

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

Il m'est très agréable de revenir parmi vous et dans cette maison, m'exprimer sur mes recherches touchant l'évolution des relations entre les pouvoirs du temporel et les autorités du spirituel. Mon travail s'intitulera probablement : *César, face à Jésus*. En croisant vos travaux historiques avec mes anciennes procédures de sociologue et ma pratique théologique autour du Concile Vatican II, j'entends interpréter ce que vous appelez *l'Église de France et les crises politiques*.

Préalables : 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 servi dix ans comme secrétaire général est un service régional des diocèses, elle n'est pas une autorité intermédiaire entre les chrétiens en diocèse et l'évêque de Rome comme Pape. Ici nous ne sommes pas à la tête de l'Église de France, nous sommes réunis au secrétariat des diocèses de France. *Théologiquement, la Conférence des évêques de France ne peut être l'Église de France, comme cela a été demandé ces jours-ci dans la presse*. Ce que nous évoquerons c'est plutôt « les chrétiens catholiques et leurs évêques dans une société en crise politique et culturelle ».

Mais c'est le sociologue en moi qui réagit encore : parler de *crise*, c'est utiliser un artefact superficiel puisé dans le langage du tout-venant. Ce que nous appelons crise ; c'est l'ébranlement du consensus culturel d'une région, d'une nation, d'une société, pouvant générer des ruptures. Ce qui est permanent dans la vie courante de l'évangile. Quand Jésus parle de Dieu comme son Père, il ne peut que se mettre en tensions critiques avec les représentations de Maître et de Tout-Puissant par lesquels les juifs d'alors justifiaient leur élection, leur Loi et leur Temple. De même, lorsqu'il fait le procès du système des rites sacrificiels au Temple, à l'image de Jérémie il en dénonce l'ambiguïté, comme il fustige le manque de sincérité dans les pratiques sociales quotidiennes érigées en normes par les pharisiens et les scribes.

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 patriotisme et la vertu chez Hobbes). La Renaissance fut un tournant politique, qui a entraîné une critique virulente de l'athéisme au profit d'un théisme

sacré lié à la nature ou au pouvoir législatif, parfois absolu, mais pas explicitement chrétien (cf. Montesquieu, Rousseau ou Voltaire). Et aujourd'hui encore, compte tenu des diverses religions du monde et de la multiplicité des traductions du christianisme entre l'Orient et l'Occident, entre chrétiens réformés et groupes évangéliques. Le mot « religion » lui-même, si fréquent dans les media, recouvre des réalités bien différentes et souvent éphémères. Je suis étonné de lire et d'entendre des confusions naïves mais permanentes, y compris sous des plumes savantes !

Aussi pour resserrer mon propos, je m'en tiendrai à deux citations de l'évangile : celles de saint Jean :

« Je suis « roi », mais mon royaume n'est pas de ce monde.» Jean, 18,36 « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir, si cela ne t'avait été donné d'En Haut.» Jean 19,11. La source du pouvoir.

et 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.

Marc 12,17 Luc 20,25 ;Matthieu 22,21.

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 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, 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 en l'épître aux Romains XIII recommander l'obéissance au gouvernement bien que le gouverneur soit païen, car selon l'apôtre : l'autorité est « un **instrument de Dieu** pour te conduire au bien,...un instrument de Dieu pour faire justice et châtier celui qui fait le mal. » Nous remarquons au passage l'idée de sanction liée au pouvoir politique. Et nous retrouverons la même conception au dix-neuvième siècle chez Grégoire XVI : « résister au pouvoir c'est résister à l'ordre de Dieu. » **Mirari vos.** *In fine* (1832.). De même Pie IX et Léon XIII.

