contemporaine  
Université de Lyon

Une date, le 9 décembre 1905. Un texte, la « loi concernant la séparation des Églises et de l'État ». Un contexte, la « guerre des deux France ». Des images, comme celles des ours des Pyrénées protégeant l'église de Cominac (Ariège). Tout cela est connu et les publications ne manquent pas sur ce thème<sup>1</sup>. Pourquoi revenir dès lors sur le « moment 1905 », et pourquoi le qualifier ainsi ? Peut-être parce qu'il garde sa part de mystère. Plus sûrement parce qu'il a été mythifié, à la mesure de son importance historique. Séparation, laïcité, pacte républicain, les notions se chevauchent et les tensions réactualisées autour des religions dans la société française contribuent à fausser la représentation du passé. Parler du « moment 1905 », c'est d'abord attirer l'attention sur l'emboîtement des temporalités, du temps englobant qui court depuis la Révolution au temps bref de l'affrontement rude entre l'Église catholique et l'État dans la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle, en passant par le temps moyen inauguré par la conquête républicaine de 1879 et clos par le rapprochement postérieur à la Grande Guerre. C'est souligner aussi l'impossibilité d'isoler la loi de 1905 des lois de 1907 et 1908, de la jurisprudence consécutive et de la transaction franco-romaine de 1924, pour ne rien dire des développements ultérieurs. C'est tenter enfin de comprendre le recul de la violence religieuse dans la société française après une ultime relance.

## I. Une dynamique de rupture

Auxerre, 4 septembre 1904... Dans la ville de Paul Bert, figure de l'anticléricalisme, au jour anniversaire de la proclamation de la République en 1870, le président du Conseil Émile Combes rend publique sa décision de procéder à la séparation des Églises et de l'État. La tension est maximale dans le pays, déchiré par l'offensive étatique contre les congrégations religieuses qui fédère le Bloc des gauches, vainqueur des élections législatives de 1902. La résistance catholique se heurte à l'activisme des anticléricaux et des libres penseurs qui

s'appuient sur les associations, les partis et les journaux et proclament leur haine du cléricanisme, du catholicisme ou de toute religion en perturbant les processions quand elles ne sont pas interdites par les maires. Avec le « combisme », système politique et ferveur militante, la violence religieuse submerge à nouveau la France. Si l'intégrité physique des personnes est préservée, sinon dans les débordements liés aux manifestations (des blessés, deux morts à Lyon et à Nantes en 1903), il n'en est pas de même des droits de la conscience, qu'il s'agisse des religieux expulsés de leurs couvents ou des militaires, maires et fonctionnaires appelés à coopérer à l'entreprise<sup>2</sup>.

Le Bloc des Gauches prépare la rupture depuis la création en 1902-1903 d'une commission de la Séparation qui compte 33 membres, dont 17 partisans de l'abolition du concordat, sous la présidence du radical-socialiste Ferdinand Buisson, un des pères de l'école laïque, membre de l'Association nationale des libres penseurs. Le rôle principal

*Avec le « combisme », système politique et ferveur militante, la violence religieuse submerge à nouveau la France*

<sup>1</sup> Voir, en dernier lieu, Philippe PORTIER, *L'État et les religions en France. Une sociologie historique de la laïcité*, Rennes, PUR, 2016, 367 p. (bibliographie récapitulative p. 331-349).

<sup>2</sup> Christian SORREL, *La République contre les congrégations. Histoire d'une passion française (1899-1914)*, Paris, Cerf, 2003, 265 p.

appartient dès ce moment-là au rapporteur, le socialiste Aristide Briand, proche de Jean Jaurès. Il propose en juillet 1904 un premier texte, élaboré en tenant compte des propositions de loi antérieures. Ce n'est pourtant pas ce document que choisit Combes, soucieux de son autorité face à la commission et préoccupé de police des cultes plus que de séparation véritable. Le projet qu'il dépose à la Chambre des députés en octobre 1904 apparaît comme un instrument de combat contre les Églises ou, du moins, de surveillance et de limitation de leurs capacités d'action. Il mécontente les catholiques, mais aussi les protestants, gênés par l'obligation de s'organiser dans le cadre local et prompts à mener une campagne hostile en jouant sur leur proximité avec les milieux républicains et leur influence dans la presse (*Le Siècle*). Finalement, Combes, déstabilisé par le scandale dû au fichage des options politiques et religieuses des cadres militaires, se retire le 18 janvier 1905 et son successeur Maurice Rouvier dépose un nouveau projet, tout en laissant l'initiative à la commission pour élaborer le texte soumis au parlement.

d'une loi de combat contre le catholicisme et les élus décidés à tenir compte de l'état des esprits, tout en souhaitant affaiblir les groupes religieux privés du soutien de l'État. La thèse extrémiste (Maurice Allard) est écartée dès les premiers scrutins. Mais ses partisans maintiennent la pression jusqu'au terme des débats. Ils favorisent ainsi la stratégie des modérés, hostiles au Bloc des Gauches, qui attirent l'attention, avec Alexandre Ribot, sur les dispositions inacceptables pour les catholiques, comme la remise en cause de la structure hiérarchique de l'Église, et proposent des modifications, acquises par des majorités ponctuelles incluant des voix du centre et de la droite, même si, au final, ils rejettent le texte (il obtient 341 voix contre 233 à la Chambre et 181 contre 102 au Sénat). Ces succès ne sont possibles que par la médiation de trois personnalités socialistes, Briand, Jaurès et Pressensé, dont l'anticléricalisme s'est exprimé dans la lutte contre les congrégations, mais qui ont le souci de faire accepter la Séparation par le plus grand nombre en proposant la liberté pour tous afin de prévenir les violences et de permettre au pays de se tourner vers les enjeux sociaux.

La recherche d'une transaction juridique se révèle décevante pour le rapporteur de la loi qui a sous-estimé les obstacles, même s'il peut se réjouir de l'acceptation des minorités religieuses. Le pape Pie X condamne en février 1906 le principe même de la rupture, décidée sans négocier avec le Saint-Siège en violation de l'acte diplomatique de 1801. Puis il interdit en août 1906 toute coopération à l'application du texte. Ses raisons sont multiples, diplomatiques et doctrinales, européennes et françaises. Il redoute le risque de contagion continentale. Il mesure les ambiguïtés du texte que ne nient pas les partisans de son « essai loyal », tel le comte d'Haussonville, qui relève les « prescriptions abusives, vexatoires ». Il écoute plus encore les intransigeants qui évoquent le schisme, la spoliation et la persécution et mettent leur espoir dans les manifestations associées aux opérations d'inventaire des biens ecclésiastiques avec leur cortège de violence et de répression : 2 morts (en Haute-Loire et dans le Nord), 295 manifestants emprisonnés, 26 officiers sanctionnés, 29 fonctionnaires de l'Enregistrement et 108 maires démissionnaires ou révoqués<sup>3</sup>. Il s'inquiète des divisions de l'épiscopat français, dont les deux tiers des membres, prélats

Le débat, introduit par le rapport d'Aristide Briand mobilisant l'histoire française et les expériences étrangères pour prouver la nécessité de la Séparation,

débuté le 21 mars 1905 à la Chambre des députés et s'y prolonge jusqu'au 3 juillet. Il reprend le 9 novembre au Sénat qui vote le texte à l'identique le 6 décembre afin de ne pas retarder sa promulgation. Les discussions, souvent de haute tenue malgré les dérapages, permettent d'infléchir le projet initial. La majorité séparatiste est divisée entre les partisans

*La majorité séparatiste est divisée entre les partisans d'une loi de combat contre le catholicisme et les élus décidés à tenir compte de l'état des esprits, tout en souhaitant affaiblir les groupes religieux privés du soutien de l'État*

<sup>3</sup> Selon le « Livre d'or de la persécution » publié par *L'Almanach 1907 du Pèlerin*. Voir Patrick CABANEL, « Mobilisation, violence et mémoire religieuses : la crise des inventaires (1906) », *Entre religions et laïcité. La voie française, XIX<sup>e</sup>-XXI<sup>e</sup> siècles*, Toulouse, Privat, 2007, p. 5-109 ; Christian SORREL, « 1905-2005. La Séparation des Églises et de l'État en France entre mémoire et histoire », *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte*, t. 100, 2006, p. 261-277.

concordataires choisis pour leur modération, sont prêts à rechercher une solution juridique permettant de concilier le droit canonique et le droit civil sans réduire l'Église à une association de fidèles.

Alors qu'une impasse se dessine en décembre 1906, au terme du délai fixé pour la mise en œuvre de la loi, Briand, ministre de l'Instruction publique et des Cultes depuis mars, et Clemenceau, président du Conseil depuis octobre, ne semblent pas exclure l'affrontement, comme le suggèrent les procès-verbaux pour « délit de messe ». Mais ils abandonnent cette hypothèse pour entrer dans une logique d'apaisement où confluent la crainte de la guerre civile et la fidélité aux principes posés initialement. Un processus de révision parlementaire s'engage en conséquence, jalonné par les lois des 2 janvier 1907, 28 mars 1907 et 13 avril 1908. En son état initial, la loi du 9 décembre 1905 n'a donc jamais été appliquée telle quelle à l'Église catholique, et c'est l'ensemble des textes votés de 1905 à 1908 qu'il faut prendre en compte pour évaluer la portée du projet séparatiste français.

## II. Affrontement et apaisement

La loi du 9 décembre 1905 comporte 6 titres et 44 articles. Les 2 premiers posent les principes et les 42 suivants traitent des questions matérielles et financières liées au passage d'un régime à l'autre (beaucoup sont caducs dès la disparition des intéressés) et précisent les règles de police. Il n'y est question explicitement ni de laïcité, ni de neutralité,

ni même de séparation, sinon dans le titre, où le mot, consacré par des décennies de combat républicain, est maintenu le 6 décembre 1905 par la majorité du Sénat contre la droite qui souhaitait parler de « nouveaux rapports ». Les cultes restent pourtant l'objet immédiat du texte, selon la terminologie validée par le concordat de 1801 et la pratique administrative du XIX<sup>e</sup> siècle pour désigner les actes liturgiques et les conditions de leur réalisation.

En énonçant d'emblée les principes et en le faisant dans l'ordre retenu, le législateur renouvelle et introduit des affirmations juridiques fortes. L'article premier est bref : « La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public. » Il renvoie d'abord à l'héritage de 1789 en assurant une liberté individuelle, la liberté de conscience, comme un droit naturel que l'État ne saurait octroyer, mais qu'il reconnaît et protège. Il garantit aussi une liberté nouvelle, collective, la liberté de culte, dont l'articulation avec la précédente a fait débat au long du siècle concordataire. La loi de 1905 s'inscrit dans le domaine des libertés publiques en supprimant le délit d'exercice non autorisé d'un culte non reconnu. La liberté de culte, subordonnée au départ à la constitution des associations cultuelles chargées de la déclaration d'exercice public du culte, est finalement accordée sans condition par les lois de janvier et mars 1907. La première dispose qu'« indépendamment des associations soumises aux dispositions du titre IV de la loi du 9 décembre 1905, l'exercice public d'un culte peut être assuré tant au moyen d'associations régies par la loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901 [...] que par voie de réunions tenues sur initiatives individuelles en vertu de la loi du 30 juin 1881 et selon les prescriptions de l'article 25 de la loi du 9 décembre 1905 » (art. 4). La seconde abroge ces dernières réserves, mettant fin au « délit de messe » (art. 1) : « Les réunions publiques, quel qu'en soit l'objet, pourront être tenues sans déclaration préalable. » Une seule réserve demeure, mais elle est d'importance, celle qui vise « l'intérêt de l'ordre public » : l'État n'ignore pas les cultes, appréhendés dans leurs conséquences civiles, dès lors qu'ils constituent une menace pour les individus ou la société.

