

Ultramontanisme et gallicanisme engagé-ils deux visions de la société?

Autor(en): **Bressolette, Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **38 (1991)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-761114>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

CLAUDE BRESSOLETTE

Ultramontanisme et gallicanisme engagent-ils deux visions de la société?

Quand on évoque ces deux courants catholiques de l'ultramontanisme et du gallicanisme, on ne saurait dissocier l'Eglise de la société. Il semble donc plus conforme aux perspectives de l'époque de nuancer la question posée et de parler de «vision de l'Eglise dans la société» ou de «vision de la société dans son rapport à l'Eglise». Pour ces deux courants, en effet, il est impensable que la société soit sécularisée au point que soient éliminés l'Eglise comme institution et le christianisme comme source inspiratrice des valeurs. Un postulat leur est commun: la société ne peut subsister sans religion et l'athéisme est source d'anarchie. En Europe, le christianisme est la religion de fait, si bien que c'est un problème de «civilisation chrétienne» qu'ont à résoudre les penseurs représentatifs de ces deux courants marquants du XIX^e siècle, surtout en France.

De nombreuses citations permettront de percevoir concrètement le langage et la problématique de cette époque. Pour illustrer mon propos, voici un passage du livre de Lamennais qui, après le fameux *Essai sur l'indifférence*, eut un grand retentissement lorsqu'il parut en 1825 puis 1826: *De la religion, considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*:

«La Révolution française, dont les causes remontent beaucoup plus haut qu'on ne se l'imagine généralement, ne fut qu'une application rigoureusement exacte des dernières conséquences du protestantisme, qui, né des tristes discussions qu'excita le schisme d'Occident, enfanta lui-même à son tour la philosophie du XVIII^e siècle. On avait nié le pouvoir dans la société religieuse, il fallut nécessairement le nier aussi

dans la société politique et substituer dans l'une et dans l'autre la raison et la volonté de chaque homme, à la raison et à la volonté de Dieu, base immuable, universelle de toute vérité, de toute loi et de tout devoir. Chacun, dès lors, ne dépendant plus que de soi-même, dut jouir d'une pleine souveraineté, dut être son maître, son roi, son Dieu. Tous les liens qui unissent les hommes entre eux et avec leur auteur étant brisés, il ne resta plus pour religion que l'athéisme, et que l'anarchie pour société»¹.

Le principe d'union sociale est d'ordre spirituel, explique Lamennais, car la société a pour base «des croyances communes avec les devoirs qui en résultent»². En cette première moitié du XIX^e siècle, c'est là une conviction générale. Elle sert d'argument à Portalis pour défendre le Concordat devant le Corps législatif en 1802, comme à Lamartine soucieux «d'incruster» dans les articles de la constitution de 1848 le principe moral et religieux qui les inspire. La religion est la base du nouvel édifice à construire, selon Chateaubriand, et, pour Guizot, elle est un puissant et fécond principe d'association; bref elle «lie et rallie» comme ne cessent de le montrer le libéral «baron» d'Eckstein, dans sa revue *Le Catholique*, ou le socialiste chrétien Buchez, dans *L'Européen*³.

Qu'on me permette ici une parenthèse. Les apologistes catholiques seront affrontés à une nouvelle problématique le jour où la croyance en une simple religion naturelle, source d'une morale naturelle universelle, permettra d'assurer la cohésion de la société, sans plus faire appel aux dogmes et principes d'une religion révélée telle que le christianisme. Une nouvelle étape dans le processus de sécularisation sera franchie. En 1856, paraît un ouvrage au grand retentissement: *La religion naturelle*, de Jules Simon, futur ministre de la III^e République.

Ultramontanisme et gallicanisme

Ces deux courants seront envisagés depuis la Restauration jusqu'au 1^{er} Concile du Vatican. Après la promulgation des définitions dogmatiques sur la primauté du Pontife romain et l'infaillibilité de son Magistère personnel, le courant gallican se trouve vaincu, encore que certains

¹ Chap. II, p. 61, Genève (Introduction d'Henri GUILLEMIN).

² Ibid., p. 244.

³ Cf. C. BRESSOLETTE, L'Abbé Maret, Paris 1984, pp. 433-434.

aient pensé qu'il avait triomphé dans sa défaite puisqu'il avait empêché l'adoption des affirmations excessives des membres les plus radicaux de l'école ultramontaine.

Vers 1820, les esprits sont impressionnés par deux ouvrages qui font date: *L'Essai sur l'indifférence* de Lamennais, dont le premier tome paraît en 1817 et le dernier en 1823, et *Du Pape*, de Joseph de Maistre, dont la 1^{re} édition est de 1821; on en sera à la 22^e en 1870! Ces deux publications suscitent enthousiasmes et réactions, par leur convergence pour exalter le rôle et le pouvoir du pape dans l'Église et la société.

Toutefois, la personnalité de Lamennais est décisive pour comprendre les deux courants qui nous intéressent. Après la tourmente révolutionnaire, alors qu'il s'agit pour l'Église de restaurer progressivement ses institutions et de retrouver son influence, la doctrine menaisienne frappe par sa nouveauté et son radicalisme, d'autant qu'elle inspire une pléiade de disciples jeunes et avides d'agir. Lamennais lui-même fascine par la puissance de sa personnalité et la complexité de son évolution intellectuelle et spirituelle. Aussi beaucoup peuvent-ils se réclamer de lui, en adoptant telle ou telle de ses intuitions prophétiques, mais en s'orientant dans les voies aussi divergentes que le catholicisme autoritaire ou le catholicisme libéral, la défense de la monarchie pontificale la plus absolue ou le ralliement à la cause des peuples et à la démocratie. Pour ne citer qu'eux, Louis Veuillot et l'abbé Maret qui ne cessèrent de s'opposer, ont bu l'un et l'autre, si l'on ose dire, à des sources menaisiennes.

Par-delà l'influence du Maître de la Chesnaie, l'évolution de la société française d'une part – événements politiques, mouvements sociaux et leurs répercussions européennes avec les Révolutions de 1830 et de 1848 –, les réactions de l'Église à Rome et en France d'autre part – notamment depuis l'élection de Pie IX et l'avènement du Second Empire –, entraînent des infléchissements ou des accentuations dans ces deux courants ultramontain et gallican. Aussi les historiens parlent-ils de néo-gallicans et de néo-ultramontains, dont les silhouettes se dessinent plus nettement à partir des années 60⁴. Il importe en effet de considérer ces deux courants non pas comme isolés, internes à l'Église dans leur antagonisme, mais indissociables d'autres courants qui apparaissent dans la société française, tels le libéralisme et le socialisme, avec

⁴ Cf. J. GADILLE, *La pensée et l'action politique des évêques français au début de la III^e République*, Paris 1967, T. I, p. 132 et suiv.; J.R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et gallicans en France face au Concile du Vatican 1867–1870*, Paris 1962, p. 21 et suiv.

lesquels ils se mêlent ou dont ils se séparent selon les périodes: ainsi Lamennais, ultramontain, fut aussi libéral et défenseur des libertés; Maret, taxé de gallicanisme, était libéral et même démocrate. On connaît les études de M. Emile Poulat sur le système triangulaire de forces qui animent la société française: catholicisme intransigeant, catholicisme bourgeois, socialisme.