Ainsi, 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. C'est dire que cette tension *critique* entre le royaume de Dieu et le royaume des hommes est constitutive de l'histoire chrétienne, celle-ci est par nature mise en contradiction des puissances temporelles et spirituelles. Les deux

siècles qui sont évoqués pour notre colloque l'illustrent, ils nous pressent de clarifier ce rapport aux sources du pouvoir dans le déroulement des événements, que ce soit pour les guerres de religion et leurs séquelles d'abord, puis les diverses phases révolutionnaires et les multiples querelles idéologiques qui ont entouré le Ralliement des catholiques à la République, le 12 novembre 1890.

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. Ce disant, je ne prends pas ici position sur le fond de cette question de la distinction entre le spirituel et le temporel, mais sur son fondement : **Que représentait César pour Jésus ? Quelle image Jésus avait-il de César ?**

Le pouvoir de Rome fondait une domination équivoque où diverses compromissions hérodiennes et autres avaient bradé la liberté du peuple élu. Le territoire du royaume de Juda était occupé par ces étrangers ; mais ce pouvoir militaire romain se savait fragilisé par diverses factions zélotes que l'on appellerait aujourd'hui terroristes (Massada). Surtout ce pouvoir scandaleux pour le juif qui asservissait le peuple de Dieu sous l'emprise d'une puissance impure, et idolâtre.

Jésus pose la question culturelle essentielle : celle de **l'effigie** sur la pièce, car la loi interdit la représentation humaine : « tu ne feras pas d'images taillées » (Exode 20,3 ; Deutéronome 5,8). Comme l'islam aujourd'hui. 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. »

J'ajouterai que deux années plus tôt le jeune Pilate soucieux de faire du zèle avait sorti le premier soir de sa gouvernance tous les insignes de César, il les avait étalés sur les murs de Jérusalem. Or ils comportaient le visage « divinisé » de l'empereur ! Devant cette impureté ostentatoire la colère juive avait éclaté immédiatement ; et le représentant de César, prudent, s'était empressé de tout enlever en une nuit pour éviter une manifestation violente. D'où la pertinence de la question de Jésus sur l'effigie.

Une fois encore, je le souligne, au cours des temps le rapport entre la portée spirituelle du temporel et les contraintes temporelles du spirituel a été l'objet d'un débat permanent où le politique et le théologique, l'éthique et la symbolique se rencontraient de façon réciproquement critique ; ils appelaient de nouvelles mises au point, souvent éphémères, au gré des forces en présence, ce qui devait mener à un premier affrontement entre le christianisme naissant socialement, et la religion romaine.

La première Église :

Nous avons reçu de la part des historiens français d'excellentes études concernant la christianisation de la société romaine¹. Ainsi nous savons qu'en arrivant à Rome et dans l'Empire césarien les chrétiens ont trouvé une grande crise religieuse par rapport aux questions existentielles des populations. Selon la culture latine d'alors, la religion n'impliquait pas de croire en un message enthousiasmant ou charismatique, mais de manifester une appartenance culturelle par des rites partagés. Il ne s'agissait pas d'affirmer ou de propager des valeurs ou des relations personnelles avec le divin, mais de pratiquer des sacrifices pour obtenir des faveurs de la part de divinités locales, interchangeables par ailleurs. Sans croire nécessairement à des légendes mythologiques parfois obscènes, il était traditionnel d'espérer vaincre par des rites complexes des craintes superstitieuses². Le rite passait avant la mystique, la pratique avant la symbolique. Par rapport à cette piété intéressée, le christianisme confessant, centré autour de la personne de Jésus offrait une expérience morale et spirituelle inédite. Il aurait répondu à la crise de la relation personnelle au divin que la tradition religieuse officielle païenne ou idolâtre, faite de pratiques rituelles plus que de visions du monde, dénuée de perspective eschatologique de salut ne pouvait résoudre. C'est pourquoi les communautés chrétiennes l'ont généralement emporté sur le culte officiel, car elles offraient des relations inter subjectives, des expériences d'une foi partagée que la tradition religieuse du temps ignorait.

