

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MARX Jacques, éd., "Aspects de l'anticléricalisme du moyen âge à nos jours" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 18, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

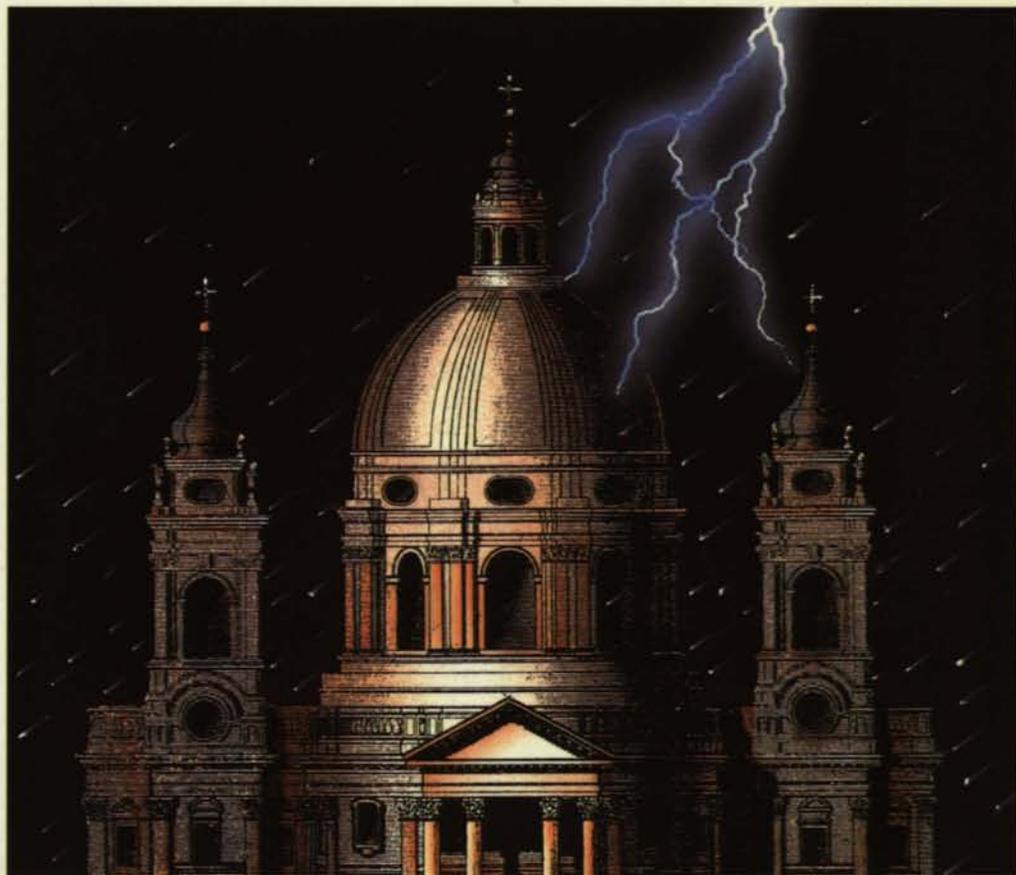
Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Jacques Marx

Publiés avec le concours du Ministère de l'Education Nationale
18/1988

ASPECTS DE L'ANTICLERICALISME DU MOYEN AGE A NOS JOURS



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité.**

Comité directeur

Président: H. Hasquin

Vice-Président: J. Marx

Secrétaire: A. Dierkens

Université Libre de Bruxelles

Institut d'étude
des religions et de la laïcité

**Problèmes d'Histoire
du Christianisme**

**ASPECTS DE L'ANTICLERICALISME
DU MOYEN AGE A NOS JOURS**
Hommage à Robert Joly
Colloque de Bruxelles - Juin 1988

Edités par Jacques Marx

18/1988

Editions de l'Université de Bruxelles

Dans la même collection

9. Hommages à Jean Hadot, 1980

13. Sécularisation,
éd. Michèle Mat, 1984

14. Luther: Mythe et réalité, éd.
Michèle Mat et Jacques Marx, 1984

16. Athéisme et Agnosticisme,
éd. Jacques Marx, 1987

17. Propagande et contre-
propagande religieuses,
éd. Jacques Marx, 1988

© 1988 by Editions de l'Université de Bruxelles
Avenue Paul Héger 26 - 1050 Bruxelles (Belgique)
I.S.B.N. 2-8004-0961-4
D/1988/0171/22

Imprimé en Belgique

ROBERT JOLY

Robert Joly est né le 12 mai 1922 à Carnières, et cette origine géographique a amplement déterminé sa vocation d'enseignant, de savant et de militant laïc. C'est dans un établissement du fameux "Plateau", là où - avant même la conclusion du Pacte scolaire -, on n'enseignait que la morale laïque, qu'il a entamé sa carrière, à l'Athénée provincial du Centre à Morlanwelz. Il y donnait des cours de latin, de grec, de culture grecque, et de français, et cette expérience de l'enseignement secondaire n'a pas peu contribué à développer ce sens du contact humain qui devait ensuite le faire tant apprécier par ses étudiants.

Robert Joly a parcouru tout le *cursus*, puisqu'il est non seulement Docteur en Philosophie et Lettres, Agrégé de l'Université de Liège en 1950, mais aussi, -ce qui est plus rare- Agrégé de l'enseignement supérieur en 1961, et sa thèse d'agrégation sur le traité pseudo-hippocratique *Du Régime* le plaçait d'emblée parmi les meilleurs connaisseurs, au plan mondial, du *corpus* hippocratique.