1. *Les Gallicans*

Que peut-on dire brièvement des Gallicans dans la période considérée?

La référence à la fameuse déclaration de 1682 s'impose. Le premier article défend l'indépendance des princes, en rejetant toute théorie du pouvoir indirect des papes sur les souverains. Les trois autres touchent au pouvoir du pape sur l'Eglise: le Concile lui est supérieur, la puissance apostolique est limitée par les saints canons, les décisions dogmatiques du Saint-Siège ne sont irréformables que si le consensus de l'Eglise s'y ajoute.

Après la Révolution et le Concordat, le gallicanisme étatique, royal et parlementaire, ne survit que dans certains milieux de juristes et de magistrats: inspiré des anciennes maximes, le *Manuel de droit ecclésiastique* de Dupin fait scandale en 1844, et la plupart des évêques le condamnent, même les gallicans⁵.

Mais le gallicanisme théologique reste de tradition chez les évêques de France. Certes, le gallicanisme épiscopal a subi un coup mortel avec la déposition, par Pie VII, de plus d'une trentaine d'évêques légitimes, lors de la mise en œuvre du Concordat de 1801. Cependant, les évêques nommés sous les régimes politiques successifs sont formés selon l'ancienne tradition, maintenue par Saint-Sulpice, dans un esprit de modération, de conciliation, d'attachement au pape et de respect des autorités politiques. Les ouvrages publiés par les cardinaux d'Astros et de Beaumont, par Mgr Frayssinous, témoignent de cet esprit, et s'ils admettent que l'acte de la Déclaration a été condamné par les papes, ils soutiennent que la doctrine des quatre articles n'est pas réprouvée et qu'on peut l'enseigner librement. Mgr Affre, archevêque de Paris, continue de professer les opinions gallicanes. On mesure ainsi le choc que pouvait provoquer chez ces évêques l'ultramontanisme extrême de Lamennais!

⁵ Cf. J.P. PALANQUE, *ouvr. cit.*, p. 11.

Ce gallicanisme, cependant, «se mourait infailliblement», selon le mot de Dupanloup à Montalembert en 1843. Les idées ultramontaines gagnaient progressivement les esprits, notamment dans le bas clergé, d'autant que les prêtres, notamment les curés, étaient soutenus par Rome contre l'arbitraire de leur évêque; l'extrême popularité de Pie IX, son «libéralisme» avant la révolution de 1848, ses malheurs à Gaète, puis la perte d'une partie de ses Etats développaient une véritable dévotion au pape.

La décadence du gallicanisme fut paradoxalement arrêtée par l'insistance de Rome à imposer les vues ultramontaines: par exemple les condamnations d'ouvrages réputés gallicans se multipliaient, alors qu'ils servaient de manuels dans les séminaires, les liturgies diocésaines disparaissaient avec l'établissement de la liturgie romaine sous l'influence de Dom Guéranger, etc... On vit renaître ce qu'en 1860, dans son testament, Lacordaire appelait un «gallicanisme instinctif»: «Le gallicanisme ancien est une vieillesse, mais le gallicanisme instinctif qui consiste à redouter un pouvoir qu'on lui présente comme sans limites ... est un gallicanisme très vivant et très redoutable, parce qu'il est fondé sur un instinct naturel et même chrétien»⁶. Mgr Dupanloup et Montalembert eux-mêmes, catholiques libéraux dont les convictions ultramontaines s'étaient pourtant nettement affirmées, évoluèrent dans un sens plus gallican après le célèbre discours de Malines sur l'Eglise libre dans l'Etat libre, discours si mal accueilli par Rome, et surtout après l'encyclique *Quanta Cura* et le *Syllabus*, que l'évêque d'Orléans tenta de faire admettre par la distinction fameuse de la thèse et de l'hypothèse. Désormais ils s'opposèrent à la conception absolue de l'infaillibilité.

Ces catholiques libéraux rejoignaient ainsi le groupe, peu nombreux, des néogallicans: Mgr Darboy, archevêque de Paris, plutôt homme d'action et de caractère, dont les rapports avec Pie IX furent très tendus; il se souciait d'affirmer les droits de l'évêque, conformément aux traditions de l'Eglise de France, notamment dans l'affaire de l'exemption des religieux; Mgr Maret, le théologien du groupe, resté doyen de la Faculté de théologie d'Etat, évêque titulaire de Sura depuis 1861, après le refus par le pape de sa nomination à l'évêché de Vannes; il préparait alors son grand ouvrage *Du Concile général et de la paix religieuse*, paru avec éclat à la veille du Concile: dans un esprit de modération ecclésiastique, il tentait de concilier ce qu'il y avait de vrai dans les thèses

⁶ Cf. J.R. PALANQUE, *ouvr. cit.*, p. 56.

ultramontaines et gallicanes, en équilibrant la primauté du pape par le «concert des évêques» et la périodicité des conciles (notons en passant qu'il est difficile de discerner son gallicanisme théologique, sauf sur le point précis des conditions mises à l'exercice de l'infaillibilité, où sa thèse n'est pas conforme au dogme promulgué à Vatican I).

Mgr Maret avait parmi les évêques quelques amis qui partageaient plus ou moins ses vues: Mgr Meignan, évêque de Chalons-sur-Marne, futur cardinal archevêque de Tours, Mgr David, évêque de St-Brieuc, Mgr Ramadié, évêque de Perpignan et futur archevêque d'Albi, et quelques autres.

2. *Les ultramontains*

Par rapport aux gallicans, qui se recrutent surtout chez les évêques et chez certains prêtres théologiens attachés aux traditions de l'Eglise de France, les ultramontains élargissent et renforcent leur influence jusqu'au Concile du Vatican, qui marquera leur victoire.

Incontestablement, leur chef prophétique est Lamennais, après ses prises de positions éclatantes à la fin de la Restauration. Dans l'ordre théorique, il est soutenu par l'école traditionaliste illustrée par Joseph de Maistre, mais fondée en rigueur doctrinale par le vicomte de Bonald. Les idées, les orientations, les directives de Lamennais gagnent peu à peu le jeune clergé qu'elles enthousiasment en lui donnant des objectifs pour régénérer l'Eglise et la société française: *l'Agence générale pour la défense de la liberté religieuse* organise des campagnes contre l'asservissement de l'Eglise et pour l'appel au pape, dont le pouvoir seul est source de la vie des nations. Voici deux citations révélatrices: «Nous le répétons, l'anéantissement du christianisme en France, par l'établissement d'une Eglise nationale, soumise de tout point à l'administration, voilà ce qu'on prépare avec une infatigable activité, voilà où mènerait infailliblement le système suivi jusqu'ici; voilà enfin ce que peut la révolution; l'obtiendra-t-elle? L'avenir répondra»⁷.