Cette large audience des chrétiens a été remise en cause lors des persécutions. Si le christianisme avait répondu à ces attentes personnalisantes, en particulier dans les catégories cultivées de la population, il fut remis socialement en question par le développement du culte impérial. Je cite : « Le culte impérial n'a été ni un stratagème politique ni une superstition populaire, mais un *systeme d'élaboration du pouvoir* comme un procédé *relationnel* articulant le politique et le religieux *afin de cimenter le monde romain*. »³ Comment ne pas évoquer ici ce que sera « l'utilité sociale de la religion » pour le XVIII^e siècle et pour les auteurs des articles organiques lors du Concordat de Bonaparte ?

Cette priorité politique de la religion romaine entraînait la répression à l'égard des chrétiens, elle sera particulièrement opérationnelle à partir de 212 par la Constitution de Caracalla. M.F Baslez remarque : « *l'édit de Caracalla, veut réaliser l'union sacrée des habitants de l'Empire contre la menace barbare, dans une lutte pour la défense de la civilisation à laquelle participent naturellement les dieux, garants de la victoire et de la paix...Il faut, dit l'empereur, que je fasse communier dans le culte des dieux tous les étrangers entrés au nombre de mes sujets. C'est pourquoi, à tous les étrangers du monde, je donne la citoyenneté* ». Ce qui justifie qu'ils sacrifient à la divinité impériale comme les autres citoyens de l'empire.

¹ Je citerai : **Paul Veyne** : Quand notre monde est devenu chrétien . Albin Michel 2007, **Mimouni /Maraval** : le christianisme des origines à Constantin.PUF 2012 **M.F. Baslez** : Comment notre monde est devenu chrétien, éditions CLD 2008, **L. Jerphagnon-Luc Ferry** : la tentation du christianisme Grasset 2009.

² Certains ont pensé de même pour expliquer en nos pays le catholicisme faussement appelé « sociologique ».

³ **S.Mimouni**, op. cit. p. 19. Souligné par moi.

C'est la fonction sociale (politique et stratégique) de la religion qui est l'enjeu premier. Elle devait conduire à une unité de croyances et de rites pour sauvegarder l'unité de l'Empire. Ce qui provoquera les persécutions les plus violentes de 250 à 313, les chrétiens refusant de noyer l'évangile du Christ dans la religiosité impériale généralisée par le pouvoir dominant. Cette nouvelle croyance est estimée un danger public pour les cités de l'empire. C'est ce que j'estime être la légitimation stratégique des persécutions. Aussi la tension se dénouera par la reconnaissance du christianisme comme religion civile, *sinon d'état*, par Constantin. Mais peut-on en conclure que par là *le monde est devenu chrétien* ? En théologien je laisserai la question ouverte ; entre la religion d'appartenance sociale et la confession d'une croyance, souvent évoquée dans les récits de martyrs persécutés, il y a un large espace culturel et théologique qui donne à penser sur le mythe de la chrétienté.

L'ordre des pouvoirs selon le Pape Gélase :

Parce que ce texte a été une référence durant dix siècles, avant d'aborder 1790 selon mon programme, je voudrais citer le message du Pape Gélase I^{er} (492-496) envoyé à l'empereur Anastase pour lui signifier la doctrine traditionnelle de l'autonomie de la juridiction spirituelle par rapport au pouvoir temporel, fût-il chrétien : « . *Il y a deux principes, Empereur Auguste, par qui ce monde est régi au premier chef : l'autorité sacrée des pontifes et la puissance royale, et des deux, c'est la charge des prêtres qui est la plus lourde, car devant le tribunal de Dieu ils rendront compte même pour les rois des hommes. Vous savez en effet, Fils très clément, que bien que vous régniez sur le genre humain, vous courbez avec dévotion la tête devant ceux qui président aux choses divines, et que vous attendez d'eux les moyens de votre salut.* »⁴

Nous voyons ici la démarche théologique : c'est le tribunal de Dieu, les valeurs de la Révélation et leur influence sur le plan moral qui déterminent pour le temporel civil les relations avec Dieu et les interventions des pontifes sur le territoire : d'en-haut ils désignent les finalités ultimes de la gouvernance du temporel, elles prennent le pas sur les finalités de la politique en ce monde. La politique historique est inscrite dans la tension eschatologique du monde.