Après l'Institut Warocqué, l'Université de l'Etat à Mons l'accueille comme Professeur de philosophie à plein temps en 1965, et Charles Delvoye l'appelle quasi simultanément dans notre maison, à l'Institut d'histoire du Christianisme qu'il allait présider après Jean Hadot: il y enseigna la patristique grecque et la philosophie de l'Antiquité tardive, et ses cours ont constitué l'épine dorsale du programme mis sur pied par les fondateurs de cet Institut unique au monde, puisqu'aussi bien, si les centres d'études des religions sont innombrables, aucune de ces institutions ne repose sur les principes libre-exaministes auxquels nous sommes attachés. Sa place y était comme d'avance prescrite, puisque chez lui, - il faut le souligner -, la passion de l'étude et des idées est une conséquence directe de son intérêt critique pour les phénomènes religieux. C'est la vigilance critique qui a fait de lui l'helléniste dont les travaux unanimement estimés motivèrent l'octroi du prix Th. Reinach de l'Association des Etudes grecques en France. Philosophe et historien, il s'est consacré à l'exégèse des confluences entre la pensée païenne, d'expression grecque et latine, et la pensée chrétienne, et de sa rigueur comparatiste témoignent les admirables études qu'il a consacrées à Justin et aux apologistes grecs du deuxième siècle. Ce qui caractérise le mieux sa pensée et lui donne son tour original, c'est que la sagacité érudite va ici de pair avec une véritable passion de la tolérance. Cette question fondamentale inspire toute son oeuvre, depuis les *Propos pour mal pensants*, - publiés aux Editions Rationalistes en 1961 -, jusqu'à ses travaux sur l'intolérance catholique, en passant par ses recherches sur la conversion de saint Augustin et la spécificité de la morale chrétienne. Il n'y a pas d'hiatus, chez lui, entre le savant et le défenseur de la laïcité, et il le prouve à suffisance en montrant à l'occasion des controverses éthiques qu'inspire l'actualité, l'autonomie de la morale laïque par rapport à un modèle prétendument chrétien.

Quiconque le connaît, et l'a entendu dans une de ces conférences contradictoires auxquelles il ne refuse jamais son concours, sait que son aménité recouvre en fait une intransigeance sévère, dès qu'il s'agit des principes. Il est un très redoutable *debater*, dont la causticité, - faite parfois de feinte naïveté -, fait mouche à tous les coups et sait capter l'adhésion du public. Qu'il s'agisse de dénoncer les lieux communs éthiques dont la conscience chrétienne a fait longtemps son mol oreiller ou de démonter les mécanismes insidieux que dissimule l'apparat clinquant des théories parascientifiques, il mène le bon combat: celui d'un esprit droit et libre, et par là-même ses adversaires lui résistent mal, tant il est vrai que la Vérité toute nue ne saurait s'embarrasser du flou artistement pudique dont la vêtent les saltimbanques de fortune. Dans les rangs de ceux-ci, son humour dévastateur fait des dégâts...

Président du Centre interdisciplinaire d'études philosophiques de l'Université de Mons, Directeur de la revue *Réseaux*, il est également dans sa région une figure marquante aussi passionnée par la cause de la justice sociale que par celle de la vérité philosophique. Dans l'un et dans l'autre cas, il a toujours été en connivence étroite avec les idéaux de l'ULB, et il y a maintenu ce petit ton voltairien qui lui fait, par exemple, écrire avec malice dans sa "Petite histoire de l'Enfer" (*Probl. hist. christ.*, 1972, II, p. 13): "Le Moyen Age a cru aussi que l'enfer chôrait le dimanche, et même à partir du samedi soir: les supplices y étaient provisoirement suspendus". On croirait la phrase échappée de la plume du baron d'Holbach ou du curé Meslier, qu'il pratique d'ailleurs. Il est effectivement, pour toutes ces raisons, un *mal pensant*, et notre Institut ne souhaite pas se priver de ses impertinences.

Le Bureau de l'Institut

PRÉSENTATION

L'Institut d'étude des religions et de la laïcité est heureux de présenter ici, en hommage à son Président honoraire, le Professeur Robert JOLY, les *Actes* du Colloque international qu'il a organisé les 2 et 3 juin 1988 sur le thème de l'anticléricisme vu dans une perspective à la fois historique et sociologique. Le programme du Colloque se présentait comme suit:

Jeudi 2 juin

M. Robert JOLY (Président honoraire de l'IERL)
Présentation de la problématique du colloque

•

M. Henri PLARD (ULB)
«*Anticléric, anticléricisme: évolution de ces termes*»

•

M. Georges DESPY (ULB)
«*Hérétiques ou anticléricaux? Les «cathares» au diocèse de Liège avant 1300*»

•

M. Franz BIERLAIRE (U. Liège - ULB)
«*Aspects de l'anticléricisme au XVI^e siècle*»

•

M. Hugh BOUDIN (Faculté de Théologie protestante de Bruxelles - ULB)
«*L'anticléricisme puritain: un paradoxe?*»

•

M. Henry MECHOULAN (CNRS)
«*L'anticléricisme d'Uriel da Costa et de Spinoza face à l'orthodoxie*»

M. Bruno BERNARD (ULB)
«*Variations sur un thème*» dans l'historiographie belge des XIX^e et XX^e siècles:
l'anticléricisme de Patrice-François de Neny (1716-1784)»

Vendredi 3 juin

M. Hervé HASQUIN (ULB)
«L'anticléréalisme économique au XVIII^e siècle»

•

M. Lode PRENEEL (K. U. Leuven)
«Images de l'anticléréalisme. Une confrontation des sources cléricales et anticléricales (1795-1814)»

•

M. Georges WEILL (Archives de Paris)
«L'affaire Mortara et le problème des conversions forcées à l'époque du Risorgimento (1858-1861)»

•

M. André MIROIR (ULB)
«Aspects de l'anticléréalisme libéral dans la Belgique du XIX^e siècle»

•

M. Jean PUISSANT (ULB)
«Démocratie, socialisme et anticléréalisme, ou inversement (Belgique XIX^e siècle)»

•

Mme Anne MORELLI (ULB)
«La caricature anticléricale. XIX^e-XX^e siècles: une continuité?»