«Et voilà où sont conduites, de degré en degré, les nations qui, en se séparant de l'Eglise, ont par cela-même abandonné le principe fondamental de la foi chrétienne et de toute foi. Un peuple non chrétien peut avoir une religion, il peut conserver des dogmes primitifs, comme ils se

⁷ LAMENNAIS, De la religion..., ouvr. cit., pp. 104–105; il faut lire le chapitre V qui suit.

conservaient avant Jésus-Christ, par la tradition; il peut reconnaître l'autorité de ces croyances communes, et s'y soumettre. Mais le premier acte de celui qui rompt avec l'Eglise est de nier cette autorité nécessaire et d'y substituer la sienne propre, l'autorité de sa seule raison; et dès lors, quelque effort qu'il fasse pour s'arrêter sur la pente du doute, les irrésistibles conséquences du principe qu'il a posé l'entraînent jusqu'au fond de l'abîme. Il est donc prouvé par l'expérience et par les aveux formels de tous les ennemis du catholicisme, que sans le pape point d'Eglise; sans Eglise point de christianisme; sans christianisme, point de religion et point de société; de sorte que la vie des nations européennes a, comme nous l'avons dit, sa source, son unique source, dans le pouvoir pontifical»⁸.

Après la condamnation du Maître, les disciples, qui ne le suivront pas dans sa rupture avec Rome, pourront s'inspirer les uns de son libéralisme et même aller, comme lui, jusqu'à se dévouer à un idéal démocratique, les autres retenir son attachement au principe d'autorité et sa défense du pouvoir absolu du pape. Parmi ceux qui illustreront le courant ultramontain, notons des religieux comme le Père d'Alzon, fondateur des assumptionistes, et Dom Guéranger, restaurateur des bénédictins et de la liturgie romaine; un laïc, Louis Veuillot, venu du peuple, converti, dont le journal *L'Univers* sera lu dans beaucoup de presbytères et propagera l'influence ultramontaine dans de larges milieux; des évêques, Mgr Doney à Montauban et Mgr Pie, futur cardinal à Poitiers, homme de réflexion et de doctrine, soucieux d'être un digne successeur de Saint-Hilaire. A l'approche du Concile apparaîtront des évêques néo-ultramontains comme Mabile à Versailles, Ladoue à Nevers, Freppel à Angers: moins préoccupés de nuances et de réserve dans l'ordre politique de Mgr Pie, ils n'hésiteront pas à s'engager et à engager leurs diocésains dans le combat politique avec les thèses les plus intransigeantes: La Révolution est le «résumé de toutes les hérésies» puisque son dernier mot, c'est «L'homme substitué à Dieu comme source unique de tout droit, de toute justice, de toute moralité, c'est-à-dire le décide dans l'ordre social»; à Lourdes, en 1872, Mgr de la Bouillerie, évêque de Carcassonne, décrit l'Eglise comme une armée rangée en bataille, avec les pèlerins comme soldats, et il attend le salut de l'Eglise et de la France d'un miracle⁹.

⁸ Ibid., p. 163.

⁹ Cf. J. GADILLE, *ouv. cit.*, T. I, pp. 59-72.

Plus tard, Mgr Freppel se rendra célèbre par ses interventions comme député à l'Assemblée nationale. Il suffit à notre propos d'évoquer ces quelques figures qui animent et orientent le courant ultramontain en ce qu'il a de plus caractéristique.

Un fondement commun aux doctrines opposées

Après la tourmente révolutionnaire, les bouleversements et les destructions infligés à l'Eglise, la question qui se posait avec insistance aux catholiques était celle de la régénération de la société chrétienne en France, de la reconstruction du christianisme et de son influence sociale.

S'il est vrai que toute société tire sa cohésion de l'union des esprits et qu'il n'est pas de société sans pouvoir – le pouvoir est constituant, explique Bonald –, une problématique s'impose à tous, aux ultramontains comme aux gallicans, et plus largement aux catholiques comme à leurs adversaires rationalistes, libéraux ou socialistes. Une théorie du pouvoir implique une théorie de la connaissance, et réciproquement, puisque une conception de l'origine du pouvoir s'inspire d'une conception de l'origine des idées. Toute politique qui met en œuvre le pouvoir dans la société, procède d'une philosophie de la connaissance, qui traite de l'accès à la vérité, de l'évidence et de la certitude. Les partis politiques traduisent dans l'ordre des faits sociaux des écoles philosophiques dans l'ordre des idées; il y a homologie¹⁰.

Bornons-nous à quelques citations, qui pourraient être innombrables. Commençons par Lamennais: «Or l'Etat, en France, obligé, comme on l'a vu, de subir toutes les conséquences du principe démocratique consacré par les lois, n'offre qu'une vaste agrégation d'individus dépourvus de lien; tandis que, pour maintenir, sous le nom de liberté, la démocratie des opinions, on proclame, sans aucunes limites, le principe du jugement privé, également destructif de tout lien dans l'ordre spirituel. C'est là ce qu'il faut considérer, bien plus que les vieilles objections de la philosophie contre le christianisme, pour comprendre quelle est la source de cette opposition violente, de cette haine effrénée dont la religion catholique est aujourd'hui l'objet. Fondée sur

¹⁰ Cf. J. GADILLE, ouvr. cit., p. 46.

l'autorité, elle proscrit tout ensemble et la souveraineté politique du peuple et la souveraineté de la raison, qui n'est que l'indépendance absolue d'un être supérieur»¹¹.

Victor Cousin, qui joua un tel rôle dans l'organisation de l'Université française, écrit en 1833, à propos de la Révolution de 1830: «J'ai eu l'avantage de tenir unies contre moi pendant des années, et l'école sensualiste et l'école théologique. En 1830, l'une et l'autre école sont descendues dans l'arène politique. L'école sensualiste a produit tout naturellement le parti démagogique, et l'école théologique est devenue tout aussi naturellement l'absolutisme, sauf à prendre de temps en temps le masque de la démagogie pour mieux aller à ses fins, comme en philosophie c'est par le scepticisme qu'elle entreprend de ramener la théocratie. Au contraire, celui qui combattait tout principe exclusif dans la science a dû repousser aussi tout principe exclusif dans l'Etat et défendre le gouvernement représentatif...» La conclusion est explicite: «Ma foi politique est donc en tout conforme à ma foi philosophique, et l'une et l'autre sont au-dessus des outrages des partis»¹². En 1851, il sera plus net encore: «Il n'y a au fond que deux écoles en philosophie et en politique: l'une qui part de l'autorité seule, et avec elle et sur elle éclaire et façonne l'humanité; l'autre qui part de l'humanité et y appuie toute autorité humaine. Le temps présent est la lutte de ces deux écoles dans l'intelligence et dans le monde. L'avenir verra le triomphe de la philosophie et de la politique inaugurées par Descartes et par la Révolution française. C'est là ma foi, mon espérance, ma consolation...»¹³ Un disciple de Lamennais, dont l'évolution intellectuelle est complexe, le Père Ventura, s'inspire de la même problématique dans ses sermons aux Tuileries, devant Napoléon III, en 1857: «Le panthéisme n'est, je le répète, que la négation des substances créées et des causes secondes, et l'affirmation que tous les êtres ne sont que des modifications d'un seul et même être, ou les instruments et les causes occasionnelles des manifestations successives de cet être. Le centralisme social n'est, de son côté, que la négation de toute personnalité indépendante à l'égard du ministère public, et de toute action propre à lui; il n'est que l'affirmation que les individus formant ce ministère ne sont nullement Pouvoirs eux-mêmes, mais que ce sont des nuances, des organes du Pouvoir suprême.