Une fois de plus, nous voyons que la théologie a une visée politique, surtout quand elle construit en paradigme théocratique la primauté de Dieu. Évoquons Grégoire VII brièvement dans ses *dictatus papae* :

« *Seul le pontife romain peut en droit être qualifié d'universel,*

Lui seul peut user des insignes impériaux, Il lui est permis de déposer les empereurs,

Sa sentence ne doit être récusée par personne et lui seul peut récuser la sentence de tous. N'est pas catholique celui qui n'est pas d'accord avec l'Église romaine. »⁵

⁴ Cité par Yves-Marie Hilaire : *Histoire de la Papauté*, Tallandier, Paris 1996, p. 95.

⁵ C'est ce que récusera explicitement, sans nommer les *dictatus papae*, Ferdinand Buisson dans *l'École et la Nation* en 1913.

Pour comprendre qu'il ne s'agit pas seulement ici d'une simple ambition de pouvoir clérical, la position du pape s'appuie sur une base relevant de la foi chrétienne : « *L'Église romaine a été fondée par le Seigneur seul.* » Ceci étant pris au mot, tout désaccord avec le Pape ou l'évêque relève alors de l'hérésie et induit pour le déviant son exclusion de la communauté humaine, nationale ou mondiale. Et pas seulement religieuse. Nous avons là une configuration globale du pouvoir, elle est totalisante et absolue. Absolue comme Dieu seul peut l'être selon des catégories métaphysiques.

Dans ce contexte, bien sûr, **tout le pouvoir venant de Dieu**, il sera sacralisé par le sacramental du sacre. Une religion royale en découle : dès la fin du premier millénaire apparaît le couronnement de l'empereur par le Pape, le couronnement des rois par un évêque, c'est une logique sacramentelle qui se dessine dans l'exercice du pouvoir laïc : le roi est le vicaire du Christ, le visage de Dieu. Lors du sacre, sa première préoccupation inspirée surtout de l'ancien Testament est la justice et le souci des pauvres, l'humilité du serviteur et non l'orgueil dominateur du puissant. Hincmar de Reims rappellera que la politique n'est pas autonome, elle est associée au religieux, tel que l'imaginait le pseudo-Denis dans ses rêves des hiérarchies célestes.

Ceci sera réinterprété de façon radicale par Bossuet et sera appliqué à Louis XIV :

*« La majesté (du roi) est l'image de la grandeur de Dieu dans le Prince... Comme en Dieu est réunie toute perfection et toute vertu, ainsi toute la Puissance des Particuliers est réunie en la personne du Prince... C'est l'image de Dieu qui fait tout par sa parole. »*⁶

Le roi est considéré comme le signe temporel de l'unité qui est en Dieu, il est par son action l'âme de la Nation. Nous ne sommes pas loin de retrouver le culte impérial selon Caracalla et Dioclétien. Dans cette perspective nous pouvons interpréter en termes politiques la raison des guerres de religion. L'auteur de l'édit de Nantes, l'angevin réformé Du Plessis Mornay, écrivait en 1581 : « La religion n'est-elle pas le moyen de réunir et de réconcilier ? » Alors la révocation de l'édit de Nantes sera radicalement politique : pour refaire l'unité du royaume le pouvoir vainqueur veut réduire la différence, retrouver l'unité par l'exclusion de l'autre. Cette révocation est un fruit réel de l'inclusion du politique dans le religieux.