•

M. José FERRER BENIMELI (Univ. de Saragosse)
«L'anticléréalisme en Espagne à l'époque de la guerre civile»

•

M. Alain DIERKENS
«Conclusion»

L'ensemble des contributions au Colloque couvrait, à notre avis, la plupart des secteurs où pouvait s'exercer la menace d'une ingérence de l'institution ecclésiastique, tant du point de vue de l'exercice des libertés publiques que du fonctionnement du pouvoir civil.

Un des objectifs du Colloque, atteint selon nous, fut de dégager la courbe d'évolution d'une problématique qui n'a souvent été pleinement perceptible qu'à

l'occasion d'affrontements portés à la connaissance du grand public avec fracas (dans l'affaire Mortara par exemple). Au-delà, l'opposition du cléricanisme et de son antonyme, doit en réalité se comprendre dans le contexte d'une durée vécue au profil souvent étale.

Les lecteurs ne retrouveront pas ici toutes les communications présentées à l'occasion de cette rencontre, qui donna également lieu à de fructueux échanges de vues. Certains textes, en effet, ne nous sont pas parvenus dans les délais, et nous ne pouvons que le regretter.

Le texte de M. Alain Dierkens, qui clôture ce volume, esquisse les conclusions qui semblent se dégager des diverses mises en perspective proposées. Nous avons pensé qu'on pouvait lui conserver la spontanéité de l'exposé oral.

L'éditeur

AU-DELÀ ET EN DEÇÀ

par
Robert JOLY

Quand on consulte le fichier des matières d'une grande bibliothèque, par exemple, à Bruxelles, celui de l'Albertine, on est étonné de constater qu'il y a vraiment peu de livres dont le titre comporte le terme *anticléricalisme*. Au moins notre présent colloque enrichira une liste vraiment fort maigre.

Cette remarque un peu extérieure ne veut évidemment pas dire que le sujet soit vierge! Les articles abondent et aussi des chapitres de livres plus larges. Ici même, *l'Histoire de la Laïcité*, publiée sous la direction de Hervé Hasquin avec le succès que l'on sait, contient un chapitre principal intitulé *La décadence du cléricanisme*, où, vous le pensez bien, il y a plus qu'à glaner sur l'anticléricalisme.

Le thème du présent colloque est une proposition du même Hervé Hasquin, immédiatement adoptée par le conseil de l'Institut. Pas plus que d'autres, ce colloque ne vise à couvrir tout le sujet. Il s'agit d'aspects de l'anticléricalisme, encore que nombreux et importants.

La limitation la plus palpable est que le XX^e siècle ne sera pas largement traité encore que les deux dernières communications l'abordent, chacune pour un secteur limité.

Nous avons cherché à éviter cette lacune, mais, dans les limites de temps qu'impose l'organisation d'un colloque, nous n'y avons pas réussi. C'est loin d'être un drame si l'on en voit les raisons.

Le manque de spécialistes n'y est pour rien. Les intervenants de notre Université qui ont choisi le XIX^e siècle auraient pu également aborder l'époque vraiment contemporaine, mais il ne pouvait être question de leur demander deux communications. D'autres, d'ici et d'ailleurs, et cela est fort heureux, étaient déjà entièrement mobilisés par l'échéance de l'an prochain, le bicentenaire de la Révolution française, qui fera l'objet, on le devine aisément, d'une foule de publications.

Laissons donc à un autre, futur et éventuel colloque, le soin de se centrer

délibérément sur l'époque même que nous vivons, disons depuis quarante ans, d'y analyser un cléricalisme qui s'atténue progressivement, du moins dans nos pays occidentaux, auquel fait face un anticléricalisme qui a forcément suivi une évolution analogue: le cléricalisme a souvent l'anticléricalisme qu'il mérite. Ce qui n'empêche pas, aux extrêmes, certains survivants de vitupérer encore contre le cléricalisme d'il y a un demi-siècle et plus, ni non plus certains esprits angéliques de juger le cléricalisme bien mort et de considérer donc toute manifestation anticléricale comme sans réel objet et comme archaïsme regrettable.

Je serais, je vous l'avoue, très friand aussi d'un tel colloque et, pour me situer clairement entre les deux extrêmes que je viens d'évoquer, je rêve qu'il s'intitulerait: « Le cléricalisme et l'anticléricalisme ne sont plus ce qu'ils étaient ».

Si notre colloque s'arrête un peu tôt, il nous réserve, à l'autre bout, une surprise bien agréable: celle de commencer, grâce à Georges Despy, en plein moyen âge. L'honnête homme se doute bien qu'au XVI^e siècle le problème se pose, mais pour les siècles antérieurs, il serait sans doute hésitant.

Je me suis demandé s'il était possible de remonter encore beaucoup plus haut, par delà le moyen âge, à l'Antiquité.

Le paganisme semblant exclu, la question se poserait pour les premiers siècles chrétiens, surtout avec le triomphe du christianisme, à partir de Constantin.

Auparavant, il ne pourrait s'agir que d'anticléricalisme *interne*, d'une opposition, voire d'une certaine hostilité des fidèles à l'égard du clergé, fortement structuré, on le sait, depuis le III^e siècle et même plus tôt.

Bien entendu, la littérature patristique ne cesse d'exalter le sacerdoce, le clergé, même s'il arrive qu'on doive regretter des faiblesses individuelles. C'est pourquoi je voudrais signaler ici, mais seulement signaler, combien la pensée d'Origène est en retrait à cet égard.