Cette précision permet de mieux apprécier la signification de l'article 2, plus ample : « La République

*La loi de 1905 s'inscrit dans le domaine des libertés publiques en supprimant le délit d'exercice non autorisé d'un culte non reconnu*

ne reconnaît, ne salarie, ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1<sup>er</sup> janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes. Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons. Les établissements publics du culte sont supprimés, sous réserve des dispositions énoncées à l'article 3. » Il met fin au service public des cultes créé par le concordat, abolit les établissements chargés de le faire fonctionner et supprime leur budget que les catholiques considèrent comme un élément de la dette nationale aux termes de la constitution de 1791. Les républicains rétorquent que la constitution de 1794 a aboli celle de 1791 et que rien n'interdit de supprimer la rémunération attachée à un service créé en 1801. La première phrase inverse la logique concordataire de 1801 : « Le gouvernement de la République reconnaît... » ; « La République ne reconnaît... ». Elle se réfère implicitement au décret du 18 septembre 1794 qui avait instauré une « séparation », confirmée par le décret du 21 février 1795 sur la liberté des cultes, même si sa réalité est discutée. Une reconnaissance partielle est toutefois maintenue par la disposition sur le financement public des aumôneries dans les lieux fermés destinée à concrétiser la liberté de culte. Introduite au cours du débat parlementaire à l'initiative d'élus modérés, cette exception a toutefois moins d'importance sur le moment que le basculement de la religion dans le droit commun et la sphère privée.

Les « cultes » (non les Églises, sans personnalité morale ni capacité juridique) sont invités à s'organiser dans le cadre du droit associatif, accordé en 1901, tout en créant un type particulier d'associations, les cultuelles, en raison de leur finalité et de leurs règles de gestion. Cette situation dérogatoire est justifiée par le privilège qui leur est accordé de recueillir les biens des établissements publics dissous et de gérer les édifices appropriés par l'État

sous la Révolution. La majorité, attachée au droit de propriété, exclut tout autant l'abandon des lieux de culte nationalisés, voie vers une séparation intégrale, que la confiscation totale des biens. Ce projet, capital pour l'application de la loi, provoque la méfiance des catholiques, qui redoutent la subversion de l'ordre hiérarchique, défini par l'ecclésiologie tridentine, avec l'introduction des laïcs dans la gestion et, par eux, de la règle démocratique. Conscients de l'enjeu, Briand, Jaurès et Pressensé convainquent une partie de la gauche, soutenue par des modérés, de modifier l'article 4 : « Dans le délai d'un an à partir de la promulgation de la présente loi, les biens mobiliers et immobiliers des menses, fabriques, conseils presbytéraux, consistoires et autres établissements publics du culte seront, avec toutes les charges et obligations qui les grèvent et avec leur affectation spéciale, transférés par les représentants légaux de ces établissements aux associations qui, *en se conformant aux règles d'organisation générale du culte dont elles se proposent d'assurer l'exercice*, se seront légalement formées, suivant les prescriptions de l'article 19, pour l'exercice de ce culte dans les anciennes circonscriptions desdits établissements. » Par l'incise en italique, ils introduisent une reconnaissance implicite de l'ordre canonique comme droit propre de l'Église catholique. « [Les] Églises ont des constitutions que nous ne pouvons pas ignorer ; c'est un état de fait qui s'impose ; et notre premier devoir [...] consiste à ne rien faire qui soit une atteinte à [leur] libre constitution », explique Briand à Buisson qui s'étonne de voir la République se soucier des affaires internes du catholicisme et respecter de fait une structure monarchique opposée aux idéaux de la démocratie nationale.

Ce gage ne suffit pas à désarmer les inquiétudes, d'autant que Briand doit concéder à l'extrême gauche l'article 8 qui semble contredire l'article 4 en jouant sur la création de cultuelles rivales et en confiant l'arbitrage des conflits au Conseil d'État dont le passé proche a montré l'attitude parfois partisane : « Dans le cas où les biens attribués en vertu de l'article 4 et du paragraphe 1<sup>er</sup> du présent article seront, soit dès l'origine, soit dans la suite, réclamés par plusieurs associations

*Les « cultes » (non les Églises, sans personnalité morale ni capacité juridique) sont invités à s'organiser dans le cadre du droit associatif, accordé en 1901, tout en créant un type particulier d'associations, les cultuelles, en raison de leur finalité et de leurs règles de gestion*

*La résistance imposée par Rome entraîne des modifications majeures, introduites par les lois citées de 1907 et 1908 qui rendent possible le culte catholique sans les cultuelles et lui accordent même des avantages dont ne bénéficient pas ceux qui ont accepté la loi dans son intégralité*

catholique sans les cultuelles et lui accordent même des avantages dont ne bénéficient pas ceux qui ont accepté la loi dans son intégralité, même s'il faut tenir compte des conséquences de la confiscation des biens meubles et immeubles non revendiqués. Les cathédrales et les églises paroissiales sont mises gratuitement à la disposition des fidèles et des ministres du culte sans contrat d'entrée en jouissance (le pouvoir renonce à l'imposer) et le propriétaire (État, département, commune) doit assurer les grosses réparations attribuées d'abord à l'affectataire. Dans le même temps, la jurisprudence se révèle favorable à la hiérarchie catholique, notamment pour les rares cultuelles schismatiques, et la police des cultes, que le titre V avait allégée par rapport aux premiers projets, est appliquée avec mesure.

Il n'en reste pas moins vrai que l'évaluation de la loi du 9 décembre 1905 divise les contemporains et que Briand est isolé en la définissant comme une « loi de liberté ». Elle continue à faire l'objet d'appréciations nuancées des historiens, même si beaucoup mettent en avant sa dimension de « transaction », soulignée dès 1906 par le libéral catholique Anatole Leroy-Beaulieu. Christophe Bellon parle de « compromis laïque ». Jean Baubérot évoque un « pacte laïque » en récusant la notion de « compromis » qui peut faire oublier la présence d'un vainqueur, l'État, maître du processus, et d'un vaincu, l'Église catholique, cible principale. Pacte dans la mesure où la loi sauvegarde l'unité du camp laïque divisé dans ses objectifs et ses stratégies. Pacte dans la mesure où elle respecte les Églises pour permettre leur entrée dans le cadre dessiné par la laïcité républicaine. Il n'empêche que le concept reste ambiguë en suggérant l'idée de partenariat noué en un moment précis

formées pour l'exercice du même culte, l'attribution qui en aura été faite par les représentants de l'établissement ou par décret pourra être contestée devant le Conseil d'État statuant au contentieux, lequel prononcera en tenant compte de toutes les circonstances de fait. » Mais la résistance imposée par Rome entraîne des modifications majeures, introduites par les lois citées de 1907 et 1908 qui rendent possible le culte

et en occultant la part de contrainte reconnue par Briand, alors que la loi, modifiée à la suite de la résistance catholique, s'est révélée surtout à l'usage comme un facteur de règlement des conflits.



Christian Sorrel, intervention du 25 octobre 2018, Paris, CEF.  
Cliché A. Cassan.

On ne peut pas oublier l'atmosphère d'affrontement qui a présidé à l'élaboration du texte, les visées anticléricales ou antichrétiennes, les arrière-pensées, même pour Jaurès qui voit dans la démarche séparatiste une occasion d'imposer à l'Église catholique la science et la démocratie, facteurs de déstabilisation interne. L'extrême gauche regrette que la majorité ait renoncé à faire de la loi « une arme de combat contre les religions », comme Allard le souhaitait, et le Grand Orient de France exige sa révision « dans un sens plus nettement laïque » dès 1906. Aucun élu de la majorité ne refuse pourtant de la voter, au moins comme une première étape, et son coût matériel et symbolique est élevé pour les catholiques. Mais si la dynamique de rupture est présente au cœur de la démarche, elle est infléchie par des concessions susceptibles de convaincre les intéressés d'accepter leur sort. Un coup d'arrêt est donné aux dérives autoritaires de l'État partisan à l'œuvre dans la lutte anticongréganiste, comme en témoigne le refus d'interdire les processions, de sanctionner le port de la soutane dans la rue ou de modifier le calendrier. La loi du 9 décembre 1905 est habitée par des potentialités de paix civile auxquelles les choix politiques de 1906 et 1907 donnent une chance, en phase avec les principes de liberté posés dans les deux premiers articles et au prix de la révision immédiate des dispositifs techniques. Une évolution débute, soutenue par la jurisprudence, vers l'acceptation par les catholiques eux-mêmes du nouveau régime des cultes : l'accord de 1924 sur les associations diocésaines en constitue une étape décisive après l'épreuve de la guerre et la trêve de l'Union sacrée.

# L'Église de France au cœur de la tourmente de 1940 à 1944

M. Bruno Béthouart  
Professeur émérite  
Université du Littoral – Côte d'Opale



M. Bruno Béthouart, intervention du 25 octobre 2018, Paris, CEF, Cliché A. Cassan.

Lors du déclenchement de ce conflit, une certaine unité nationale paraît de nouveau d'actualité mais l'effondrement, la tragédie de mai 1940, « l'Étrange défaite » selon Marc Bloch<sup>1</sup>, remettent tout en question. L'Église s'est trouvée durant la période de l'Occupation en face de trois « interlocuteurs » : les autorités occupantes avec la distinction zone libre et zone réservée ; le maréchal Pétain, le vainqueur de Verdun et sa proposition de Révolution nationale ; la résistance française tout particulièrement catholique.

L'Église catholique, face à ces trois réalités, s'inscrit soit dans la réaction, soit dans l'approbation mais aussi autant pour la hiérarchie que pour les

fidèles dans une certaine évolution au fil des années. Les conséquences pour les uns et pour les autres peuvent se mesurer tant sur le moment que dans l'immédiat après-guerre.

## I. L'attitude de l'Église devant les autorités occupantes<sup>1</sup>

La majorité des évêques choisit la réaction, la méfiance. Ce sont souvent d'anciens poilus de 1914<sup>2</sup>. Ce corps épiscopal en 1940 est relativement jeune, car renouvelé après la condamnation de l'Action française en 1926. Dans les dix ans qui suivent, 40 sièges épiscopaux changent de titulaires. Pour le nonce apostolique envoyé de Pie XI, les bons candidats à l'épiscopat sont ceux qui font preuve de simplicité et d'intérêt pour les questions sociales, qui ont une « saine indifférence à la politique », tel M<sup>gr</sup> Henri-Édouard Dutoit, évêque d'Arras, attaché à la doctrine sociale de l'Église<sup>3</sup>.

Ils se positionnent comme des « défenseurs de la cité » face à l'envahisseur dans la lignée augustinienne. Le cardinal Liénart en est l'archétype. Il copie son action sur celle son prédécesseur sur le siège lillois, M<sup>gr</sup> Charost, durant la Grande Guerre. D'autres évêques ont tenu le même rôle : Lamy à Sens, Petit de Julleville à Rouen, Tréhiou à Vannes. M<sup>gr</sup> Dubourg à Besançon est clair : « Soyons corrects, mais ne soyons pas serviles »<sup>4</sup>.

En zone occupée, dans l'OFK 670<sup>5</sup>, les relations sont tendues : le 27 juillet 1940 a lieu une perquisition de l'évêché de Lille par la Gestapo pendant huit heures. Une protestation vigoureuse du cardinal est émise<sup>6</sup>.