Car depuis un siècle : Macchiavel (1469-1527), Jean Bodin (1529-1596), Hobbes (1588-1679), remettent en cause les fondements révélés (bibliques) du pouvoir. Et donc récusent 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 les considèrent comme *l'expression de la volonté divine*. Le problème devient alors celui 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 sacrale elle devient juridique, l'objet d'un contrat rationnel avec le peuple ou ses représentants ; ou au lendemain des guerres, elle reflète le résultat contingent d'un rapport de forces. D'homme à

⁶ **Bossuet** : *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, éd. 1709, BNF, Hachette P.390.

homme, un pouvoir venu d'en bas. Alors que les religieux sont priés de s'occuper du spirituel pur !

Le pouvoir n'est donc plus un don, reçu de Dieu ou hérité d'une ascendance biologique privilégiée, par le sang royal ou au nom des deux corps du roi ! Il devient un objet conquis ou produit par l'imposition d'un ordre **rationnel** souverain. Il est fondamentalement sécularisé. Il s'agit en particulier d'harmoniser les différences du système social, fût-ce en limitant à l'image les libertés de gouvernement du roi, comme à Versailles en juin 1789, ou en rétablissant l'héritage grec ou romain de la République en 1794 par les révolutionnaires comme le remarquera Marx vers 1850 dans son livre sur l'idéologie allemande..

Je veux souligner que la représentation traditionnelle de la théocratie catholique est désormais battue en brèche par une culture qui ne peut plus supporter les structures transcendantes héritées de Constantin, ni les incorporations hiérarchiques de l'imaginaire de la chrétienté : la pluralité des groupes religieux et des confessions spirituelles rend désuètes les politiques globalisantes et centralisées autour d'une 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 culturels. 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.

L'Église de France dans la révolution : de 1790 à 1802.

En 1789 *l'Église gallicane de France*, dans sa connotation janséniste est alors prise au dépourvu. Elle connaîtra trois affrontements fondamentaux entre 1789 et 1802, de la Constitution civile du clergé aux articles organiques du Concordat, en passant par la phase théiste de l'Être suprême. 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. (Loi Le Chapelier de 1791).

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 culturelles ; 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, elle est 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. Comme Lucien Jaume⁷ l'a rappelé, il s'agissait de *régénérer* l'institution par un retour aux origines chrétiennes. Le mot est paulinien : Romains 6,4. Tite 3,5. De même que le pouvoir révolutionnaire recherchait des modèles dans la réflexion grecque et romaine sur le pouvoir politique. 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 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 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**, ce qui n'est pas sans nous rappeler la religion romaine dont la pratique rituelle était la seule raison d'être, les prêtres étant uniquement des sacrificateurs. En conséquence, selon 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. 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.* »⁸.

Beaucoup de catholiques, et en particulier les évêques de 1790, ont encore la mémoire vive du temps où le clergé tenait une position de pouvoir privilégiée. La situation qui leur est faite par la Constitution civile 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 voteront 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

⁷ Lucien Jaume : *le religieux et le politique dans la révolution française*, l'idée de régénération, PUF. Paris 2015.

⁸ L. Jaume, *op. cit.* p. 74.

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 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 la Constitution ; il sera exigé comme décisif pour tout exercice légal de responsabilité pastorale : si 4 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'aristocratie⁹, 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 N.D. de Paris un concile sur leur nouvelle mission. Nous en avons le compte rendu, où l'on peut lire leur malaise dans leur première lettre pastorale à tous : « *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...*

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. »

Nous remarquerons le lien moral établi entre le temporel politique et le spirituel révélé, 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. Comment les héritiers des quatre articles de

⁹ Aujourd'hui le sociologue verrait là, l'arrivée des classes moyennes aux responsabilités publiques.

Bossuet en 1682 pouvaient-ils réagir devant une telle pratique autoritaire ? Ils furent appelés collectivement à la démission, mais accueillirent ces décisions avec un sens remarquable de l'unité dans l'Église catholique. Nous avons un très beau débat rapporté par le compte-rendu de la réunion de 1801. Cette acceptation collective de la décision stratégique de Pie VII fut discutée entre évêques constitutionnels sous l'impulsion de Grégoire, si elle fut un acte d'humilité remarquable, elle fut aussi un signe de responsabilité politique de chrétiens en France.