Origène est sévère pour la hiérarchie, à laquelle il oppose la hiérarchie spirituelle de la sainteté. C'est le *pneumatique* qui est conducteur d'âmes, qui remet les péchés, le clerc (ordinaire) ne le peut que s'il est parfait. S'il est indigne, il ne peut communiquer la grâce. Au sens modeste du terme, tout chrétien est prêtre et c'est pourquoi on ne peut pas plus lui imposer le service militaire qu'au prêtre païen: c'est l'argument qu'Origène rétorque à Celse. L'Eglise n'a suivi ni cette spiritualisation ni ce délayage du sacerdoce et saint Augustin le dira clairement. Mais pour Origène, homme d'écriture et non de culte, seul le *gnostique* est vrai prêtre.

On ne peut guère chercher quelque forme d'anticléricalisme externe avant le IV^e

siècle et on risque de revenir bedrouille. C'est du moins ce qui m'arrive, ou presque, après quelques sondages qu'il faudrait évidemment systématiser.

Ce n'est pas que la cause première fasse défaut: il y a bien, dès le IV^e siècle, du cléricanisme très caractérisé.

Que l'on songe, notamment, à l'attitude de saint Ambroise à l'égard de Théodose, dans l'affaire de Callinicon. Des chrétiens y avaient mis le feu à une synagogue, à l'instigation de l'évêque. Théodose réagit, exige que l'évêque fasse reconstruire à ses frais. Ambroise réclame l'impunité totale et l'obtiendra. Il raconte la scène lui-même dans une lettre à sa soeur¹. Après son sermon en présence de Théodose, il descend:

« C'est de moi que vous avez parlé ? » me demanda l'empereur. Je répondis : « J'ai dit ce que je croyais devoir vous être utile ». — « Oui, reprit-il, l'ordre que j'avais donné de faire réparer par l'évêque la synagogue était trop dur, mais je l'ai adouci. Les moines se portent à bien des excès ! Je restai debout quelque temps, puis je dis à l'empereur : « Faites en sorte que j'offre pour vous le saint sacrifice en pleine sécurité. Déchargez mon âme ». L'empereur, assis, fit un signe d'assentiment, mais sans rien promettre formellement. Je restai planté devant lui. Il me dit qu'il corrigerait son rescrit. Je lui demandai d'arrêter immédiatement l'instruction de l'affaire... Il me promit que la chose serait faite. « J'ai votre parole ? », lui demandai-je, et j'insistai : « J'ai votre parole ? ». — « Vous l'avez ». Alors seulement je montai à l'autel, dont je ne me serais pas approché s'il ne m'avait fait une promesse positive ».

Si ce n'est pas du cléricanisme, qu'est-ce que ce serait ²?

Par contre, il est beaucoup plus difficile de cerner dans nos documents une réaction proprement anticléricale contre des faits de ce genre.

C'est que, tout d'abord, ce cléricanisme sporadique est comme noyé dans une marée beaucoup plus puissante, celle des interventions de l'empereur dans les affaires ecclésiastiques, de Constantin à Théodose et plus tard. C'est une pratique constante qui ne provoque de plainte que du côté des victimes, changeantes selon le moment. Julien lui-même, quoique avec modération, interviendra également.

D'autre part, la littérature antichrétienne, où on aurait quelque chance, peut-être, de trouver une critique anticléricale, a très largement disparu. L'opposant dont il nous reste le plus, Celse, dans les années 170, vient trop tôt pour notre objet. Du plus redoutable des adversaires, Porphyre, il ne reste que des bribes et encore moins du livre de Julien *Contre les Galiléens*. Dans ce qui nous reste, nous voyons essentiellement les païens défendre leurs traditions, réfuter les croyances chrétiennes, la Bible juive et le Nouveau Testament, pourfendre la morale, la culture judéo-chrétiennes...

Leur antichristianisme ne provient pas d'une incroyance, d'un athéisme: ce qui serait une position moderne à laquelle, par extension, on accole souvent l'épithète

d'antycléricale.

C'est tout de même une phrase de Julien qui mérite d'être citée ici, comme lointain avant-goût de ce que nous allons rencontrer dans nos deux journées.

Elle se trouve dans la lettre 114 (Bidez), datée du 1^{er} août 362. Cette lettre est adressée aux habitants de Bostra. La ville est partagée en deux moitiés, chrétienne et païenne. Il y a eu des violences sous Constance et maintenant la restauration païenne bat son plein, avec des violences inverses sûrement. Julien exige la tolérance en faveur des chrétiens mais — et c'est cela qui nous intéresse — il isole fermement le clergé chrétien de la masse chrétienne et il l'accuse de fomenter des troubles dans son intérêt:

« Qu'ils (= *les chrétiens*) tiennent leurs réunions tant qu'il leur plaira; qu'ils fassent pour eux-mêmes les prières accoutumées; mais si le clergé, pour ses intérêts, leur prêche la rébellion, que l'accord cesse; autrement, ils seront punis ».³

J. Bidez paraphrase fort explicitement cette lettre : « les chrétiens n'ont rien à craindre de sa part... Le seul danger que les Galiléens aient à appréhender vient de l'arrogance de leurs évêques, ces fléaux de l'ordre public, toujours prêts à remuer ciel et terre afin de retrouver la toute-puissance qu'ils ont perdue... »⁴.

Et pourtant, Julien rêvait de doter son « hellénisme » restauré d'un clergé, d'une hiérarchie ecclésiastique, dont il mesurait par ailleurs l'efficacité chez les chrétiens... »⁵.

NOTES

¹ Lettre 41, §§ 27-28.

² D'autres faits semblables ou pires sont relevés par Claude Rambaux, *Les persécutions dans l'empire romain*, in *Annales Latini Montium Arvernorum*, 1987, n° 14, p. 7-26, surtout pp. 15 et 16.