La question du statut des juifs qui résulte d'une obsession de l'occupant pousse des catholiques à réagir, refuser au point d'être par la suite reconnus tels l'abbé Robert Stahl<sup>7</sup> comme « justes parmi les nations ». Le cardinal Suhard, archevêque de Paris, écrit une lettre de protestation au maréchal Pétain en juillet 1942 : « profondément émus par ce qu'on nous rapporte des arrestations massives d'Israélites opérées

*La question du statut des juifs qui résulte d'une obsession de l'occupant pousse des catholiques à réagir, refuser au point d'être par la suite reconnus tels l'abbé Robert Stahl comme « justes parmi les nations »*

<sup>1</sup> Marc BLOCH, *L'étrange défaite : témoignage écrit en 1940*, Paris, Société des Éditions « Franc-Tireur », 1946, 1<sup>re</sup> éd., XIX-196 p.

<sup>2</sup> Jacques DUQUESNE, *Les catholiques français sous l'occupation*, Paris, Fayard, 1986.

<sup>3</sup> Michèle COINTET, *L'Église sous Vichy, 1940-1945*, Paris, Perrin, 1998, p.16.

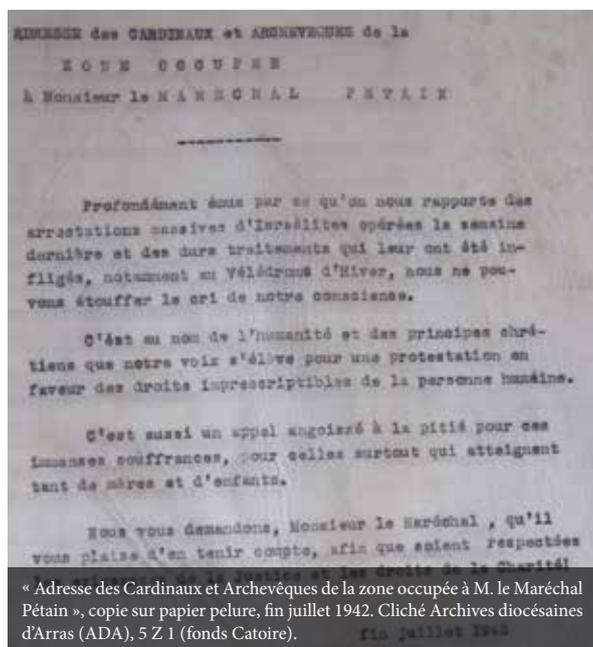
<sup>4</sup> *Semaine religieuse de Besançon*, 20 juin 1940, p. 208.

<sup>5</sup> L'OFK 670 (Oberfeldkommandantur 670) est l'administration militaire allemande chargée de l'occupation des deux départements français du Nord et du Pas-de-Calais. Installé à Lille, il se maintient durant toute l'Occupation, dispose d'une grande autonomie et prend en charge l'essentiel de la répression contre toutes formes d'opposition.

<sup>6</sup> Hans UMBREIT, « Les services d'occupation allemands et les églises chrétiennes en France », *Revue du Nord*, n° 237, avril-juin 1978, p. 300.

<sup>7</sup> Jacques GEESSEN, *L'abbé des anges, Robert Stahl, histoire d'un avocat-prêtre*, Les lumières de Lille, 2017.

la semaine dernière et des durs traitements qui leur ont été infligés, notamment au Vélodrome d'Hiver, nous ne pouvons étouffer le cri de notre conscience »<sup>8</sup>. En 1943, à la demande allemande de dénaturiser les juifs, une lettre courtoise mais ferme de M<sup>gr</sup> Chappoulie, délégué de l'épiscopat auprès de Vichy bloque l'initiative<sup>9</sup>.



« Adresse des Cardinaux et Archevêques de la zone occupée à M. le Maréchal Pétain », copie sur papier pelure, fin juillet 1942. Cliché Archives diocésaines d'Arras (ADA), 5 Z 1 (fonds Catoire).

Au sujet du Service du travail obligatoire (STO), en février 1943, un groupe, non négligeable sans être majoritaire, de prélats exprime publiquement une réticence en particulier sur les conditions du départ des requis, tels M<sup>gr</sup> Dubourg à Besançon, Pinson à Saint-Flour de même que M<sup>gr</sup> Théas et M<sup>gr</sup> Vansteenberghe, respectivement évêques de Montauban et de Bayonne, en continuité avec leurs protestations contre les rafles de Juifs. Le cardinal Liénart fait connaître sa position en deux temps : le 15 mars 1943 à Saint-Martin de Roubaix, devant 4 000 jeunes, il considère qu'« il y aurait de la lâcheté à se dérober », et le dimanche suivant, à Saint-Maurice devant 7 000 jeunes cette fois, déclare qu'« on peut s'y dérober sans péché »<sup>10</sup>. Les 6 et 7 avril, l'Assemblée des cardinaux et archevêques (ACA) s'aligne sur cette position qui pousse des jeunes à prendre le maquis.

Une minorité d'évêques choisit l'approbation dans un sens pacifiste : pour eux, la politique de collaboration s'inscrit dans une logique inaugurée à

Rethondes mais elle fait aussi, pour eux, partie de l'héritage pacifiste ancien combattant des années trente. M<sup>gr</sup> Dutoit n'est pas le seul évêque à se risquer sur ce terrain, même si sa démonstration est sans nuances : « La collaboration suppose simplement une libre et loyale volonté d'entente. Je collabore : donc je ne suis plus l'esclave à qui l'on interdit toute initiative de parole et d'action ! »<sup>11</sup>.

Sur le STO, M<sup>gr</sup> Serrand, évêque de Saint-Brieuc, se coupe définitivement de l'opinion des Côtes-du-Nord en produisant une lettre de carême favorable aux départs en Allemagne. Un conflit oppose les séminaristes de Bordeaux à M<sup>gr</sup> Feltin. À plusieurs reprises en avril et en juin, l'archevêque dénonce des séminaristes ayant « pour tout idéal de s'embusquer », et compare leur sort à celui des pères de famille qui sont obligés de quitter leur foyer<sup>12</sup>.

Cette fermeté majoritaire de la hiérarchie face à l'occupant explique l'absence d'un anticléricalisme marqué à la Libération. Les Français reconnaissent la réalité du sentiment national et de l'aide humanitaire apportée par la hiérarchie catholique. Certains parviennent à ne plus accepter le discours de l'occupant pour être plus proche de leurs ouailles comme M<sup>gr</sup> Roques à Rennes en 1943, ou M<sup>gr</sup> Petit de Julleville qui refuse de quitter son archevêché de Rouen sous les bombes ; une légitimité patriotique leur est ainsi octroyée<sup>13</sup>.

Cependant, dans les rangs catholiques, se manifeste à la Libération un certain ressentiment qui se retrouve chez le général de Gaulle, chef de la France libre, et chez les démocrates chrétiens résistants. La stratégie de sauvetage du nonce M<sup>gr</sup> Roncalli permet des évolutions rapides : il n'y a pas de réserve à la nomination de Maurice Feltin à Paris en 1949 ni pour celle de M<sup>gr</sup> Martin, évêque du Puy qui vient à Rouen en 1948.

## II. L'attitude de l'Église devant Pétain et Vichy

Une majorité des évêques voit au cœur de la tourmente de 1940 dans le maréchal Pétain « celui qui

*Les Français reconnaissent la réalité du sentiment national et de l'aide humanitaire apportée par la hiérarchie catholique*

<sup>8</sup> Émile GUERRY, *L'Église catholique en France sous l'occupation*, Paris, Flammarion, 1947, p. 40.

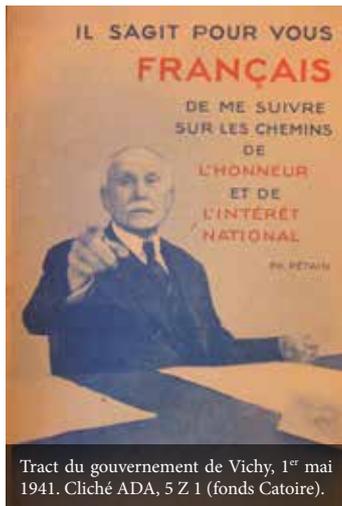
<sup>9</sup> Sylvie BERNAY, *L'Église de France face à la persécution des Juifs, 1940-1944*, Paris, CNRS Éditions, 2012.

<sup>10</sup> Hubert CLAUDE, « La hiérarchie catholique, le gouvernement de Vichy et l'occupant, dans la zone réservée », *Revue du Nord*, 1978, n° 237, p. 276.

<sup>11</sup> Bruno BÉTHOUART, « La destitution de M<sup>gr</sup> Dutoit, évêque d'Arras », Robert VANDENBUSSCHE (éd.), *L'épuration en Belgique et dans la Zone interdite (1944-1949)*, IRS Septentrion, 55, novembre 2016, p. 183.

<sup>12</sup> Frédéric LE MOIGNE, *Les évêques français de Verdun à Vatican II*, Rennes, PUR, 2005, p. 107.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 111-112.



se sacrifie ». Le 20 novembre 1940, le cardinal Gerlier, en la primatiale Saint-Jean de Lyon est explicite : « Car Pétain c'est la France, et la France, aujourd'hui, c'est Pétain ! ». À cette marque d'allégeance, il faut ajouter le souvenir de la Grande Guerre. En août 1917, le jeune aumônier militaire, futur cardinal, Achille Liénart est fait chevalier de la Légion d'honneur par le général Pétain près de Dunkerque<sup>14</sup>.

Durant l'été 1941, le pacte maréchaliste de la hiérarchie catholique se renforce. Il est alors d'une affirmation nette des intérêts et de l'autonomie de l'Église : le « loyalisme sans inféodation » du cardinal Liénart<sup>15</sup>. Puis, après l'occupation de la zone sud à partir du 11 novembre 1942, le gouvernement de Vichy étant devenu un État satellite, le cardinal Suhard, dans son journal, à la date du 26 novembre 1942, demeure fidèle voire compatissant : « Le Maréchal que je m'efforce de consoler [...] a une attitude admirable »<sup>16</sup>.

La fidélité à Pétain se maintient après 1944. Le 8 mai 1945, M<sup>gr</sup> Pic, évêque de Valence, évoque le retour du « chef déporté » et le cardinal Liénart, au procès en juillet 1951, témoigne à décharge devant la Haute Cour de justice sans y être présent. Il débute par le récit de son voyage d'avril 1942 à Vichy : « J'ai reconnu avec émotion le chef sous lequel j'avais eu l'honneur de servir autrefois à Verdun. [...] Cette fois-ci, le Chef était seul devant l'ennemi »<sup>17</sup>.

Devant le gouvernement de Vichy, l'épiscopat connaît une certaine évolution. Au départ, l'approbation de la Révolution nationale est évidente : « Travail, Famille, Patrie, ces trois mots sont les nôtres ! » selon le cardinal Gerlier au congrès de la Ligue ouvrière chrétienne

(LOC). M<sup>gr</sup> Chollet, archevêque de Cambrai, secrétaire de l'ACA, réfugié à Vénissieux, écrit une lettre pastorale consacrée à « la discipline ». Il envisage un nouveau concordat, c'est le Vatican qui se montre prudent<sup>18</sup>.

Le 10 avril 1942, le cardinal Liénart vient à Vichy pour évoquer trois points : la question scolaire, les mouvements de jeunesse, la Charte du travail<sup>19</sup>. Sur les mouvements de jeunesse, le 24 juillet 1941, l'ACA a rappelé sa position : « jeunesse unie : oui, jeunesse unique : non ». Quant à la Charte du travail, promulguée en juin 1941, le cardinal Feltin suit les conseils des pères jésuites Villain, Hibout et Desbuquois en acceptant le syndicat unique ; le cardinal Liénart se montre plus prudent. Finalement, l'ACA encourage le 22 octobre 1942 les catholiques à participer individuellement à la Charte.