¹¹ De la Religion..., ouvr. cit., p. 107.

¹² C. BRESSOLETTE, Mgr Maret..., p. 309.

¹³ Ibid., p. 311.

Il est donc évident que le centralisme n'est que le panthéisme politique, comme le panthéisme n'est que le centralisme philosophique»¹⁴.

Un déplacement de sens du mot idéologie résumera ce sujet: Au XIX^e siècle, l'idéologie désigne une doctrine sur l'origine des idées, au XX^e siècle, le même mot désigne une théorie qui légitime un modèle de pouvoir et une action politique; le rapport entre ces deux sens était parfaitement perçu par les penseurs de l'époque que nous étudions.

Dans un tel contexte, on comprend les passions soulevées par la question de l'école et de l'éducation d'une part, la vivacité des controverses sur l'infailibilité pontificale d'autre part. Qui aura le droit et la capacité de former les intelligences et d'éduquer ceux qui exerceront le pouvoir dans la société? L'Eglise qui fait appel à l'autorité, aux dogmes, aux superstitions comme disent ses adversaires, ou l'Université, qui ne croit qu'à la raison, à l'esprit critique, au jugement libre? Quant à l'infailibilité pontificale, on saisit l'enjeu qui déborde largement les controverses internes à l'Eglise catholique; si des hommes d'Etat ont redouté la proclamation de ce dogme, c'est qu'ils pressentaient les conséquences qu'on tirerait dans l'ordre politique d'un pouvoir aussi absolu reconnu à un homme, chef d'une institution présente et active dans les sociétés. Le commentaire d'un mot de Dupanloup éclaire par exemple la position des catholiques libéraux: «Quelqu'un lui disant en 1871: «Pourtant, Monseigneur, vous étiez d'accord sur le fond avec vos adversaires»... D'accord, sur le fond!, répliqua-t-il avec véhémence. Ne dites pas cela, nous ne l'avons jamais été.» Leur opposition a porté sur l'infailibilité telle que la prêchait la presse ultramontaine, car ils pensaient qu'«on voulait déclarer le pape infailible dans les matières de foi, pour le faire croire infailible dans les autres»¹⁵.

Enfin, cette problématique de l'implication d'une conception du pouvoir et d'une conception de la vérité est indissociable d'une interprétation de la Révolution elle-même. S'agit-il d'une œuvre satanique, fruit du protestantisme et de la philosophie du XVIII^e siècle? Ou bien faut-il y reconnaître une épreuve douloureuse, mais aussi une étape dans le développement de la civilisation chrétienne¹⁶?

Prêchant aux Tuileries, le Père Ventura donne cette interprétation: «On a dit qu'il y a du bon dans les principes de 1789. C'est qu'à y bien

¹⁴ Le pouvoir politique chrétien, pp. 546–547.

¹⁵ J.-R. PALANQUE, *ouvr. cit.*, p. 59.

¹⁶ Cf. C. BRESSOLETTE, *L'Abbé Maret...*, *ouvr. cit.*, pp. 439–447.

réfléchir, l'une des raisons cachées et instinctives qui ont occasionné votre grande révolution n'a été que l'impatience d'une société chrétienne de supporter le joug du centralisme ou de l'absolutisme païen, que depuis deux siècles on avait voulu lui imposer. Le malheur a été que cette pensée, que le sentiment chrétien de la dignité de l'homme avait inspirée, n'a été réalisée que par des païens de la pire espèce, qui, après l'avoir formulée dans quelques articles, l'ont eux-même démentie et rendue impossible dans d'autres articles de leur fameuse déclaration. En effet, à côté des principes (que le christianisme avait depuis longtemps accrédités) de l'égalité de tous les citoyens devant la loi et de l'abolition des abus privilégiés, ils ont établi le principe païen de la toute puissance de l'Etat: c'est-à-dire qu'ils ont décrété l'abolition de la province, de la commune et même de la famille, et la confiscation des droits, des propriétés et de la liberté de tous au profit de l'Etat; c'est-à-dire qu'ils remplacèrent l'absolutisme d'un seul par l'absolutisme du petit nombre d'hommes disant eux aussi: «L'Etat c'est nous»; c'est-à-dire qu'ils substituèrent le centralisme républicain au centralisme monarchique, qu'ils l'élevèrent à sa plus haute puissance, et, ce qui ne s'était jamais vu, érigèrent en lois sociales la spoliation, la destruction, le terrorisme et la mort»¹⁷.

On sait que les polémiques sur le sens et les conséquences de la Révolution française ne cesseront pas au long du XIX^e siècle...

La vision ultramontaine

Les ultramontains sont animés par l'idéal d'une «république chrétienne» sur le modèle théocratique, explicitement souhaité, en référence à la chrétienté médiévale.

Là encore, écoutons le Père Ventura, dont Mgr Mabile, évêque de Versailles, s'inspirera¹⁸: «La soumission du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, pour bien gouverner l'état, est donc une loi fondamentale de la république chrétienne et universelle, et dès lors elle comprend l'intérêt d'un grand devoir. Un simple aperçu des lois naturelles de l'ordre social nous prouvera davantage la même vérité. La société n'est que la concorde des êtres intelligents, réunis ensemble par l'obéissance

¹⁷ Ouvr. cit., pp. 553–554.

¹⁸ Cf. J. GADILLE, ouvr. cit., T. I., p. 69 et plus généralement pp. 61 à 72.

au même pouvoir. D'accord avec le droit naturel, le droit public ne reconnaît que trois espèces de sociétés: 1^o la société domestique, ou la concorde des individus, liés entre eux par l'obéissance au même pouvoir particulier et formant une famille; 2^o la société civile, ou la concorde des individus et des familles réunis ensemble par la dépendance du même pouvoir public, et formant la nation ou l'Etat; et 3^o enfin, la société religieuse, ou la concorde des individus, des familles et des Etats, constituant un tout par leur soumission au même pouvoir religieux, et formant l'Eglise»¹⁹. Telle qu'il la voit, en se référant au pape Gélase et à saint Thomas, cette théocratie n'est pas une suprématie absolue, empiétant sur les personnes et leurs droits; elle est une hiérarchie de pouvoirs distribués dans des cercles concentriques de plus en plus vastes; et notre auteur évoque l'image reprise à Thomas d'Aquin: «Chaque royaume ne serait qu'un navire dont le roi est le pilote, et tous les royaumes chrétiens réunis comme une imposante escadre, dont chaque bâtiment doit, pour arriver au port, se rattacher au vaisseau amiral, qui est le royaume visible de Jésus-Christ ou l'Eglise, dont le souverain pontife est le pilote. Si maître qu'il soit sur son navire, chaque pilote n'est pas indépendant. Afin de rester dans l'ordre, il doit toujours manœuvrer d'après les signes de l'amiral de manière à diriger son bâtiment vers le terme final de la navigation»²⁰. De son côté, dans ce style lapidaire qui lui vaut tant de succès, Veillot n'hésite pas à affirmer: «L'Eglise n'a pas été faite par l'Etat; c'est elle au contraire qui a fait l'Etat et la société»²¹.