³ Edition Bidez, I, 2, *Les Belles Lettres*, 1924, p. 194.

⁴ *Ibid.*, p. 126.

⁵ En dernier lieu Lucien Jerphagnon, *Julien dit l'Apostat*, Paris, Seuil, 1986, p. 150-151.

ANTICLÉRICAL, ANTICLÉRICALISME : ÉVOLUTION DE CES TERMES

par
Henri PLARD

Anticlérical, dit le «Grand Robert» : «Opposé à l'influence et à l'intervention du clergé dans la vie publique», et cite : «laïque et anticlérical», «gouvernement anticlérical». «*Un anticlérical, les anticléricaux*» : les adversaires de l'Eglise en tant que puissance temporelle». *Anticléricalisme* : «Attitude, politique anticléricale». L'épithète et le substantif sont relativement récents : ni l'un ni l'autre ne figurent dans la première édition du Littré, en 1873. Selon Robert ¹, la première attestation lexicographique de l'épithète est due à Pierre Larousse et remonte à 1866. En 1926, le *Dictionnaire général de la langue française* d'Hatzfeld et Darmestetter ² ignore «anticlérical» et «anticléricalisme»; le premier de ces mots n'entre au dictionnaire de l'Académie qu'en 1932.

Bien entendu, le terme a dû être quelque temps en usage avant d'être répertorié. René Rémond, qui cite l'*Histoire de l'idée laïque* de M. Georges Weill, écrit vaguement que «l'épithète *anticlérical* aurait fait sa première apparition en France autour de 1852»³, et que son usage se répandrait à partir de 1859 : dans l'un et l'autre cas, le terme serait lié aux débats autour du pouvoir temporel du Pape, à «l'irruption de la question romaine, ou, plus exactement, sa résurgence dans la vie politique française, et les interventions publiques de l'épiscopat blâmant la politique italienne du gouvernement impérial». Peut-être aussi cette date suggère-t-elle une relation à l'affaire Mortara : sur cet ensemble de questions, nous renvoyons au deuxième volume de l'*Histoire du Second Empire* d'Adrien Dansette ⁴. «Anticlérical» fait son entrée dans la seconde édition du Littré, avec une référence intéressante : «Qui est opposé au parti clérical. La passion anticléricale. *Journal officiel*, 27 juin 1876, p. 4560, 1^{re} col». D'où l'on peut conclure que ce terme est employé avec une nuance d'indignation dans des débats parlementaires autour des pèlerinages de catholiques français à Rome, où Pie IX se considère comme prisonnier au Vatican et s'en plaint à ses visiteurs français — c'est le temps où l'on chantait, dans un cantique à la Vierge : «Sauvez Rome et la France au nom du Sacré-Cœur», querelles qui aboutiront à la crise du 16 mai. Daniel Halévy cite dans *La fin des Notables* (VII, *Gambetta*) une réflexion «sagace» du *Correspondant*, dès 1871, donc fort tôt : «Hors l'anticléricalisme, la république manque de matière première». «Pour les Républicains, quels qu'ils soient, peuple, bourgeoisie, intellectuels, l'Eglise est l'institution qu'il faut abattre» (*ibid.*). Dans cette crise du 16 mai, l'anticléricalisme tiendra une place bien connue : Gambetta cite le slogan de son ami Peyrat : Le cléricalisme, voilà l'ennemi!»

(Chambre des Députés, 4 mai 1877. Le *Correspondant* est catholique.)

En fait, et selon Michel Winock, Alphonse Peyrat, ancien séminariste, passé au protestantisme, collaborateur d'Emile de Girardin et de Nefftzer à *La Presse* sous le Second Empire, rédacteur en chef de *L'Avenir national*, anticlérical et républicain — Peyrat se serait écrit en janvier 1876, lors de la campagne des élections sénatoriales : «Le catholicisme, c'est là l'ennemi !». La nuance est de taille; Gambetta évite de perdre des voix, en bon «opportuniste», dans une France encore très catholique, au moins formellement. Il distingue toujours le «cléricalisme», au sens indiqué par Robert, du catholicisme, qu'il dit respecter ...

On peut se demander comment on appelait les adversaires de l'intervention de l'Eglise catholique dans la vie publique avant qu'on parlât des anticléricaux. «Clérical», «cléricalisme» sont bien plus anciens; Littré connaît «clérical» dans un second sens, péjoratif : «Qui est favorable au clergé, à l'Eglise. Le parti clérical. Tendances cléricales». Selon le beau *Trésor de la langue française du 19^e et du 20^e siècle* (publié par le CNRS)⁵, le terme apparaît dès 1815, au sens de «dévoué aux intérêts du clergé», et Balzac l'emploie en 1835 dans *Le colonel Chabert*. Quant à «anticlérical», on utilise d'abord des synonymes plus ou moins proches: à propos de l'affaire romaine, dans la séance de l'Assemblée législative, le 18 octobre 1849, il est question d'une «nouvelle réaction antireligieuse» au cas où Pie IX abandonnerait sa politique de réformes libérales, après l'écrasement de la République romaine; une dépêche des Affaires étrangères au Cardinal Antonelli, Secrétaire d'Etat, le 19 août 1849, parle de la «faction démagogique», du parti «démagogique» et non *anticlérical*. Sous le Second Empire, Veuillot écrit dans *L'Univers* que «les catholiques paient pour soutenir une secte ennemie» — il veut parler de l'Université : argument promis à un riche avenir ⁶. Dans *Madame Bovary*, Homais est le type illustre de «l'anticlérical», à telle enseigne qu'on ne manque jamais de le citer dans les polémiques cléricales, et que des anticléricaux ont pu défendre le pharmacien d'Yonville. Ses articles destinés au *Phare de Rouen*, alias *Le Journal de Rouen*, ses propos sur le Dieu des braves gens et du vicaire savoyard sont une parodie classique, savoureuse et précise. Or, Flaubert n'emploie jamais le terme d'anticlérical, ni à propos du pharmacien, ni de Bouvard et Pécuchet, donc ni en 1857, ni en 1880. Mais dans la «Copie de Bouvard et Pécuchet», naguère appelée le *Dictionnaire des idées reçues*, on trouve un stéréotype amusant sous le substantif «prêtre» : «On devrait les châtrer. Couchent avec leur bonne et ont des enfants qu'il appellent leurs «neveux»⁷. Un cas intéressant est celui de Baudelaire et de ses notes désobligeantes sur la Belgique, tenues du 17 juin 1864 au 22 janvier 1866 ⁸ : il attaque grossièrement les anticléricaux belges, les journaux de cette tendance et, par exemple, notre collègue Altmeyer, professeur à l'Université Libre et ami de Proudhon, et la fille de cet universitaire. Pour lui, la Belgique est le pays d'un anticléricalisme et d'un catholicisme d'une niaiserie également épaisse. Or, Baudelaire n'emploie jamais le terme d'*anticlérical*, qui pourtant s'imposerait, s'il était déjà d'usage courant : en général, il écrit «prêtrophobe» et parfois