Les conséquences pour la hiérarchie sont « lourdes ». Le réveil à la Libération est rude. À Lille, le 2 octobre à Saint-Michel, « le face-à-face du cardinal et du général aurait été plutôt glacial »<sup>20</sup>. Une grave crise d'autorité et un profond malaise s'insinuent dans l'Église. *Nord Matin*, quotidien socialiste critique

*À la Libération, une grave crise d'autorité et un profond malaise s'insinuent dans l'Église*

M<sup>gr</sup> Chollet. Mais les communistes qui ont des prêtres et des laïcs au Front national sont modérés même si *Liberté*, leur quotidien, dénonce « le haut clergé, collaborateur et vichyssois ». L'habileté de M<sup>gr</sup> Roncalli, le nonce apostolique, nommé le 30 décembre 1944, permet d'éviter l'affrontement. À sa manière bonhomme et discrète, de janvier à juillet 1945, il parvient à gérer chaque dossier. Le doyen Latreille, directeur des Cultes de novembre 1944 à août 1945, est aux avant-postes. Alors que Georges Bidault lui demande « d'en trouver dix ou douze », le général de Gaulle, le 30 janvier, « convient qu'il ne s'agit que d'une opération limitée, quatre ou cinq ». L'historien constate : « C'est M<sup>gr</sup> Dutoit qui a payé les pots cassés ». Au nom de la procédure de l'*odium plebis* en juillet 1945, il est remplacé par un patriote, Victor-Jean Perrin<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Hubert CLAUDE, art. cit., p. 260.

<sup>19</sup> Robert VANDENBUSSCHE, « La politique scolaire du cardinal Liénart pendant l'Occupation », *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1979, n° 175, p. 289-290.

<sup>20</sup> Hubert CLAUDE, art. cit., p. 281.

<sup>21</sup> Bruno BÉTHOUART, « La destitution de M<sup>gr</sup> Dutoit, évêque d'Arras », Robert VANDENBUSSCHE (éd.), *L'épuration en Belgique et dans la Zone interdite (1944-1949)*, op. cit., p. 194.

<sup>14</sup> Catherine MASSON, « Un journal de Guerre 1914-1918 », Bruno BÉTHOUART, Xavier BONIFACE (dir.) *Les chrétiens, la guerre et la paix*, Rennes, PUR, 2012, p. 72.

<sup>15</sup> Hubert CLAUDE, art. cit., p. 260.

<sup>16</sup> Frédéric LE MOIGNE, op. cit., p. 106.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 173.

### III. L'attitude de l'Église devant la résistance

*Des catholiques sont actifs dans tous les mouvements de résistance*

La réalité de l'engagement de catholiques dans la résistance est un fait historique, à l'instar du chef de la France Libre. Des catholiques sont actifs dans tous les mouvements de résistance, y compris ceux contrôlés par le parti communiste, comme le Front national. Dès le 17 juin 1940, Edmond Michelet reprend les mots de Péguy dans un tract à Brive : « En temps de guerre, celui qui ne se rend pas est mon homme quel qu'il soit, d'où qu'il vienne et quel que soit son parti. Il ne se rend point, c'est tout ce qu'on lui demande ». Des responsables des mouvements d'action catholique s'y investissent : le 22 juin, André Colin, président de l'Association catholique de la jeunesse française (ACJF), lance un appel de Beyrouth appelant « à la lutte contre l'ennemi dans l'Empire français même si la bataille de France est terminée »<sup>22</sup>.



*Nouvelle Jeunesse*, organe des Jeunes chrétiens combattants, juillet 1944. Cliché ADA, 5 Z 1 (fonds Catoire).

Dès le mois d'août 1940, après la dissolution des Confédérations syndicales par le gouvernement de Pétain, Gaston Tessier, secrétaire général de la Confédération française des travailleurs chrétiens (CFTC), devient un farouche partisan du général de Gaulle.

Cette atteinte à la liberté syndicale propulse les mouvements de jeunesse sur le devant de la scène. Les organisations chrétiennes durant la débâcle de mai-juin 1940 assurent des fonctions de suppléance ; elles accueillent des réfugiés, prennent en charge des évacués, organisent diverses collectes. « En 1942, on peut considérer que 600 à 700 000 jeunes gens et jeunes filles se rattachent aux mouvements spécialisés », estime Yves-Marie Hilaire<sup>23</sup>. Une résistance intellectuelle extérieure à

<sup>22</sup> Renée BÉDARIDA, article « Pierre Chaillot » dans *Dictionnaire historique de la Résistance*, Paris, Robert Lafont, 2006, p. 386-387.

<sup>23</sup> Yves-Marie HILAIRE, « La jeunesse dans l'Église : un renouveau spirituel et intellectuel (vers 1938 - vers 1950) », P. BOLLE (dir.), *Yves de Montcheuil*, 1984, Presses Universitaires de Grenoble, 1987, p. 275.

l'image de Jacques Maritain, mais aussi intérieure, se manifeste notamment face la lettre pastorale de M<sup>gr</sup> Dutoit de janvier 1941. Le père Chaillot crée un journal clandestin, les *Cahiers du Témoignage chrétien* tiré à 5 000 exemplaires.

Le presbytère remplit une fonction d'asile, de refuge : des prêtres sont en contact avec des mouvements pour assurer l'évacuation des prisonniers. La défense des droits de l'homme passe par la question juive.

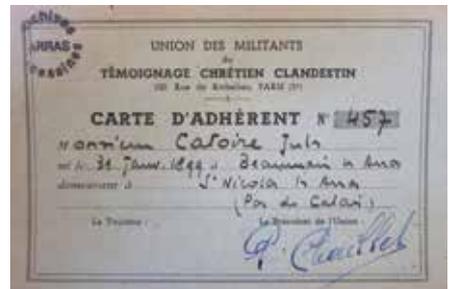
L'abbé Vancourt, des Facultés catholiques, entre en relation avec des protestants, notamment le pasteur Fabre de Lille<sup>24</sup>.

Une méfiance et même une réaction se remarquent chez les autorités épiscopales. M<sup>gr</sup> Chollet fait une lecture critique du travail du jésuite Gaston Fessard qui évoque le « prince esclave ». L'été 1943 est marqué par une véritable offensive de l'épiscopat contre la Résistance spirituelle. M<sup>gr</sup> Martin, l'évêque du Puy, considère que « les enfants indociles devaient ainsi cesser toute critique sur Pétain puisque l'épiscopat national continuait à le saluer et le traiter unanimement comme le Père incontesté de la Patrie ». La hiérarchie choisit, à travers une note de M<sup>gr</sup> Chollet, de condamner la théologie « sans mandat ». À la fin 1943, les évêques sont bien renseignés sur les sentiments de la Résistance à leur égard. Une première série de prélats est suspectée de collaboration : « Dutoit, Marmottin, Rastouil, Grente, Serrand »<sup>25</sup>.

La question des bombardements par les alliés ne fait que renforcer cette méfiance. En 1943, M<sup>gr</sup> Dutoit à l'enterrement des victimes de Beuvry, dans le Pas-de-Calais, condamne les « activités terroristes ». Ces propos constituent en octobre 1944 le principal motif de son acte d'accusation :

<sup>24</sup> Bruno BÉTHOUART, « Le Mouvement catholique dans le Nord-Pas-de-Calais : milieu de vie et d'action clandestines sous l'Occupation », Robert VANDENBUSSCHE (éd.), *La clandestinité en Belgique et en zone interdite (1940-1944)*, IRHiS-CEGES, 43, Lille 3, 2009, p. 101-105.

<sup>25</sup> Frédéric LE MOIGNE, *op. cit.*, p. 140. Respectivement évêque d'Arras, archevêque de Reims, évêque de Limoges, archevêque du Mans, et évêque de Saint-Brieuc.



Carte d'adhérent de Jules Catoire à l'Union des militants du Témoignage chrétien clandestin, signée par le P. Chaillot, 1950. Cliché ADA, 5 Z 1 (fonds Catoire).

*L'été 1943 est marqué par une véritable offensive de l'épiscopat contre la Résistance spirituelle*

le préfet de Vichy l'avait complimenté<sup>26</sup>. L'ACA en appelle, le 1<sup>er</sup> mai 1944, aux cardinaux et évêques de l'Empire britannique et des États-Unis à propos des bombardements qui faisaient « des ravages cruels » dans les populations civiles.

Le pacifisme et la crainte du bolchévisme sont également des clés de compréhension. Le pacifisme, après avoir permis l'« accommodement » dès 1940, installe ensuite l'idée d'une France victime, spectatrice du drame guerrier international qui se joue à ses dépens. Pour ces évêques, la Résistance représente le « faux » patriotisme, armant le « geste meurtrier » dénoncé par M<sup>gr</sup> Suhard, dans un message de Noël 1943 très apprécié du reste de la hiérarchie : « Pourquoi faut-il qu'en certains points du territoire national une agitation extrémiste presse à verser le sang de leurs compatriotes ? »

Une minorité de prélats ne partage cependant pas cette lecture : M<sup>gr</sup> Roques à Rennes tient en réserve dans ses archives des citations d'évêques néerlandais, belges et allemands. Il insiste dans le pardon du 26 juillet 1943 à Sainte-Anne-d'Auray sur une tonalité plus patriotique, avec un discours promettant la libération du pays. M<sup>gr</sup> Rastouil, évêque de Limoges, refuse de participer à la cérémonie d'hommage à Henriot. Il est de ce fait en juillet interner 15 jours à Châteauroux. Des arrestations ordonnées par l'occupant ont lieu dans le Sud-Ouest : M<sup>grs</sup> Théas, Rodié, Moussaron<sup>27</sup>, alors que M<sup>gr</sup> Saliège, archevêque de Toulouse, est épargné de par son handicap. M<sup>gr</sup> Piguët, arrêté le jour de la Pentecôte en sortant de sa cathédrale de Clermont-Ferrand, est déporté<sup>28</sup>.

De tels comportements ont des conséquences à la Libération. Comme le précise Maurice Schumann, catholique d'origine juive, porte-parole de la France Libre, « la part prise à la Résistance des premiers jours a conféré aux catholiques français la plénitude du droit de cité que leur avait toujours contestée la III<sup>e</sup> République »<sup>29</sup>. En juin 1946, le Mouvement Républicain populaire, créé en novembre 1944, devient le premier parti de France. L'engagement dans la Résistance et sa proximité avec le général de Gaulle expliquent ce succès temporaire. Des républicains populaires issus du monde ouvrier chrétien contribuent aux grandes réformes sociales de l'après-guerre à l'origine des

Trente Glorieuses.

La différence entre l'attitude et le regard sur l'Église d'une guerre à l'autre est saisissante. Dans l'épiscopat, le patriotisme hérité de Verdun pousse une majorité d'entre eux à demeurer maréchalistes jusqu'au bout. Une fracture s'instaure entre l'épiscopat et une partie de l'opinion française et catholique. D'autres instances se développent comme relais, comme foyers parallèles où l'on apprend à se déterminer selon sa conscience.

L'autorité des évêques s'est trouvée atteinte, non seulement parce que des évêques ont été désavoués par l'issue de la guerre, mais aussi parce qu'ils paraissent avoir fait preuve d'une incapacité à appliquer les principes chrétiens à une situation donnée. La crise d'autorité s'installe donc comme élément obligé d'une réflexion ecclésiologique au-delà même d'un glissement vers la gauche d'une partie de l'appareil catholique. Paradoxalement, ces évêques, à l'image du cardinal Liénart, demeuré fidèle au maréchal, se lancent dans la défense de la cause des prêtres ouvriers, heurtant ainsi certains militants syndicalistes chrétiens.