Ces textes de Ventura et de Veillot résument la doctrine qu'exposent bien des évêques. Certains d'entre eux, dans leur nostalgie de l'idéal médiéval, n'hésitent pas à apparaître comme des hommes d'un passé qu'il faut restaurer; plusieurs resteront attachés au comte de Chambord, fidèle lui-même aux principes de l'Ancien Régime.

Cette référence constante à la société chrétienne où l'Eglise est la réalité dernière, au sens où elle est le couronnement de la vie humaine en société, mais aussi première, puisqu'elle est fondatrice de toutes les autres, est indissociable d'une vision manichéenne des forces en présence dans l'histoire de la société. Le Père d'Alzon, qui a pour maxime «Il faut toujours travailler pour Rome, quelquefois sans Rome, jamais contre Rome», écrit au Père Picard le 29 janvier 1870: «D'une part

¹⁹ Le pouvoir politique chrétien, p. 379.

²⁰ Ibid., p. 378.

²¹ Cité par C. BRESSOLETTE, Louis Veillot et les catholiques libéraux, *Revue de l'Institut catholique de Paris*, Avril-Juin 1984, p. 74.

Jésus-Christ et l'Église; de l'autre Satan et la franc-maçonnerie ou la Révolution»²². Louis Veillot lui fait écho, avec la même vigueur: «Deux puissances vivent et sont en lutte dans le monde moderne: la Révélation et la Révolution. Ces deux puissances se nient réciproquement, voilà le fond des choses.

La lutte a donné naissance à trois partis:

1° Le parti de la Révélation, ou parti du Christianisme. Le parti catholique en est la tête si élevée au-dessus des ignorances et des bassesses contemporaines, qu'elle semble n'avoir pas de corps; mais cependant ce corps souvent presque invisible, existe, et il est même le plus réellement puissant qui soit sur la terre, parce que, indépendamment du nombre, il est le seul qui possède véritablement cette force incomparable et surhumaine qu'on appelle la Foi.

2° Le Parti révolutionnaire, dont les écoles dites libérales ne sont que les masques indécis et la parole changeante et hypocrite.

3° Le Tiers-Parti, qui prétend tenir des deux autres et qui se croit de force à les concilier. Le Tiers-Parti se nomme l'Eclectisme et il est la Confusion, c'est-à-dire l'Impuissance»²³. On comprend que le polémiste de *L'Univers* ne cesse de dénoncer les «combinaisons prétendues conciliatrices», la confusion et l'impuissance du libéralisme catholique. L'appel à l'antithèse et aux qualificatifs extrêmes est une constante de la controverse ultramontaine.

Dans cette société chrétienne, qui cherche à s'instaurer en s'opposant aux forces du mal issues de la Révolution, comment s'articulent les pouvoirs de l'Église et de l'État, du pape et des princes? La plupart des ultramontains ne s'en tiennent pas aux distinctions prudentes de Mgr Pie entre une «vision surnaturelle de la politique et le niveau temporel de la politique concrète»²⁴, mais insistent tellement sur la subordination du pouvoir politique à l'égard du pouvoir pontifical que la réalité de l'État risque de s'évanouir; à la limite on se demande si chez d'Alzon, surtout chez Veillot et même chez certains évêques qui applaudissent aux vues du directeur de *L'Univers*, la société civile et politique n'est pas une simple extension de l'Église. Veillot donc, pour qui le catholique est un théocrate, car si l'esprit humain est affranchi du joug théocratique, il tombe dans la libre pensée, conçoit les rapports de

²² Cf. C. BRESSOLETTE, Le Père d'Alzon et Mgr Maret..., dans: *Rivista di storia e letteratura religiosa*, anno XIX, n° 3/1982, p. 405.

²³ Cf. C. BRESSOLETTE, art. cit., pp. 72-73.

²⁴ Cf. J. GADILLE, ouvr. cit., p. 72.

l'Eglise et de l'Etat en appliquant la théologie fameuse des deux glaives: «La Société chrétienne donc met toutes choses à leur place parce qu'elle met d'abord à sa place son seul vrai Seigneur et Maître, Jésus-Christ». Pour se maintenir et s'étendre, elle dispose de deux forces, de deux pouvoirs: «... Ces deux pouvoirs unis, distincts et subordonnés, par lesquels la société chrétienne se régit, c'est ce que l'on appelle les deux glaives. Car la parole ne serait rien, si elle ne pouvait être, à certain moment, aussi un glaive. La mansuétude du Christ a voulu deux glaives pour que la répression tombât plus tardive et pût être prévenue. Le premier glaive, celui qui ne déchire que les ténèbres, demeure au pouvoir patient et infailliblement éclairé du Pontife. L'autre, le glaive matériel, est dans la main du représentant de la société, et afin qu'il n'erre pas, il doit obéir au commandement du Pontife»²⁵. Voilà une application nette de la doctrine du pouvoir direct du pontife romain sur les princes; si tous les ultramontains ne vont pas jusque-là, ils admettent au moins, selon le langage des théologiens, le pouvoir indirect ou le pouvoir directif du pape, arbitre obligé des pouvoirs politiques.

Alors que Mgr Pie rappelle que l'Eglise est indifférente aux régimes politiques, Veillot ne cache pas sa préférence pour la monarchie; n'écrit-il pas que «le plus bel éloge que l'on puisse faire de la démocratie est qu'elle donne l'intelligence et le goût du gouvernement monarchique»²⁶? Le Père d'Alzon se dit lui aussi indifférent aux régimes politiques et ne craint nullement la séparation de l'Eglise et de l'Etat qui donne à l'Eglise, société spirituelle supérieure aux temporelles, pleine liberté de s'organiser et de se répandre sans plus tenir compte des sociétés civiles. Il importe donc de consacrer toute son énergie à fortifier l'unité de l'Eglise contre les divisions et les schismes, et les religieux, bénéficiant de l'exemption, sont de véritables soldats au service du pape contre l'omnipotence des évêques²⁷. Le laïc Veillot appelle avec autant de vigueur tous les catholiques à l'obéissance au pape dans l'unité: «Il faut se serrer autour du Souverain Pontife, suivre inébranlablement ses directions inspirées, affirmer avec lui les vérités qui seules sauveront et nos âmes et le monde ... Toute autre pratique n'aboutira qu'à nous diviser davantage et qu'à nous dissoudre. C'est là le malheur des malheurs. Les doctrines dites libérales nous ont désagrégés ... N'aspirons aujourd'hui qu'à un résultat, ne travaillons qu'à l'obtenir: jetons-

²⁵ C. BRESSOLETTE, art. cit., p. 69.