«jésuitophobe». Si donc le terme existe, et c'est le moment même où Larousse l'atteste, il n'est guère encore connu. En 1873, Littré, nous l'avons vu, ne connaît ni anticléréal, ni *a fortiori* anticléréalisme, mais ce que nous appelons ainsi est dit, alors, «voltairianisme», «Esprit d'incrédulité railleuse à l'égard du christianisme», (Littré, 1^{re} éd. vol. IV, Paris 1873, p. 2539) ; signalé, ainsi que «voltairien», comme un néologisme. Le sens est toutefois sensiblement différent de celui d'«anticléréal»: il existe un christianisme anticléréal, répandu chez les protestants libéraux, et même un catholicisme anticléréal, de tradition gallicane et janséniste, dont Rémond donne bien des exemples. Il faut aussi se souvenir que le terme de «voltairien» était alors extrêmement péjoratif, dans le climat de polémiques violentes de cette époque où l'on «bouffait du curé» et où l'on élevait le Sacré-Cœur, en expiation des «crimes» de la Commune, et, au pied des escaliers de cette basilique à tous égards contestables, la statue du Chevalier de La Barre, à la vive fureur de Léon Bloy. J'ai jadis déniché dans le grenier de mes parents une brochure d'environ 1900, intitulée *Simplees répliques du bon sens*, qui prétendait réfuter les arguments favoris des anticléréaux, notamment des maçons, et dont la polémique volait très bas. S'agissant de Voltaire, on expliquait qu'il était mort en se disant damné, dans la terreur de l'enfer, et en mangeant ses excréments — «idée reçue» chez les catholiques extrémistes, encore dans les années 1930.

On notera que les «anticléréaux» (y compris le F. : Gambetta, initié par une Loge de Marseille, en 1869) ⁹, distinguent soigneusement l'anticléréalisme, dont ils font profession, de l'anticatholicisme, de l'antichristianisme et de l'athéisme militant, qui vont très loin chez certains socialistes, Proudhon et surtout Blanqui. A un Congrès d'étudiants qui se tient à Liège, fin octobre 1865, le blanquiste Paul Lafargue proclame : «Guerre à Dieu ! Le progrès est là», ce qui prend un tour plus militant que le cri de guerre lancé par Peyrat et Gambetta. Bien entendu, les encyclopédies catholiques tendent à considérer l'anticléréalisme comme un masque dont se couvre le visage infernal de l'antichristianisme, ou de la guerre contre toute religion. Quant à la liaison entre l'anticléréalisme et la franc-maçonnerie, autre stéréotype, il suffira de citer un passage de Léon Bloy, à la fois anticléréal et anti-maçon, dans *Le Désespéré* (1886, p. 136) : «La mofette maçonnique ou anticléréale», écrit-il, donc l'odeur de soufre qui trahit leur appartenance satanique, est encore moins écœurante que la fétidité des «catholiques modernes».

Le terme d'anticléréal s'est longtemps employé en un sens violemment péjoratif (ou plaintif, comme dans la citation du *Journal officiel* en 1876), et je me bornerai à citer quelques exemples relevés par les lexicographes : Mauriac, constatant dans son *Bloc-Notes* de 1952-1957 que l'anticléréalisme est le ciment qui assure la cohésion du radical-socialisme, écrivait en 1945 : «Le vieux prurit anticléréal travaille encore certains épidermes». Dans *La grande peur des bien-pensants* (1931), Bernanos tient que la distinction subtile entre régime anticléréal et régime antireligieux, en soi équivoque, est devenue «inutile ou même dangereuse» depuis la loi sur l'enseignement du 27 juillet 1884.

Barrès emploie les termes «anticléric, anticléricalisme» à diverses reprises dans ses «Cahiers», par exemple XII (1919-1920) : il constate l'efficacité de l'union sacrée, «la fin des querelles religieuses, la fin de l'esprit sectaire et de l'anticléricalisme» : noter la liaison des deux termes : avant la dernière guerre, les épithètes les plus fréquemment liées à anticléricalisme étaient : anticléricalisme primaire, ou vulgaire, ou surtout : anticléricalisme (suranné) désuet. Mais ces critiques explicites ne sont pas uniquement le fait des cléricaux de droite : en 1931, Bloch estime dans *Destin du Siècle* que «les anticléricaux se figurent que la religion est en déclin. Ces braves gens ne s'aperçoivent pas que le sentiment religieux opère un mouvement tournant», diagnostic exact de ce siècle que Günter Grass a dit «barbare, mystique et ennuyé». Remarquable est la critique du socialiste Romain Rolland, dans la série des *Jean-Christophe*, qui contiennent une satire très dure des milieux universitaires de gauche — dont le cynisme et la sottise désabusent le brave idéaliste allemand : *Dans la maison* (1909) : «Il avait un anticléricalisme enthousiaste et crédule» : donc, anticléricalisme tend à signifier : naïveté et ignorance, et Romain Rolland précise : «qui traitait toute religion, — surtout le catholicisme, — d'obscurantisme, et voyait dans le prêtre l'ennemi-né de la lumière» (p. 967). Sommes-nous si loin de M. Homais ?