Des catholiques résistants à la Libération s'investissent dans un actif ralliement à la République ; ils participent et sont souvent maîtres d'œuvre de la politique familiale considérée comme un âge d'or de la renaissance démographique ; ils œuvrent à la révolution des Trente Glorieuses, notamment dans le domaine agricole et se trouvent, clercs et laïcs, aux premiers rangs, dans le combat pour la dignité des pauvres, pour la réconciliation franco-allemande. Les prémices de Vatican II peuvent enfin se lire dans l'ouverture au monde, la pluralité, l'horizontalisme, la tolérance qui se manifeste sous la forme de l'acceptation du pluralisme politique, d'une approche positive du monde où apparaît à nouveau la figure de l'ancien nonce, M<sup>gr</sup> Roncalli.



*Les évêques paraissent avoir fait preuve d'une incapacité à appliquer les principes chrétiens à une situation donnée*

<sup>26</sup> Bruno BÉTHOUART, « La destitution de M<sup>gr</sup> Dutoit, évêque d'Arras », Robert VANDENBUSSCHE (éd.), *L'épuration en Belgique et dans la Zone interdite (1944-1949)*, op. cit., p. 187.

<sup>27</sup> M<sup>gr</sup> Rodié est évêque d'Agen, M<sup>gr</sup> Moussaron, archevêque d'Albi.

<sup>28</sup> Frédéric LE MOIGNE, op. cit., p. 133-148.

<sup>29</sup> Bruno BÉTHOUART, *Le MRP dans le Nord-Pas-de-Calais*, Dunkerque, Éditions des beffrois, 1984, extrait de la Lettre préface de Maurice Schumann, p. 7.

# La politique dans le moment 68 des catholiques français

M. Yvon Tranvouez  
Université de Brest

Il y a, en filigrane et au-delà du spectacle ponctuel de Mai 68, l'opportunité d'observer un important déplacement politique à l'intérieur du catholicisme français. Une des nouveautés de la décennie 1965-1975 est l'engagement à gauche d'une fraction significative des militants catholiques. « La majorité des chrétiens continue à voter pour les candidats de la droite, mais les chrétiens qui s'engagent dans un parti le font de plus en plus dans une formation de gauche. Électeurs à droite, militants à gauche », résumera en 1976 le rédacteur en chef de *Témoignage Chrétien*<sup>1</sup>. Cette configuration fait du moment 68, pour l'Église de France, une crise intérieure, analogue à celle de 1926 quand l'emprise de l'Action française avait déjà posé de manière aiguë la question du rapport entre politique et religion dans la conscience chrétienne. Voilà qui suggère de décrire d'abord l'éclatement et les passages à gauche, voire à l'extrême gauche, qui s'observent dans le militantisme catholique, d'évoquer ensuite trois épisodes permettant de voir comment la hiérarchie épiscopale s'emploie à normaliser la situation nouvelle, d'examiner enfin les conséquences de ce déplacement politique sur l'identité religieuse de ses acteurs, dont on répète volontiers que beaucoup s'éloignent de l'Église, voire abandonnent la foi<sup>2</sup>.

Bien avant Mai 68, divers indices témoignent de la fin d'une époque. On sait la logique du mouvement catholique qui s'est constitué, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, sur la base d'un refus intransigeant de la civilisation moderne. Écoles et patronages, mais aussi œuvres diverses, syndicats et partis politiques, tout un ensemble d'organisations constituait à la fois une contre-société et une contre-culture travaillant à la défense des intérêts de l'Église. Les années 1960

## Les années 1960 marquent l'effondrement de ce bloc catholique

marquent l'effondrement de ce bloc catholique. L'enseignement catholique se maintient mais la loi Debré a mis fin au contentieux scolaire. Les patronages disparaissent ou se transforment en simples clubs sportifs. La plupart des œuvres catholiques se déconfessionnalisent, et il en va pareillement des syndicats : c'est en 1964 que la CFTC devient CFDT. Enfin le MRP, parti démocrate chrétien, privé d'une partie de son fonds de commerce par la solution de la question scolaire, voit fondre brutalement son électorat et disparaît en 1967.

Les anciens militants du MRP qui ne se reconnaissent pas dans le centrisme ou le gaullisme, fût-il social, s'en retrouvent désemparés. Il en va de même pour les jeunes que leur expérience de l'Action catholique spécialisée pousse à s'engager

sur le terrain politique sans le parapluie d'une enseigne religieuse. Or les uns et les autres n'ont pas d'issue à gauche. Le Parti communiste est exclu, à cause de son athéisme. Quant à la SFIO, qui n'est pas plus fréquentable en raison de son laïcisme obstiné, elle n'attire guère depuis que Guy Mollet l'a conduite sur le chemin de la décadence. Ne restent que les petites formations de la nouvelle gauche, une nébuleuse encore incertaine qui se cherche sur les brisées du mendésisme et les chemins ouverts par la lutte anticoloniale : le Parti socialiste unifié (PSU) y est l'élément le plus susceptible de cristalliser leurs attentes.

Dans de telles conditions, la tentation de ces militants catholiques est double. D'une part, ils inclinent, par défaut, à politiser les mouvements apostoliques qu'ils fréquentent, ce qui leur vaut de vigoureux rappels à l'ordre de la hiérarchie. D'autre part, ils sont portés à investir les organisations confessionnelles qui combattent pour la paix et le développement. Ces structures, dont la plus

<sup>1</sup> Claude GAULT, « Les chrétiens dans les partis de gauche », *Témoignage Chrétien*, 3 juin 1976, p. 14.

<sup>2</sup> Abondante bibliographie. Voir notamment : Denis PELLETIER, *La Crise catholique. Religion, société, politique*, Paris, Payot, 2002 ; Étienne FOUILLOUX, *Les Chrétiens français entre guerre d'Algérie et mai 1968*, Paris, Parole et Silence, 2008 ; Denis PELLETIER et Jean-Louis SCHLEGEL (dir.), *À la gauche du Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours*, Paris, Seuil, collection « Points », 2015 (2012) ; Gerd-Rainer HORN, *The Spirit of Vatican II. Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, Oxford University Press, 2015 ; Gerd-Rainer HORN et Yvon TRANVOUEZ (dir.), « L'Esprit de Vatican II, Catholiques de gauche dans l'Europe occidentale des années 1968 », dossier, *Histoire@Politique*, n° 30, septembre-décembre 2016 (en ligne).

représentative en France est le Comité catholique contre la faim fondé en 1961 et devenu en 1966 le CCFD, s'autorisent des encycliques de Jean XXIII (*Pacem in terris*, 1963) et de Paul VI (*Populorum progressio*, 1967) qui ouvrent un nouvel horizon à la doctrine sociale de l'Église. Pour autant, ce tiers-mondisme catholique trouve ses limites en ce qu'il est en somme un article d'exportation et qu'il reste longtemps aveugle au néocolonialisme, sur lequel la mobilisation contre la guerre du Vietnam contribue cependant à ouvrir les yeux.

Le début de l'année 1968 est sans doute un moment singulier où le sentiment accru de l'impasse politique des mouvements apostoliques se conjugue, chez certains militants catholiques, à la prise de conscience des rapports de domination sur le marché mondial. Trois événements, mineurs si l'on veut mais tout de même significatifs, témoignent de leur évolution politique. Le premier est la parution, en février, d'un numéro de la revue *Frères du Monde*, publiée par les franciscains de Bordeaux et typique, jusque-là, du tiers-mondisme catholique, sur le thème « Foi et révolution ». Le second est le colloque « Christianisme et révolution » organisé à Paris, les 23 et 24 mars, par la revue *Lettre* et IDOC-France avec la participation d'intervenants venus d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine. Les conclusions prennent la forme d'un manifeste dont les termes, pour le moins inusités dans les milieux catholiques, sont lourds de questions pour

l'avenir. On y assure que les « conditions objectives » de la révolution sont réunies et que « la lutte révolutionnaire s'inscrit dans la perspective de la construction du Royaume de Dieu »<sup>3</sup>. Troisième événement, les conférences de carême données à Paris, dans la salle de la Mutualité, par le père Jean Cardonnel<sup>4</sup>. Le lieu est insolite, les mots ne le sont pas moins. Le 22 mars – date rétrospectivement très symbolique – le prédicateur lance devant quelque 1 500 personnes, dont une forte majorité de jeunes, que « la grève générale de protestation contre l'injustice structurelle du monde est bien l'accomplissement du Carême qui plaît à Dieu, la liturgie contemporaine de la Pâque ». « Un chrétien conservateur, c'est une contradiction, une caricature, un blasphème monté sur pattes », tonne-t-il encore le 5 avril.

Pour ces lecteurs, débatteurs ou auditeurs hivernaux d'un discours catholique révolutionnaire dont l'audience reste modeste, le printemps est, si j'ose dire en reprenant la formule célèbre de Maurras, une « divine surprise ». Mai 68 est un formidable accélérateur de particules catholiques en voie de radicalisation. Les militants chrétiens ne sont pas à l'origine de la révolte étudiante mais ils y participent, et pour la plupart sans éprouver le

<sup>3</sup> « Conclusions du colloque », *Christianisme et révolution. Colloque des 23 et 24 mars 1968*, *Lettre*, supplément au n° 119, 1968, p. 179.

<sup>4</sup> « Sens révolutionnaire du carême » (22 mars) ; « La foi libératrice » (29 mars) ; « Résurrection, stimulant de la révolution » (5 avril).

*Les militants chrétiens ne sont pas à l'origine de la révolte étudiante mais ils y participent, et pour la plupart sans éprouver le besoin de s'afficher en tant que chrétiens*

besoin de s'afficher en tant que chrétiens. Certes, les « événements » tournent court, mais, dans les mois qui suivent, l'utopie de la révolution politique se transforme, sur la scène catholique, en réalité de la contestation ecclésiale. La remise en cause de toutes les autorités n'épargne pas la hiérarchie épiscopale et suscite des appels à la démocratisation de l'Église.

L'encyclique *Humanae vitae* sur la régulation des naissances, publiée en juillet, provoque de vives critiques contre le pape. Et enfin, début novembre, la question du statut clérical est posée ouvertement par le mouvement Échanges et Dialogue, qui revendique pour les prêtres le droit au travail, au mariage et à l'engagement politique.

Cette contestation interne s'amplifie l'année suivante. Après la destitution de son prier, Bernard Besret, en octobre 1969, l'abbaye de Boquen devient le haut lieu et le symbole d'un mouvement désormais moins soucieux de démocratiser l'Église que d'expérimenter de nouvelles formes communautaires de vie ecclésiale. Devenues moins visibles, les préoccupations proprement politiques de l'avant-garde catholique française ne disparaissent pas pour autant. La recomposition socialiste après l'échec de Gaston Defferre aux présidentielles de 1969 ouvre enfin une voie aux militants chrétiens. À la suite du congrès d'Épinay (1971) qui voit François Mitterrand prendre le contrôle du Parti socialiste, ils sont nombreux, souvent issus de la JOC ou de l'Action catholique ouvrière (ACO), à l'intégrer en ralliant le Centre d'études, de recherches et d'éducation socialiste (CERES) de Jean-Pierre Chevènement. En 1974, une autre vague, venue du PSU, nourrit le courant rocardien qui recrute aussi chez les adhérents de la CFDT. Tant et si bien que les militants chrétiens représenteraient en 1975 entre 30 et 40 % des effectifs du PS. On trouve un signe symbolique de ce déplacement politique lors des élections présidentielles de 1974, avec l'appel de « chrétiens pour le candidat commun de la gauche » publié par *Témoignage Chrétien* le 25 avril 1974.