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 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.

La position du conseiller d'État n'est pas pour autant si éloignée de la préoccupation de la Constitution civile du clergé, loin de là : d'abord, pour le gouvernement, sans religion il n'y a pas de morale ni de serment qui tienne faute de sacré, ni de raison de s'engager pour le bien public. Sans la religion et le christianisme en elle, l'ordre public s'effondre, et régénérer la conscience civique 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.* » Faut-il en conclure que si le pouvoir vient des hommes, l'autorité viendrait d'en-Haut selon l'expression de Jésus à Pilate ? Elle est donc de l'ordre de la science de Dieu, sans doute.

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 : 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 fonctionnel¹⁰. Si le Pape a approuvé une telle présentation de la foi catholique c'est parce qu'il y gagnait et une réhabilitation de son ministère universel et un nouveau départ de la vie catholique en France après les éclatements

¹⁰ 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 communautés et les blessures du clergé lors de la révolution. Comme son prédécesseur Léon X avait concédé le concordat de Bologne en 1516 pour retrouver la place du souverain pontife dans l'Église catholique européenne. Ce qu'à Rome nous appelons de nos jours l'ostpolitik a quelques antécédents dans l'histoire...

Le 19^{ème} siècle ou la concurrence des transcurrences.

Pour situer le problème théologique de l'infailibilité pontificale en 1870 il me semblerait nécessaire d'établir un tableau géopolitique de l'Europe au lendemain du Congrès de Vienne en 1815, car malgré la fragile situation du Pape depuis la Révolution française, le Saint Siège a modéré les revendications gallicanes en France et les prétentions nationalistes en plusieurs pays. Je pense à l'empire austro-Hongrois. Pour la France, les blessures de la Révolution n'ont pas été cautérisées par l'omniprésence impériale de Napoléon Bonaparte. Les balancements dans l'opinion entre les deux empires, du spirituel catholique et du temporel impérial, ont ébranlé les certitudes traditionnelles. Toutefois, depuis la Restauration la croissance des œuvres d'Église dans l'éducation particulièrement et dans les missions par l'évangélisation, non sans une concurrence complexe avec la colonisation laïque initiée par divers États européens, a soutenu une reprise d'influence du catholicisme qui retrouve un dynamisme d'initiative dès 1830.

Mais, nous l'avons dit, s'il y avait toujours depuis le XV^{ème} siècle une distance des gallicans à l'endroit du Saint Siège, se référant en particulier à ce qu'avait promu Bossuet et que nous retrouvons dans la Constitution civile du clergé, puis dans les considérations de Portalis lors du Concordat, cette méfiance à l'encontre d'un pouvoir romain devint un pôle d'opposition à la modernité, quelle qu'elle soit. Elle nourrit en contrepoint le courant ultramontain s'opposant à ce que l'on nommera le modernisme de l'Université française. Deux conceptions du Pape et de la vérité, mais aussi de l'autorité, de la liberté et du pouvoir. Et une confusion permanente entre la différence vue comme une intolérable supériorité et l'égalité vue en termes de refus de toute hiérarchie.

En France, durant la Monarchie de juillet, le gouvernement marqué par l'esprit libertin du XVIII^{ème} 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 des temps révolutionnaires. Alors se lèvent 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. Plus tard cela s'appellera la « *présence au monde* » de catholiques soucieux d'évangélisation et de réconciliation par la transformation de la société, y compris politique..