Le cri traditionnel : «A bas la calotte !» est cité par Littré ¹⁰ : «*Calotte*. Par dénigrement, la calotte, les prêtres, le clergé. A bas la calotte». Le 17 janvier 1815, à ce que raconte Jean-Louis Bory, la Raucourt, tragédienne célèbre et qui, cas fréquent, avait fort rôti le balai dans sa jeunesse et était devenue pieuse, ses charmes se flétrissant — la Raucourt s'était vu, sitôt cadavre et en dépit de sa fin édifiante, refuser le service religieux; la foule parisienne, cinq à six mille citoyens ameutés rue Saint-Honoré, avait assailli l'église Saint-Roch, aux cris de «A bas la calotte ! Les prêtres à la lanterne ! Qu'on fouette le curé sur les marches !» — et l'on avait contraint l'ecclésiastique à bénir le cercueil et à célébrer une messe de Requiem; Paris, selon Bory, était «aux trois quarts voltairien»¹¹.

A l'origine, le terme d'*anticléric* est donc souvent employé avec une connotation négative : reproche, accusation, injure. Et, comme tant d'autres, il a été repris par défi et a servi de bannière à des anticléricaux de la fin du siècle. Daniel Halévy cite dans *La fin des notables* un passage des souvenirs de Mme Juliette Adam, Egérie du républicanisme et de l'anticléricalisme des années 1870 (*Nos Angoisses*) : elle écrit de Jules Simon, qui fut ministre de l'Instruction publique en 1870-1873 : «Il donne des appoints, secrets mais colossaux, à l'anticléricalisme». Jean Macé, créateur de la Ligue de l'Enseignement, lui conseille d'«accorder à la droite tout ce qu'elle (lui) demandera», de «sacrifier au besoin» Macé, ... «mais faites-nous une France délivrée des ténèbres cléricales». A un niveau inférieur et essentiellement commercial, on notera la fondation par Gabriel, Antoine Jogand-Pagès, 1854-1907, alias Léo Taxil, d'une *Bibliothèque anticléricale* soutenue par une «Librairie anticléricale». Cette collection prospéra d'abord : six à huit pamphlets par an, dont l'un intitulé *A bas la calotte*, contre Pie IX, fut tiré à 130.000 exemplaires;

l'astucieux Phocéen avait rencontré Garibaldi à Marseille en 1870 et lui soutirait des préfaces; Jogand-Pagès disposait d'un excellent réseau de distribution, et d'un journal intitulé *L' Anti-Clérical*, ainsi que d'une *Union Anticléricale*, qui affichait 17.000 membres en 1884. La «Bibliothèque anticléricale», écrit Eugen Weber ¹², déversa sur la France «toute une cascade de pamphlets» aux titres croustilleux : «La maîtresse du pape», «Le Fils du Jésuite», «Le Pape femme», anticléricalisme épicé de «pornographie plus ou moins affichée». Ainsi une étude sur «Jeanne d'Arc, victime des prêtres», tendait à démontrer que ceux-ci, non seulement l'ont fait brûler, mais l'ont violée dans sa prison.

Procès, amendes, mévente, mais surtout le retour en force des conservateurs, avant les élections de 1885; Weber cite des rapports de police qu'il a consultés dans son dossier: «*L'Anti-Clérical*», dit l'un «qui a tiré à 67.000 exemplaires, est maintenant à 15.000 et ne tardera pas à être à 10.000» (25 avril 1880). 4 janvier 1881 : «On ne l'accepte même qu'avec une très vive répugnance dans le monde anticlérical militant. Tout le monde le considère comme un vulgaire charlatan, et les anticléricaux sérieux estiment qu'il sert, par ses inepties, la cause des cléricaux». *Le Réveil* signale, le 7 août 1882, que «le sieur Léo Taxil», condamné pour vol par les tribunaux, est «chassé comme indigne de la Franc-Maçonnerie». Le Bulletin officiel du Grand-Orient, en janvier 1882, commente: «Les groupes de la Libre-Pensée étaient depuis longtemps édifiés sur le compte du sieur Léo Taxil, qui exploite simultanément la pornographie et la libre-pensée». En mai 1884, «son industrie de la librairie anticléricale» étant à bout de souffle, Mayer, de la *Lanterne*, lui refusait un prêt de 5.000 francs, et Taxil mit la librairie au nom de sa femme, qui déclara la faillite le 30 juillet 1884. Le 24 avril 1885, on le sait, Léo Taxil abjura ses erreurs, ferma la «Bibliothèque anticléricale», du reste en faillite depuis neuf mois, supprima ses écrits antireligieux et se déclara résolu à racheter par son zèle de néophyte «un long passé de fautes contre Dieu et la religion». Chacun connaît la suite, narrée par Eugen Weber avec une verve que favorise le sujet. *Exit* le pornographe anticlérical, entre en scène, de l'autre côté, l'illuminé, qui met une sourdine à la pornographie — mais n'y renonce nullement : les rituels de réception imaginaires dans la maçonnerie palladienne se prêtaient, ainsi que les aventures de Sophie Walder, à des évocations croustilleuses — et qui finit par être relevé par le nonce apostolique de nombreuses excommunications, pour être reçu par le Pape en personne, en 1894. Mais, outre cette histoire divertissante, il a existé en France, avant 1914, un anticléricalisme populaire, soutenu par la revue *La Calotte*, que fonda en 1906 André Lorulot (premier numéro : 14 septembre 1906). En 1937, dans la Première supérieure du lycée Henri IV, nous reçûmes des numéros de propagande de *La Calotte*, qui, outre les «aventures du révérend Père Manganate» (missionnaire et Père blanc) contenaient «La marche anticléricale»; elle se chante sur l'air de *l'Internationale* et est due au chansonnier anarchiste Montéhus, célèbre en France par son hymne aux «braves soldats du 17e», qui avaient mis la crosse en l'air à Béziers, refusant de tirer sur les vigneron en colère. Je me souviens de ce texte :