Mais cette voie réformiste répugne à ceux qui se veulent authentiquement révolutionnaires. Les uns, attachés à un idéal d'autogestion, s'accrochent à un PSU de plus en plus déliquéscent parce que miné par ses querelles internes. Les autres re-

joignent les groupuscules gauchistes, moins du côté trotskiste, où l'anticléricalisme est un héritage tenace, que dans les rangs du maoïsme : on trouve d'anciens jécistes à la Gauche prolétarienne, et un certain nombre de militants d'Humanité Rouge sont issus du Mouvement rural de jeunesse chrétienne (MRJC). Cette inclination pro-chinoise trouve sans doute l'une de ses racines dans le tiers-mondisme catholique, lui-même souvent ancré dans la mauvaise conscience missionnaire : le maoïsme catholique, c'est la mission transfigurée en révolution.



M. Yvon Tranvouez, intervention du 25 octobre 2018, Paris, CEF. Cliché A. Cassan.

Surpris comme tout le monde par Mai 68, les évêques réagissent en ordre dispersé, chacun selon sa sensibilité et la situation dans son diocèse. Malgré cet éparpillement, un certain nombre de traits communs apparaissent.

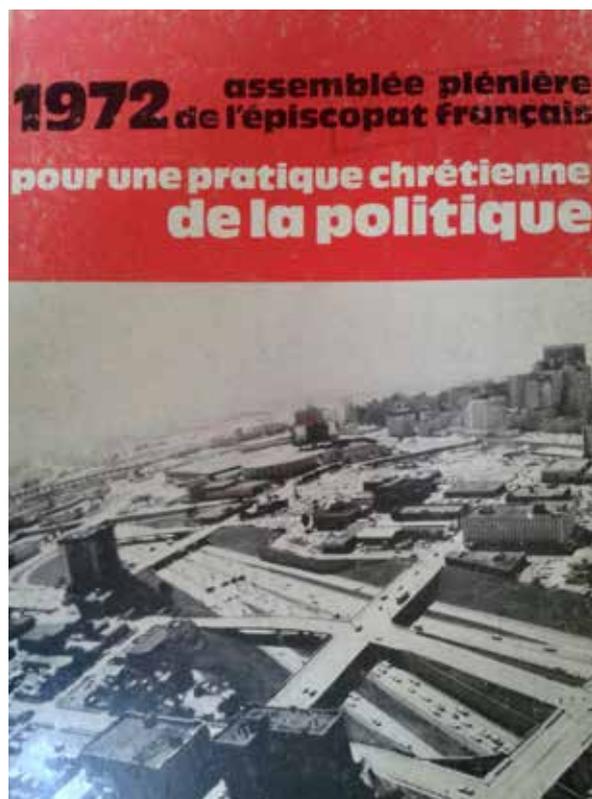
Comme beaucoup d'observateurs aussi désemparés qu'eux, les prélats peinent à cerner un phénomène qui, dès lors, leur inspire des déclarations générales n'engageant à rien mais suggérant au moins que la hiérarchie est attentive à ce qui se passe. En attendant de pouvoir déchiffrer cette énigme, les évêques en développent une lecture morale, saluant les « valeurs » qui s'expriment dans la révolte de la jeunesse, mais condamnant la violence, d'où qu'elle vienne, et appelant au dialogue entre les parties. Cette approche se double souvent

*Invitation des individus à la prière et à l'action, acceptation de la variété des engagements pourvu qu'ils se fassent tous dans le respect des principes de la morale chrétienne : les messages épiscopaux de Mai 68 sont à la fois apolitiques et intemporels*

de considérations spirituelles. On veut voir dans les événements des « signes des temps », selon la formule qui fait florès depuis le concile Vatican II. Invitation des individus à la prière et à l'action, acceptation de la variété des engagements pourvu qu'ils se fassent tous dans le respect des principes de la morale chrétienne : les messages épiscopaux de Mai 68 sont à la fois apolitiques et intemporels. Ils perpétuent l'illusion d'une institution hors sol, prétendant exercer encore sur ses fidèles le pouvoir indirect qu'elle revendiquait autrefois sur la société.

Cette posture consterne les militants chrétiens les plus engagés dans le mouvement. Elle leur donne le sentiment que les évêques, enfermés dans des considérations doctrinales, sont, au pire, complices de l'ordre établi, au mieux, déconnectés du réel. « Les Églises ne sont pas au-dessus des luttes de classes », titreront brutalement, un an plus tard, les étudiants contestataires des Facultés de théologie catholique et protestante de Strasbourg<sup>5</sup>. À froid, un prêtre perspicace, sociologue formé à l'école de Bourdieu, expliquera comment, « dans une période de dissolution des codes établis », on a vu « les agents réinterpréter l'événement en fonction de ces codes et opérer ainsi un acte d'autorité rétablissant ce que l'événement détruisait, en fermant les yeux sur les déviances partielles et en les réinterprétant en catégories mentales selon une distribution habituelle »<sup>6</sup>.

Inégalement développé, inabouti et donc inefficace en 1968, ce travail de canalisation ecclésiale du débordement militant prend une autre dimension quatre ans plus tard, avec l'adoption par la Conférence épiscopale d'un texte intitulé *Pour une pratique chrétienne de la politique*<sup>7</sup>, troisième partie d'un rapport présenté par M<sup>gr</sup> Matagrín, évêque de Grenoble. Événement remarqué et attendu, dans la mesure où en quatre ans la politisation à gauche a pris de l'ampleur dans les milieux catholiques, ce document a pour fonction, selon l'excellente formule d'André Rousseau, de « rendre centripète ce qui est centrifuge »<sup>8</sup>. La clef est dans l'abandon de la traditionnelle politique chrétienne qui consistait à défendre les intérêts de l'Église. Mais ce changement a des limites, puisque les évêques entendent



bien maintenir, en surplomb du pluralisme en quelque sorte, une pratique chrétienne spécifique de la politique. Celle-ci tient en trois prescriptions essentielles : exclusion des engagements qui contredisent les valeurs fondamentales humaines et chrétiennes, respect de l'adversaire quel qu'il soit, dépassement des divergences entre chrétiens dans l'assemblée eucharistique. En se posant, sur la base de ces critères, comme juge en dernière instance de la validité des choix politiques opérés par les fidèles, la hiérarchie reprend finalement d'une main ce qu'elle avait concédé de l'autre. Tout se passe, à certains égards, comme en 1968 : c'est en recodant les problèmes politiques en questions éthiques que le document épiscopal ouvre un espace pour une réconciliation ecclésiale imaginaire puisque, comme l'écrit André Rousseau, « chacun projette sur les catégories abstraites mises en place par ce discours des signifiés qui lui sont personnels », un peu comme quand on

*La clef est dans l'abandon de la traditionnelle politique chrétienne qui consistait à défendre les intérêts de l'Église. Mais ce changement a des limites, puisque les évêques entendent bien maintenir, en surplomb du pluralisme en quelque sorte, une pratique chrétienne spécifique de la politique*

<sup>5</sup> Gros Sel, n° 11, avril 1969, p. 7-11.

<sup>6</sup> Gérard DEFOIS, « Discours religieux et pouvoir social. Les responsables catholiques devant la crise française de mai 1968 », *Archives de Sociologie des Religions*, n° 32, 1971, p. 104.

<sup>7</sup> M<sup>gr</sup> Gabriel MATAGRÍN, *Politique, Église et foi. Pour une pratique chrétienne de la politique. Lourdes 1972. Rapports et études présentés à l'assemblée plénière de l'Épiscopat français*, Paris, Centurion, 1972.

<sup>8</sup> André ROUSSEAU, *Pour une sociologie de la crise catholique. France, 1960-1980*, Brest, UBO/CRBC, 2015 (chapitre 15 : « Comment rendre centripète ce qui est centrifuge ? »).

lit un horoscope<sup>9</sup>. Mais cette fois la métamorphose est un acte d'autorité posé collectivement par un épiscopat qui élabore, en somme, une loi-cadre de l'engagement politique des chrétiens.

L'acceptation d'un pluralisme adossé à un consensus éthique laissait ouverte la question du lien entre l'engagement politique et la foi. En initiant, en 1973, une large réflexion à ce sujet, les évêques français relancent le processus centrifuge qu'ils venaient tout juste de conjurer. La consultation, coordonnée par M<sup>gr</sup> Fauchet, évêque de Troyes, mobilise le clergé mais aussi tous les mouvements de laïcs « reliés habituellement à l'épiscopat » : l'opération tient à la fois de l'auberge espagnole et de l'usine à gaz. Elle débouche sur une session pastorale confuse en septembre 1974. Incapables de s'accorder sur le lien entre « libération des hommes et salut en Jésus-Christ », les participants se partagent entre trois textes en concurrence. Celui présenté par Philippe Warnier au nom de Vie Nouvelle et de dix autres organisations, dont la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC) et le Mouvement rural de jeunesse chrétienne (MRJC), affirme que le salut doit se vivre au cœur des luttes révolutionnaires et que l'Église ne peut révéler Jésus-Christ en restant extérieure au mouvement de libération des peuples. À l'extrême opposé, Pierre Debray et les Silencieux de l'Église, fidèles à la tradition, déclarent que la libération procède du salut : la prière doit précéder l'action, l'engagement politique des chrétiens visant à promouvoir le bien commun et à défendre les droits de l'Église. Entre ces deux pôles, un courant modéré, qui a la faveur des prélats, tient que la libération est le lieu du salut mais qu'elle est plurielle parce que l'aliénation, fruit du péché, prend plusieurs formes et qu'elle est individuelle autant que collective. Dès lors, la foi invite à l'engagement mais elle le relativise, selon la logique de surplomb qui était déjà celle du document *Pour une pratique chrétienne de la politique*.

Trois lignes irréconciliables : la polyphonie espérée par les évêques tourne donc à la cacophonie. La ligne dure suivie dans cette affaire par la JEC et le MRJC<sup>10</sup> n'est certainement pas étrangère à la décision prise par l'épiscopat, un an plus tard, de mettre fin au mandat des mouvements d'Action catholique. Après le pluralisme politique de 1972,

vient donc, et pour les mêmes raisons, le pluralisme pastoral de 1975. Dans les deux cas, le modèle qui fait désormais référence est celui de la libre concurrence des opinions dans l'Église, la hiérarchie se résolvant à n'être plus, comme à la bourse, qu'une autorité de régulation du marché.

La réflexion sur libération et salut, qui débouche, dans le cadre institutionnel, sur ce fiasco, est cependant plus qu'une péripétie. L'implosion dont elle a été l'occasion montre que l'on touche là au cœur du problème de l'identité religieuse des militants catholiques qui ont rejoint des organisations politiques de gauche ou d'extrême gauche. Julie Pagis a attiré l'attention sur la trajectoire de chrétiens « ayant quitté leurs organisations religieuses pour s'engager dans des organisations politiques » et dont elle suggère qu'ils auraient vécu une sorte de conversion politique entraînant un détachement religieux<sup>11</sup>. Il n'est pas facile d'objectiver ce phénomène, aussi communément évoqué que mal documenté. Dans le modèle antérieur du catholicisme politique, l'intégration des deux ordres allait d'elle-même : le politique découlait du religieux et il se traduisait institutionnellement. Mais après l'effondrement du bloc catholique, rien ne va plus de soi : le rapport entre politique et religion devient une affaire personnelle, que chacun gère comme il l'entend.