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. »

Le Pape rejoint ici des remarques déjà percutantes sous la plume des évêques constitutionnels ou même de Portalis : « une fois rejetés les liens sacrés de la religion qui seuls conservent les royaumes et maintiennent la force et la vigueur de l'autorité, on voit l'ordre public disparaître, l'autorité malade, et toute puissance légitime menacée d'une révolution toujours plus prochaine. »

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 proscrit 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. Et le Pape de souhaiter jeter l'anathème du Siège apostolique sur ceux qui préconisent la séparation de l'Église et de l'État, la **rupture de la concorde entre le sacerdoce et l'empire**. Il fustige les associations qui au nom de la nouveauté créent des séditions, « proclamant toute espèce de liberté, excitant des troubles contre le pouvoir sacré et contre le pouvoir civil, et reniant toute autorité, même la plus sainte. »

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 tellement rejeté dans les constitutions et concordats 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 ».

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 ».¹¹ A 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. » *Quanta cura n°8*. Nous retrouverons vingt ans plus tard le Pape Léon XIII dans son encyclique *Immortale Dei* en 1885 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**. »¹² 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. Ce qui provoquait les réflexes ultramontains et intransigeants de l'évêque de Poitiers, Monseigneur Pie, il écrira à M. Fortoul, éminent 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 mutile celui dont elle tient la place sur la terre. » Pas de concession possible.

Car, 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 considérer hérétique, c'est-à-dire hors Église 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^e siècle une perspective politique et sociale : faire l'unité de la nation par l'unité de la culture, une régénération par l'école¹³ et même assurer une promotion sociale

¹¹ Ceci est contemporain de courants semblables en Europe, tel le *Kulturkampf* en Allemagne en 1873 sous l'impulsion de Bismarck.

¹² **Léon XIII** : *Immortale Dei*, 1885, éditions Spes. Paris 1913, p.37-38.

¹³ **(1841-1932)** : *l'Ecole et la Nation en France*, in *l'Année Pédagogique*, Paris, mai 1913.

au-dessus des différences d'origine familiale ou territoriale. A 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 ouvrir les esprits et les consciences à un éventail commun des valeurs humanistes et spirituelles. La « paix scolaire » sera problématique tout au long du vingtième siècle en attendant l'échec en 1984 du grand service public de l'enseignement.

La théologie de l'hypothèse. (Mgr Dupanloup.)

Mais, selon Mgr Dupanloup, évêque d'Orléans qui réagit dans les semaines qui suivent *Quanta cura* et le 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)¹⁴, 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 **toast d'Alger**, le 12 novembre 1890 prenant acte de la « volonté d'un peuple » pour décider 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 ». Mais le pape continue : « 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.

« *Bien loin que l'humanité doive tendre comme vers un idéal à la séparation du spirituel et du temporel, c'est à leur fusion au contraire qu'elle doit désirer.* »¹⁵ Cette citation de Jean Jaurès nous indique que 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 nomination et de contrôle sur les nominations d'évêques et sur les activités spirituelles de l'Église. Le point d'achoppement dans 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 cultuelles 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

¹⁴ Ce qui a été analysé depuis 1950 en France par Michel Foucaud et Pierre Bourdieu.

¹⁵ Jean Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française, (1901-1904)* éditions sociales, t. II : l'œuvre de la Constituante. p.799

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 de choix des personnes et son pouvoir de critique morale par rapport à l'évolution des sociétés.

Ce qui sera normalisé par correspondance avec le Saint Siège dans les années 1920-1929, en rétablissant les communications par voie diplomatique et des consultations d'information réciproque avec les préfets ; relations d'information importantes aujourd'hui politiquement et sur le plan éthique pour des questions de société comme celles des migrations internationales ou pour l'évolution des lois concernant l'éthique de la vie.

Avec le Concile Vatican II par la Constitution *Gaudium et Spes* (n°36 et 74), l'Église a délimité son terrain juridique et ses modes d'intervention, clercs et laïcs, dans le débat public. 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.

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.

L'Église épiscopale ne prétend pas au dernier mot sur le terrain politique. Elle se comporte avec liberté pour affirmer son message 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 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.