²⁶ Cité par C. BRESSOLETTE, L'Abbé Maret..., ouvr. cit., p. 505 note 156.

²⁷ Cf. C. BRESSOLETTE, Le Père d'Alzon et Mgr Maret, art. cit., p. 406.

nous dans l'obéissance; elle nous rendra la cohésion de la pierre, et sur cette pierre, hanc petram, la vérité posera son pied vainqueur»²⁸.

Les catholiques donc n'ont qu'un devoir selon le Père d'Alzon: instaurer le règne du Christ dans les âmes et dans les œuvres sociales, rétablir en toutes choses l'ordre surnaturel, assurer la pleine liberté de l'Eglise en arrachant notamment la nomination des évêques au pouvoir civil. Louis Veillot, dans le même sens, appelle les disciples du Christ à répandre le règne du Christ, car «... La domination universelle du Christ réalisera seule l'universelle liberté, l'universelle égalité, l'universelle fraternité. Car la liberté due à l'homme est d'atteindre sa fin surnaturelle, qui est d'aller au Christ; et l'on ne vit jamais que la société des disciples du Christ qui reconnût les hommes pour égaux et frères²⁹. Au milieu des flots du monde, il n'y a qu'un refuge, un rocher éternel, immuable: Pierre, le Prêtre par lequel le roi du monde, Jésus-Christ, parle au monde et lui donne ses décrets, expression de ses droits royaux.»

On comprend dès lors l'importance des actes du pontife romain, spécialement du *Syllabus*, catalogue de toutes les erreurs de la société moderne, et de ce fait, révélateur par antithèse de l'idéal de la civilisation chrétienne, dont l'Eglise, sous la conduite du pape, est l'inspiratrice, voire l'organisatrice. C'est «l'acte immortel qui sera dans l'avenir, l'unique constitution, l'unique salut des sociétés qui voudront vivre...» s'écrie l'évêque de Carcassonne en 1872. Son collègue de Nevers, Mgr Ladoue, commente longuement le *Syllabus* en 1875, car, dans les sociétés modernes qui ont le grave tort de «retrancher la loi naturelle, la loi éternelle, Dieu même du gouvernement du monde..., le *Syllabus* devient de plus en plus le symbole de tout catholique intelligent et dévoué à la cause de la Sainte Eglise de Jésus-Christ»³⁰. Aussi le droit public français, toute la législation inspirée par les principes de 89 sont-ils condamnables, les dispositions mêmes du Code civil étant considérées par Mgr Freppel, évêque d'Angers, comme «la Révolution appliquée à l'ordre civil»³¹. Il faut au contraire que le droit et la législation des sociétés se rattachent aux lois ecclésiastiques et au droit canon.

²⁸ Cf. C. BRESSOLETTE, Louis Veillot, art. cit., p. 77.

²⁹ Cf. C. BRESSOLETTE, Louis Veillot, art. cit., p. 69.

³⁰ On lit ces citations dans J. GADILLE, ouvr. cit., p. 68.

³¹ Ibid., p. 65.

S'il revient à l'Église et à son chef de donner au monde les principes de rénovation et de régénération dont il a besoin, apparaît alors dans toute sa force l'enjeu que représente l'infailibilité pontificale: il ne suffit pas qu'elle restaure la véritable notion de l'autorité; elle est bien davantage «la première pierre du monde moderne», selon Mgr Ladoue, qui reprend les idées du Père d'Alzon, lequel se vantait d'avoir été le premier à crier dans les rues de Rome «Vive le pape infallible». «Il fallait, écrit ce dernier, en présence de tout un monde aux trois quarts écroulé, poser cette grande base d'un monde tout nouveau, l'immutabilité de l'infailibilité pontificale. Viennent après, d'une part, tous les bouleversements imaginables; viennent aussi tous les essais de développements nouveaux: on aura la force de triompher des ruines, on aura le moyen de discerner plus rapidement les développements légitimes de ceux qui ne le sont pas. Par ce côté, le concile était comme indispensable, et en même temps il n'a que très peu à faire: jeter le gland qui deviendra le grand chêne avec le temps et les siècles»³². Le Concile Vatican I a ainsi commencé l'œuvre de régénération des sociétés modernes en posant, avec le dogme de l'infailibilité du magistère pontifical, la base d'un monde nouveau.

* *

Pour synthétiser la vision ultramontaine de l'Église dans son rapport avec la société, voici une note du Père d'Alzon, adressée le 4 décembre 1869 aux oblates de l'Assomption: «En étudiant attentivement le but du Concile, on voit qu'on se propose surtout de rétablir tout l'ordre surnaturel apporté par Notre-Seigneur sur la terre. Il est attaqué par l'incrédulité, le naturalisme, le rationalisme et le socialisme.

- A l'incrédulité, on veut opposer les principes de la foi;
- au naturalisme, tout le plan des secours surnaturels et des espérances surnaturelles;
- au rationalisme, la base inébranlable de l'autorité divine, fortifiée par la doctrine de l'infailibilité du pape;
- au socialisme, la notion plus parfaite des principes sociaux, tels que les communique la grande société chrétienne, l'Église»³³.

³² C. BRESSOLETTE, *Le Père d'Alzon et Mgr Maret*, art. cit., pp. 403–404.

³³ C. BRESSOLETTE, *ibid.*, p. 403.

L'Eglise doit rassembler ses forces vives, pour être mieux armée dans son combat contre les tendances menaçantes de la civilisation moderne, pour les empêcher de détruire non seulement le christianisme, mais les sociétés elles-mêmes.

En regard, qu'attendent du Concile ceux qu'on appelle alors les gallicans? Quelques mois avant la note du Père d'Alzon, la préface du grand ouvrage de Mgr Maret, publié en septembre 1869, offre une synthèse de leurs vœux. On attend du Concile une œuvre de lumière, de justice, de réforme:

- De lumière, car il faut dissiper toutes les erreurs qui menacent aussi bien la raison humaine dans sa valeur et sa dignité que la révélation et l'ordre surnaturel.

- De justice, puisqu'il convient de s'appliquer «à mettre en lumière tout ce qu'il y a de vrai dans les travaux de la pensée moderne, dans les sciences philosophiques, morales, sociales, politiques», en louant tous ceux qui ont découvert ces vérités «à quelque camp que ces hommes de bien appartiennent»; au lieu d'user de l'anathème, le Concile donnera à tous les hommes des témoignages de son amour «par le respect le plus sincère de leur liberté, de leurs droits, de leurs aspirations légitimes».