Une première catégorie de militants catholiques s'engage à gauche sur le modèle libéral de la séparation des plans prôné en 1957 par le groupe *Reconstruction* de la CFTC<sup>12</sup>. Il en va de ces chrétiens de gauche comme de leurs homologues de droite qui pratiquent la même séparation : que leur foi soit à l'origine de leur engagement ou qu'elle lui soit étrangère, ils n'en font pas état, la réservant au domaine de la vie privée. Il est donc impossible de savoir s'ils débarquent du navire et, s'ils le font, de déterminer si c'est la politique qui, à terme, les détache de la religion, ou si ce détachement relève d'autres facteurs, d'ordre social et culturel, qui affectent l'ensemble de la population.

La question est différente pour les militants qui se considèrent d'une manière ou d'une autre à gauche

<sup>9</sup> André ROUSSEAU, « Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse. À propos du document : Pour une pratique chrétienne de la politique », *Le Supplément*, mai 1974, p. 252.

<sup>10</sup> La Jeunesse ouvrière chrétienne (JOC) et l'Action catholique ouvrière (ACO) ne participaient pas *ès-qualité* à la session pastorale : ils s'y estimaient – et c'est significatif de leur quant-à-soi religieux, qui rejoignait leur quant-à-soi politique – suffisamment représentés par les membres de la Commission épiscopale du monde ouvrier.

<sup>11</sup> Julie PAGIS, « La politisation d'engagements religieux. Retour sur une matrice de l'engagement en Mai 68 », *Revue française de science politique*, vol. 60, n° 1, 2010, p. 61-89 (citation p. 61).

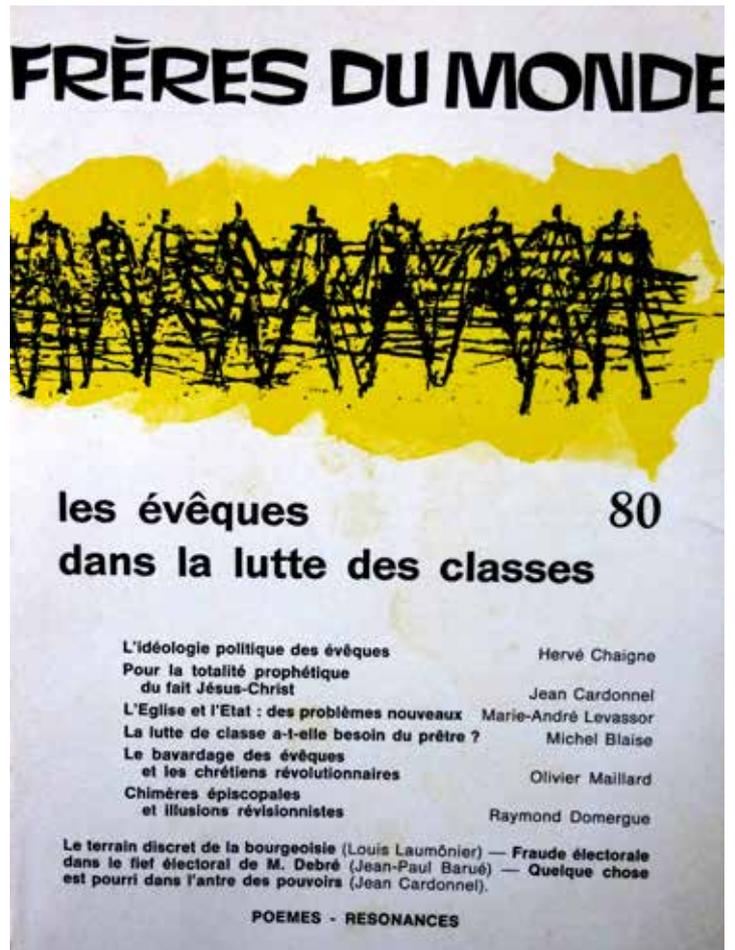
<sup>12</sup> Georgette BÉRAULT [VIGNAUX], « Conscience politique et conscience religieuse », *Cahiers Reconstruction*, n° 43, avril 1957, p. 17-24.

*Après l'effondrement du bloc catholique, rien ne va plus de soi : le rapport entre politique et religion devient une affaire personnelle, que chacun gère comme il l'entend*

parce que chrétiens. Ils n'arrêtent pas de se poser le problème de l'articulation entre engagement politique et appartenance religieuse. Fonctionnant sur le modèle d'un catholicisme intégral rabattu, par la force des choses, sur la conscience individuelle, ils se heurtent à un certain nombre d'objections qui, progressivement, conduisent nombre d'entre eux à quitter le bord. Le premier problème tient à leur obsession d'un spécifique chrétien au cœur des luttes politiques. Ils sont d'abord tentés de le mettre dans la pratique militante. Arrivés à gauche avec des principes moraux issus de leur formation religieuse, ils répugnent aux manœuvres et aux compromissions qui sont le lot de l'action politique, ce qui leur vaut, dans les organisations qu'ils rejoignent, un accueil méfiant : on ironise sur leur angélisme et leur utopisme. Sauf à se résigner à n'être que des militants de seconde zone, il leur faut alors faire un saut qualitatif, la foi devenant une simple instance critique en surplomb de l'action politique, une sorte de garde-fou contre la tentation totalitaire de tout pouvoir. À ce niveau de généralité, la référence religieuse tend à devenir rhétorique : certains n'en voient plus la pertinence et finissent par s'en passer.

Une manière non moins hasardeuse de conjuguer politique et religion consiste à superposer l'histoire sainte à l'histoire profane, et donc à voir l'Esprit-Saint à l'œuvre dans le mouvement supposé nécessaire de l'histoire. Outre qu'il appelle implicitement à une nouvelle logique de bloc catholique, ce schéma induit un risque de réduction de la révélation à la révolution. C'est cette dérive virtuelle que le père Congar, l'une des figures tutélaires de Vatican II, qualifie en 1967 d'horizontaliste. Le dominicain reproche à *Frères du Monde* d'omettre « le moment transcendant et vertical du fait surnaturel positif »<sup>13</sup>. La rédaction réagit vivement, critiquant la fonction démobilisatrice de ce rappel à la verticalité. Publiées dans la revue, les lettres échangées entre Congar et Cardonnel à cette occasion montrent combien le premier redoute, non sans perspicacité, une évolution qui mènerait certains chrétiens sur la même voie que celle suivie par Lamennais au XIX<sup>e</sup> siècle.

On reproche aussi parfois aux chrétiens de gauche de tomber, selon le mot de Louis de Vaucelles,



dans une sorte de « maurrassisme à rebours », faisant dépendre l'avenir du christianisme de celui de la révolution comme les catholiques d'Action Française le faisaient de la monarchie<sup>14</sup>. La comparaison est d'autant plus judicieuse que, de même que Maurras déduisait le choix monarchique d'une analyse rationnelle de la politique, certains militants de gauche déduisent leur engagement d'une adhésion au marxisme perçu comme analyse scientifique de l'évolution sociale. Ils estiment dès lors que les luttes révolutionnaires vont dans le sens de l'histoire et que l'Église, en ne s'y inscrivant pas, se fait objectivement complice de l'ordre établi. Ils finissent donc eux aussi par voir dans l'Église le mystère de l'ordre social, mais c'est pour s'en désoler alors que Maurras s'en réjouissait. Certains, s'autorisant de l'article de *La Pensée* dans lequel Louis Althusser, en 1970, caractérise l'Église catholique comme « appareil idéologique d'État »<sup>15</sup>, verront dans la lutte sur le front religieux la spécificité de l'action politique des chrétiens révolutionnaires. Là encore, le bon sens conduira la plupart à quitter le bateau qu'ils s'employaient à couler.

<sup>14</sup> Louis DE VAUCELLES, « Essai sur l'histoire et les difficultés présentes de l'Action Catholique », *Études*, mars 1974, p. 431.

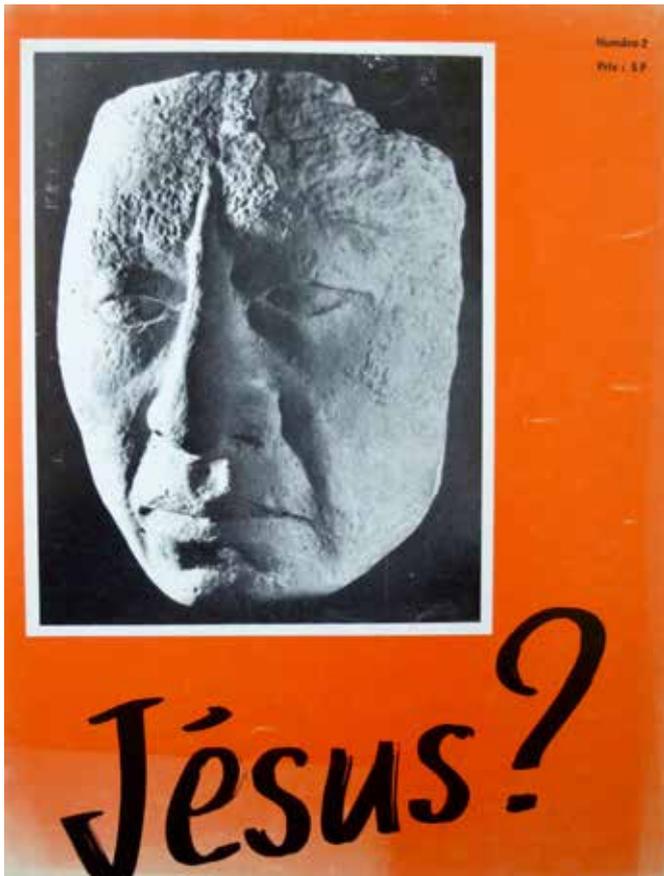
<sup>15</sup> Louis ALTHUSSER, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, n° 151, juin 1970.

<sup>13</sup> Yves CONGAR, « Une analyse critique des tendances actuelles », *Informations catholiques internationales*, n° 286, 15 avril 1967, p. 28.

*Un trait récurrent  
chez les chrétiens de  
gauche consiste à  
opposer l'Évangile  
et l'Église, la foi et  
la religion*

Un trait récurrent chez les chrétiens de gauche consiste à opposer l'Évangile et l'Église, la foi et la religion. La critique implacable de l'institution ecclésiale a pour pendant l'invocation de la figure de « Jésus de Nazareth »,

que l'on préfère nommer ainsi afin d'éviter les débats christologiques qui fâchent. Mais les citations répétées du chapitre XXV de l'Évangile selon saint Matthieu et les images du film de Pasolini ne font pas une théologie. Jésus devient une question, comme en témoigne le point d'interrogation de la revue éponyme lancée en 1973 pour réfléchir à tout ce qui se dit et s'est dit de lui. La revue tourne court dès l'automne 1975 : « Le vent nous appelle ailleurs », assure, de manière un peu énigmatique, l'éditorial d'un dernier numéro à l'allure d'impasse<sup>16</sup>.



Car cette question, tôt ou tard inévitable, a des effets ravageurs. On les voit par exemple dans l'implosion de l'équipe de *Frères du Monde*. La critique

<sup>16</sup> Antoine LION, Gérard BESSIÈRE, Michel PINCHON, André ROUSSEAU, France QUÉRÉ et Jean-Pierre JOSSUA, « Il arrive parfois que des revues ne sachent pas finir... », *Jésus ?* n° 8, septembre 1975.

de la religion ayant été poussée à son maximum, l'interrogation sur Jésus-Christ devient le détonateur d'un débat impossible parce qu'existential plus qu'intellectuel. Une première crise provoque le départ des franciscains, qui refusent que l'on remette en cause l'historicité de Jésus et la réalité de sa résurrection. Une deuxième fracture se produit lorsque les leaders de la nouvelle équipe décident de surseoir au débat religieux, qu'ils jugent trop diviseur et donc politiquement contre-productif, provoquant du coup le départ des militants qui se réclament de la pensée de Jean Cardonnel et finalement la disparition de la revue. Le dernier numéro, « Une lutte globale de classe », qui sort au printemps 1974, n'a plus la moindre référence religieuse.

Devenue possible par l'apaisement de la guerre des deux France et nécessaire par le passage à gauche d'un certain nombre de militants chrétiens, l'acceptation du pluralisme politique dans l'Église n'a donc pas résolu pour autant la question posée par la distinction persistante du spirituel et du temporel. Les évêques n'ont admis la possibilité de choix temporels divergents que dans la limite du respect de valeurs supposées communes à tous les catholiques parce que fondées sur le spirituel. En d'autres termes – ceux du grand débat de 1974 – la libération restait ordonnée au salut par la définition d'une « pratique chrétienne » spécifique en politique, fixant une limite structurelle à l'engagement. C'est cette schizophrénie imposée que les plus radicaux des chrétiens de gauche refusaient et dénonçaient comme une expression de l'idéologie bourgeoise.

Loin de stabiliser la scène politique du catholicisme français, la légitimation du pluralisme politique a donc conduit ses acteurs de la gauche la plus périphérique à réfléchir aux impasses de leur double appartenance. On a souvent dit l'effet désintégrateur des sciences humaines sur le discours catholique des années 1960 et 1970 et l'aphasie théologique qui en a résulté. Mais il ne faudrait pas oublier ce silence religieux auquel nombre de catholiques soixante-huitards se sont sentis réduits à la même époque *pour des raisons politiques*. Quelques années plus tard, il en a conduit certains à un départ définitif<sup>17</sup>, d'autres à une réaffirmation abrupte du spirituel après les désillusions du gauchisme. *Dieu est Dieu, nom de Dieu !* réagissait déjà Maurice Clavel en 1976<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Ce sont ces « militants d'origine chrétienne » auxquels la revue *Esprit* consacre en avril-mai 1977 un important dossier dont les titres de chapitre sont éloquentes : « sécurités perdues » ; « transits » ; « pratiques » ; « terres inconnues ».

<sup>18</sup> Maurice CLAVEL, *Dieu est Dieu, nom de Dieu !*, Paris, Grasset, 1976.

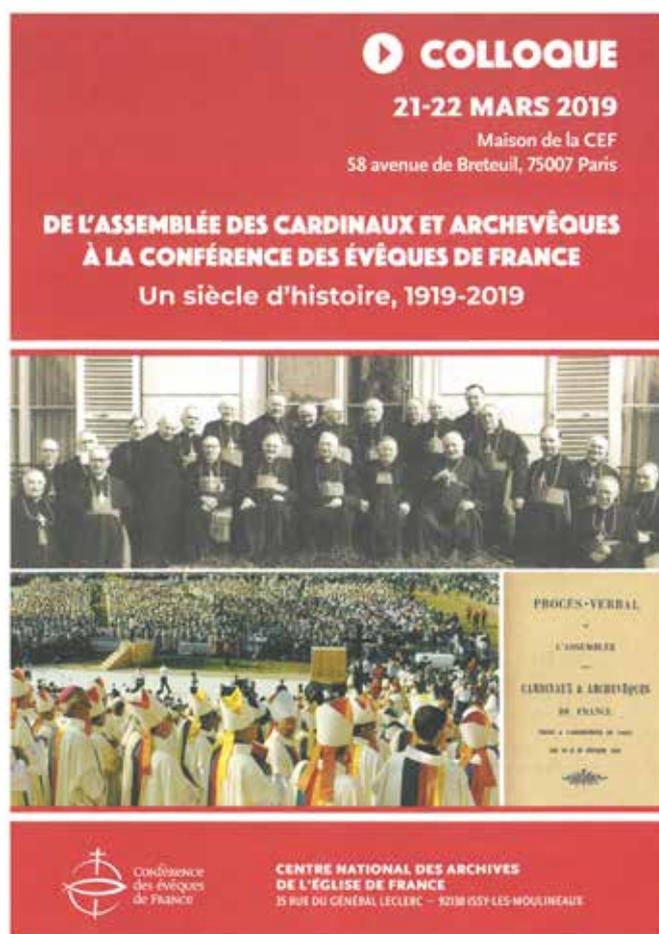
# Colloque *De l'Assemblée des cardinaux et archevêques à la Conférence des évêques de France.*

## Un siècle d'histoire, 1919-2019

L'histoire des instances de coordination de l'épiscopat français après la disparition du régime concordataire (1905-1906) est encore mal connue. La création de l'Assemblée des cardinaux et des archevêques (ACA), en 1919, inaugure de prudents efforts de coordination hiérarchique qui s'intensifient dans la décennie 1950. Le concile Vatican II accélère le processus et provoque la mise en place, en 1964, de la Conférence épiscopale française dont le poids ne cesse de s'accroître dans les années suivantes.

Le centenaire de la création de l'ACA est l'occasion de revenir sur cette dimension essentielle du catholicisme français contemporain à partir de l'étude de fonds d'archives peu ou pas exploités. Le colloque, **organisé par le Centre national des archives de l'Église de France (CNAEF) les 21 et 22 mars 2019** à la Maison des évêques à Paris, privilégiera l'approche historique sans ignorer les perspectives théologiques, politiques et sociologiques.

Parallèlement au colloque, des panneaux d'exposition retraçant l'histoire du gouvernement de l'Église catholique en France seront mis à disposition du public. Des inventaires pourront être consultés par ceux qui souhaitent mieux connaître ces archives, ressources fondamentales du catholicisme français.



### Le CNAEF

Créé en 1973, le CNAEF a pour mission de collecter, classer, conserver, communiquer et valoriser les archives des services et instances de la Conférence des évêques de France (CEF). Il accueille, conserve et valorise en outre des

dons et dépôts d'archives intéressant l'histoire de l'Église catholique en France et provenant de sources diverses : instituts religieux, mouvements de laïcs, personnes privées, etc.

Pour en savoir plus : [cnaef.catholique.fr](http://cnaef.catholique.fr)

# Les événements de Mai 68 au grand séminaire d'Arras.

## Interview de M<sup>gr</sup> Jacques Noyer

M<sup>me</sup> Audrey Cassan  
Archiviste du diocèse d'Arras

Le thème de nos journées d'études 2018, « Dieu et César : l'Église de France et les crises politiques de l'époque contemporaine (1790-1970) » et le cinquantenaire des événements de Mai 68 ont été l'occasion de recueillir un témoignage inédit, important pour l'histoire du diocèse d'Arras, et plus largement pour celle de l'Église de France.

C'est chez lui, au Touquet, sa ville natale, que nous sommes allés interviewer M<sup>gr</sup> Jacques Noyer, évêque d'Amiens de 1987 à 2003. En 1968, il est le supérieur du grand séminaire d'Arras, poste qu'il occupera encore jusqu'en 1970, date de sa fermeture à Arras et de l'ouverture à Lille d'un séminaire interdiocésain réunissant Lille, Arras et Cambrai.

L'interview filmée, d'une durée de 45 minutes environ, dont quelques extraits ont été diffusés lors des journées d'études, raconte les événements de Mai 68 par la lorgnette du grand séminaire d'Arras, avec souvent des anecdotes cocasses, non moins porteuses de sens et révélatrices du climat

particulier de l'époque. À notre demande, M<sup>gr</sup> Noyer, avec le recul de cinquante années, porte aussi un regard sur le contexte religieux de l'époque, et sur les enseignements tirés pour le séminaire, pour l'Église diocésaine et l'Église de France.



M<sup>gr</sup> Jacques Noyer, 28 août 2018.  
Cliché Archives diocésaines d'Arras.

D'un point de vue technique, l'interview a été réalisée en collaboration avec M. Patrick Verryser, responsable de Cap Image (service audiovisuel du diocèse de Lille), à qui nous renouvelons nos remerciements. D'un point de vue archivistique, elle est la première expérience de collecte de la mémoire orale pour le diocèse d'Arras et invite à poursuivre dans cette voie.

Ce témoignage apparaît aussi à l'écrit dans l'ouvrage collectif *Mai 68 raconté par des catholiques* (Temps Présent, 2018, 152 p.).

## Dates à retenir

### Journées de formation du groupe de recherches historiques et archivistiques

12 et 13 mars 2019

Petites Sœurs de l'Assomption – 57, rue Violet 75015 Paris

### Stage organisé par l'AAEF

15 au 17 mai 2019

Maison d'accueil des Pères Lazaristes – 95, rue de Sèvres 75006 Paris

### Journées d'études de l'AAEF

16 et 17 octobre 2019

Conférence des évêques de France – 58, avenue de Breteuil 75007 Paris

## L' Association

L' AAEF est une association loi 1901, fondée le 19 septembre 1973 qui a pour vocation de regrouper les archivistes des diocèses mais aussi des instituts religieux et autres organismes d'Église.

Son objectif est de favoriser la sauvegarde et la bonne conservation de l'ensemble des documents qui témoignent de la vitalité de l'Église catholique en France et constituent un élément spécifique du patrimoine intellectuel, culturel et spirituel du pays. L' Association veille à promouvoir tous les moyens susceptibles d'améliorer les relations entre les membres, leur activité scientifique et technique, ainsi que leurs conditions de travail, eu égard au caractère propre des fonds considérés.

### Coordonnées de l'AAEF

#### Secrétariat général

M. Nicolas TAFOIRY  
Archevêché - 7, rue Française - CS 287  
89005 AUXERRE Cedex  
secretariat-general@aaef-asso.fr  
www.aaef-asso.fr

## Cotisation-Abonnement 2019

Échéance-annuelle : 1<sup>er</sup> trimestre

Pour les personnes physiques travaillant au service d'un fonds d'archives ecclésiastiques ou religieuses.

À partir de ce prix : soutien aux deux bulletins de l'année pour les personnes physiques ou morales désireuses d'entretenir des relations avec l'Association.

**Tarif : 40 €**

Règlement par chèque à l'ordre de :  
ASSOCIATION DES ARCHIVISTES DE L'ÉGLISE DE FRANCE

à envoyer au Secrétariat général :  
**Association des Archivistes de l'Église de France**  
**Archevêché - 7, rue Française - CS 287**  
**89005 AUXERRE Cedex**

Préciser au dos du chèque le nom de l'abonné s'il est différent de celui de l'expéditeur.

Une photocopie de cet avis permettra à votre organisme payeur de disposer des éléments nécessaires pour votre réabonnement.

## Archives de l'Église de France

Bulletin de l'Association des Archivistes de l'Église de France (AAEF)

ISSN 1143-5445

N° de SIRET : 502 231 053 00013

N° 90 - 2<sup>e</sup> semestre 2018

Dépôt légal : janvier 2019

Numéro tiré à 520 exemplaires

Directeur de la publication :  
Gilles BOUIS

Responsables de la rédaction :  
Audrey CASSAN, Magali DEVIF

Comité de lecture :  
Sarah ELBISSER

Graphisme, mise en page, impression :  
Hurrah Luna !  
467, Grande Rue - 01120 Montluel

*Les textes publiés n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Le droit de reproduction des textes et des illustrations est soumis à l'autorisation des auteurs et de l'Association.*