- De réforme enfin, et cela, dans un domaine immense, qui dépasse les possibilités d'un seul concile: les rapports de la foi et de la science, avec la tâche de «délimiter d'une main prudente et généreuse la sphère de la liberté scientifique»; les rapports de l'Eglise et de la société, de la religion et de la liberté moderne, avec l'espoir de trouver «ces mesures conciliatrices qui permettront à l'Eglise de conserver d'excellentes et pacifiques relations avec la société laïque»; en fin de compte, l'amélioration et la révision de toutes les institutions ecclésiastiques, principalement du gouvernement ecclésiastique par un meilleur équilibre des droits de l'épiscopat et du pontife romain³⁴.

Si la promulgation de l'infaillibilité pontificale combla les vœux du Père d'Alzon, Monseigneur Maret fut cruellement déçu dans ses espérances, sauf sur la question des rapports de la raison et de la foi, puisque la constitution dogmatique *Dei Filius* prit des positions équilibrées et éclairantes dans les controverses embrouillées du rationalisme, du fidéisme et du traditionalisme.

³⁴ Préface, VIII à XVI, Du concile général et de la paix religieuse, cité par C. BRESSOLETTE, *ibid.*, pp. 402-403.

Il nous reste à préciser la vision gallicane, ainsi introduite par le texte de Mgr Maret, dont la pensée nous servira de référence: du groupe des «néogallicans», de par sa fonction même, il est le théologien³⁵.

La vision gallicane

Le premier trait caractéristique de la conception que l'abbé Maret défendra toute sa vie est l'acceptation de la société moderne dans ses acquis légitimes. Son interprétation de la Révolution est originale, plus proche de celle du socialiste chrétien Buchez que de celle des catholiques libéraux; elle s'oppose évidemment à celle de l'école de Maistre et de Bonald, suivie par tant d'ultramontains, à qui Maret reproche de ne voir dans la Révolution que ses erreurs et ses crimes, mais sans reconnaître les abus intolérables qu'elle a réformés et les principes qu'elle a proclamés «expression politique du christianisme et loi de l'avenir»³⁶. La crise révolutionnaire traduit un mouvement profond et régénérateur de la nation contre les abus de l'Ancien Régime social et politique fondé sur la monarchie absolue de droit divin; les aspirations des peuples à la liberté et à l'égalité ont été inspirées par le christianisme, mais ont été faussées et altérées par la philosophie incrédule et athée du XVIII^e siècle; les erreurs et les horreurs de la Terreur sont à comprendre comme une sorte d'expiation, par la société, de la corruption et des abus antécédents. Le drame de l'Eglise, comme institution, victime des excès révolutionnaires, est d'avoir été compromise avec les abus et le pouvoir d'Ancien Régime, alors que l'Évangile qu'elle prêchait favorisait les aspirations légitimes du peuple.

Les libertés modernes ont un fondement légitime dans la doctrine chrétienne de l'homme créé libre, à l'image de Dieu, de même que l'égalité et la fraternité ont des racines évangéliques évidentes. La conquête, difficile et douloureuse certes, de ces libertés, dont on mesure

³⁵ Sur Mgr Maret, nous renvoyons à nos ouvrages: *L'abbé Maret, le combat d'un théologien pour une démocratie chrétienne, 1830–1851*, Paris 1977; *Henry Maret, l'Eglise et l'Etat, cours de Sorbonne inédit (1850–51)*, Paris, 1979; *Le pouvoir dans la Société et dans l'Eglise, l'ecclésiologie politique de Mgr Maret*, Paris, 1984.— On trouvera des présentations synthétiques dans: J.R. PALANQUE, *Catholiques libéraux et Gallicans en France face au Concile du Vatican 1867–1870*, Paris, 1962, pp. 26–32; J. GADILLE, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la III^e République 1870–1883*, Paris 1967, T. I, pp. 89–105.

³⁶ Cf. L'Abbé Maret, *ouvr. cit.*, p. 441.

le développement dans les constitutions successives et la législation de la France, marquent l'avènement de la «démocratie». Selon Maret, il s'agit d'un état de la société où progressent la liberté et l'égalité civiles et politiques, et ce progrès peut un jour se traduire politiquement par l'instauration de la république, la monarchie constitutionnelle et le Second Empire, «démocratie couronnée», n'étant que des étapes transitoires après la chute de la monarchie absolue. Parce qu'elle a des racines chrétiennes, cette démocratie doit retrouver son inspiration chrétienne pour résister à la sécularisation de la société.

Ainsi, *le Syllabus* pose-t-il un grave problème par la condamnation qu'il porte des principes de droit public français et des tendances de la société moderne, qui semblent irréversibles. La brillante distinction de la thèse et de l'hypothèse, qui rassure les libéraux amis de Dupanloup, ne satisfait par Mgr Maret: alors que les ultramontains espèrent mettre en pratique la thèse qui exprime la pensée de l'Eglise, il lui paraît, à lui, que l'hypothèse correspond à des faits de la civilisation moderne, inéluctables, et sous certains aspects, parfaitement légitimes. Par cet acte, l'Eglise ne risque-t-elle pas de se mettre en marge des grands courants de la société moderne, au lieu de les redresser en retrouvant une influence crédible et efficace?

Car l'abbé Maret croit à une action possible du christianisme pour fonder une véritable civilisation chrétienne. C'est un autre trait constant de sa pensée et de son combat. Mais il rejette toute forme de théocratie, par laquelle l'Eglise et le clergé rechercheraient un pouvoir sur la société et sur ses gouvernants: les solutions médiévales et le système de la religion d'Etat sont désormais impossibles. Il importe de chercher une solution adaptée à l'ordre nouveau, issu de la Révolution, et fondé sur la liberté, à condition de ne pas considérer celle-ci comme un moindre mal à subir, mais comme un bien possible à promouvoir dans l'esprit de l'Evangile. Alors le christianisme retrouvera toute son influence sur les esprits, par le dialogue respectueux des personnes, sur les mœurs et sur les lois, dans le respect des autonomies des différentes instances de la société. Entre l'Etat et l'Eglise, à la place du Concordat qui asservit l'Eglise, pourra se conclure une union morale dans la liberté, favorable à la paix des esprits, dans la reconnaissance des compétences respectives de chacune des deux puissances³⁷. On peut considérer que la solution préconisée par Maret en 1850–51 s'est concrétisée dans ce que des

³⁷ Cf. Henry Maret, *l'Eglise et l'Etat*.

historiens ont appelé la «concorde sans concordat», pratiquée en France après la Première Guerre mondiale.

Encore faut-il que les catholiques participent à la vie de la nation et marchent avec leur siècle sans attachement nostalgique à des systèmes dépassés. Le théologien de la Sorbonne connaît certes la doctrine traditionnelle de l'Église indifférente aux formes du gouvernement politique. Mais il est convaincu qu'à cette étape de l'évolution de la société française, cette indifférence politique condamne les catholiques à l'immobilisme, à la conservation d'un statu quo peu favorable en définitive. Ne vaudrait-il pas mieux qu'acceptant les acquis du monde moderne, en ce qu'ils ont de légitime, ils participent activement à la promotion de la liberté et de l'égalité civiles et politiques, à l'avènement de la «démocratie», que leur présence et leur action rendraient chrétienne et sauveraient ainsi de ses tentations destructrices et de ses passions anarchiques? Aussi Maret n'hésite-t-il pas à se proclamer «démocrate parce que catholique». Comme doyen de la Faculté de théologie de la Sorbonne, il fera tout et pour obtenir sa reconnaissance canonique par le pape et pour la maintenir au milieu des autres facultés dans le «temple de la science», afin qu'elle y assure son rôle dans la discussion libre avec les autres opinions du monde intellectuel.

Pour réussir cette entreprise, il importe d'éviter les confusions et les amalgames, même s'il faut chercher la «conciliation», mot très cher à l'abbé Maret. C'est le troisième trait significatif de sa vision des choses. La distinction des ordres naturel et surnaturel est fondamentale (Maret reproche à Lamennais de n'avoir pas su la sauvegarder, d'où les excès et les erreurs de sa doctrine). Elle s'applique dans tous les domaines: il faut tenir à la fois la dignité de la raison humaine et la nécessité de la révélation divine (titre de l'un de ses ouvrages), l'autonomie et la compétence de l'État comme la liberté et la compétence de l'Église, etc. Mais une fois reconnues la différence des ordres et les nécessaires distinctions, il convient de chercher leur conciliation: la foi et la science, l'Église et la liberté, le christianisme et la démocratie. Maret, quant à lui, travaille à l'élaboration d'une philosophie chrétienne comme à l'instauration d'une démocratie chrétienne.

C'est dans cette perspective conciliatrice qu'il faut comprendre l'intuition fondamentale de son ecclésiologie. Alors que les nations européennes évoluent progressivement vers la démocratie (développement des libertés, de l'égalité civile, de la participation de tous au gouvernement), l'Église ne saurait se transformer en monarchie absolue et cen-

tralisée: elle risquerait de perdre toute crédibilité et toute influence, dans un conflit qui la rejetterait peu à peu du dynamisme de la civilisation. Certes, l'Eglise, dans sa constitution divine, n'a pas à recevoir de leçons du monde; mais qu'a-t-elle dans sa plus antique tradition? Le dialogue, la délibération, la participation, tels que les synodes et les conciles en ont donné l'exemple au monde. On ne saurait mettre en doute la primauté du pontife romain; mais en cette nouvelle étape démocratique de l'histoire humaine, fruit du christianisme, il convient de restaurer notamment les droits et la responsabilité de l'épiscopat et le «concert» des évêques, avec le renouveau des conciles et des instances de concertation et de collaboration dans l'Eglise. Alors l'Eglise sera de son temps et conduira la marche des sociétés libres qu'elle influencera par l'Evangile et la doctrine révélée.

Conclusion

Après le choc révolutionnaire et ses conséquences sur les mœurs et les mentalités, sur la vie sociale et les régimes politiques, gallicans et ultramontains ont un même objectif: régénérer la société française par le christianisme. Mais les uns et les autres ne se réfèrent pas aux mêmes expériences historiques, et n'envisagent ni les mêmes démarches ni les mêmes moyens au service de leur cause.

Pour les ultramontains, la Révolution est une déchirure dans le tissu de l'histoire de la France, et elle est condamnable, car elle a détruit les institutions de l'Eglise en même temps qu'elle renversait les bases traditionnelles de la société. Pour réparer les ruines, il faut restaurer une situation de chrétienté qui a fait ses preuves depuis Constantin et Léon le Grand, et surtout depuis Grégoire VII, dont l'action énergique a inauguré la théocratie médiévale. Sans doute, le XIX^e siècle est-il épris de liberté. Mais la première liberté à obtenir est celle de l'Eglise, qu'il importe de libérer des chaînes imposées par l'Etat, et la première liberté à défendre est celle des peuples chrétiens à vivre leur foi pour atteindre la fin surnaturelle voulue par Dieu.

Pour le bien même des sociétés, l'Eglise doit être renforcée dans son autorité infaillible – le pape est le dernier représentant du principe d'autorité – et dans son unité inébranlable, car c'est elle qui enfante les sociétés chrétiennes et maintient leur cohésion: «Mater et Magistra»

(expression qui apparaît dans le prologue de la Constitution dogmatique *Dei Filius* de Vatican I), elle est tutrice des princes et mère des peuples.

La stabilité de l'ordre social et la protection de la vie chrétienne réclament de l'Eglise la condamnation des erreurs autant que la proclamation de la vérité divine, afin d'éclairer les pouvoirs politiques et de les fortifier dans leurs responsabilités à l'égard des peuples. Les excès de la raison individuelle et rationaliste sont aussi dangereux que la licence des mœurs. Au service du bien commun temporel, l'autorité de l'Etat doit prendre appui sur celle de l'Eglise, qui sert la royauté universelle de Jésus-Christ, le seul qui ait introduit dans le monde la liberté, l'égalité et la fraternité véritables.

Les gallicans ont une autre vision de l'histoire et de la Révolution. Celle-ci marque une étape douloureuse et tragique dans l'évolution des sociétés chrétiennes et l'avènement du monde moderne. Parce qu'il y a des acquis légitimes dans l'œuvre révolutionnaire, il est indispensable de prendre en compte une situation nouvelle, pour préparer l'avenir. Or la liberté accroît sans cesse des conquêtes et inscrit progressivement de nouveaux droits dans les législations et les constitutions.

L'Eglise, qui a proclamé la liberté de l'acte de foi, n'a pas à redouter la liberté, au contraire: elle lui est nécessaire et elle doit la réclamer pour tous comme un droit incontestable de toute personne humaine, faite à l'image de Dieu. L'Etat lui aussi doit respecter et promouvoir les libertés, et dans l'exercice de sa responsabilité propre, il a une autonomie légitime: aussi, dans les domaines qui relèvent de sa compétence, l'Eglise n'a-t-elle pas à intervenir. L'un et l'autre ont cependant avantage à un dialogue respectueux et à une collaboration fructueuse.

Plutôt qu'à réclamer un pouvoir sur les sociétés, l'Eglise doit s'attacher à exercer une influence qui, des esprits, passera dans les mœurs et les lois. Elle y réussira d'autant mieux qu'elle fera renaître en elle les habitudes et les institutions de délibération et de participation, qui sont l'apanage des sociétés démocratiques. L'évolution du monde moderne, malgré des retours en arrière toujours possibles, semble aller irrésistiblement dans ce sens.

Plus de cent ans après le premier Concile du Vatican, plus de vingt ans après le deuxième, il est tentant de juger qui avait les vues les plus pertinentes pour sauvegarder et favoriser la mission de l'Eglise dans la diversité des sociétés et dans les bouleversements de leur évolution. Les débats actuels sur les «racines chrétiennes» de l'Europe, sur les moyens

et méthodes d'une «nouvelle évangélisation» montrent au moins que les interprétations de l'histoire des sociétés et les conceptions de la mission de l'Eglise ne sont pas plus unanimes de nos jours qu'au XIX^e siècle.