«Nous ne serons plus vos victimes :
La lumière a frappé nos yeux,

Et nous connaissons tous vos crimes,
Band(e) de Jésuit(es), marchands d(e) Bon Dieu.
(Refrain) :
C'est la chute finale
De tous les calotins.
L'Anticléricale,
Voilà notre refrain.
C'est la chute finale
De tous les calotins.
L'Anticléricale
Fera le mond(e) païen !»

L'anticléricalisme devait finalement être l'objet de suspicions de la part des socialistes, considéré comme un *red herring*, un leurre dont se servait la bourgeoisie radicale-socialiste ou opportuniste, d'inspiration maçonnique, pour détourner le prolétariat de ses véritables problèmes. De fait, en 1881, Gambetta avoue qu'il a assuré au Cardinal Lavigerie, d'Alger, partisan du «Ralliement» de l'Eglise à la République, que «l'anticléricalisme n'est pas un article d'exportation»¹³. Jules Vallès, authentique révolutionnaire, avertit la gauche : «La croisade contre le prêtre n'est plus aujourd'hui la guerre sainte... Les soutanes dangereuses sont en queue de redingote», Gambetta et Ferry, selon Vallès, en menant une campagne anticléricale, cherchent astucieusement à détourner les électeurs de la question sociale¹⁴. Jules Guesde, dans *Le Socialiste*, écrit en septembre 1902 : «Dans l'anticléricalisme dont font parade depuis quelques temps nos gouvernants (...) le Parti Ouvrier Français ne peut voir qu'une manœuvre de la classe capitaliste pour détourner les travailleurs de la lutte contre la servitude économique, mère de toutes les autres servitudes, politiques et religieuses»¹⁵. Le P.O.F. rappelle aux prolétaires, avec l'Internationale, «que l'affranchissement intellectuel ne peut pas précéder, qu'il ne peut que suivre l'affranchissement économique et que, par conséquent, le seul anticléricalisme sérieux en régime bourgeois est l'anticapitalisme» — résolution sur l'anticapitalisme, adoptée par le P.O.F. au Congrès d'Issoudun, les 21-24 septembre 1902. La prétendue lutte anticléricale serait un exemple de «la duplicité de la classe bourgeoise» (*Le Socialiste*, 3 octobre 1909); rappelons la méfiance avec laquelle les socialistes — Jean Jaurès et le vieux Communard Allemanne — se sont engagés dans l'affaire Dreyfus, qui ne concernait pas le prolétariat, estimaient-ils : querelle entre bourgeois, qui ne pouvait qu'affaiblir la classe dominante. C'est pour la même raison qu'ils se désintéressent de l'anticléricalisme, qui, en bonne logique marxiste, ne peut être qu'une erreur, une tentative de modifier l'*Überbau* avant de rectifier les rapports de production. Logique irréfutable.

Manœuvre dénoncée sarcastiquement par Faguet dans son ouvrage de 1906 sur *L'Anticléricalisme* selon ce bourgeois — libéral et partisan de la séparation de l'Eglise et de l'Etat — l'anticléricalisme est l'argument démagogique qui permet au député de se montrer «anticlérical résolu et opiniâtre» pour excuser ses insuffisances; en somme, le

prétexte, l'alibi, «la tarte à la crème que l'on prodigue quand on ne peut pas en donner une autre»; il prête à des conservateurs cyniques le raisonnement suivant : «C'est un stupéfiant qui ne nous coûte rien et qui nous donne la sécurité. Anticléricalisme, amusement du peuple et tranquillité des bourgeois»¹⁶. En sorte qu'Emile Vandervelde, comme le rappelait un article de M. Hasquin, sera amené, dans ses *Essais socialistes*, cette même année 1906, à distinguer l'anticléricalisme dit «bourgeois» ou «vulgaire» de «l'anticléricalisme socialiste»¹⁷; à l'un, «dérivatif stupide», il convient de préférer celui qui, tout en respectant le sentiment religieux entendu en un sens vaste, rejette «les religions d'autorité, les formes despotiques du sentiment religieux», mais en estimant que cette victoire ne peut être obtenue que «par la suppression des inégalités politiques et sociales dont elles sont le reflet», ce qui, sous une forme modérée, s'accorde sur le fond avec des réflexions marxistes de Jules Guesde.

NOTES.

¹ *Le Grand Robert*, Paris, I, p. 412.

² I, p. 107.

³ René Rémond, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris s.d. [1976], notamment chap. I, 2: «Un mot récent» et «Un sentiment ancien».

⁴ *Du 2 décembre au 4 septembre. (Le Second Empire II), (Littérature)*, Paris s.d. [1972], chap. IV, notamment pp. 173-184. (ouvrage fondamental).

⁵ Vol. III, Paris 1974, pp. 137-138. Donne des références importantes; et indique la fréquence «absolue en littérature» des termes. Elle est faible pour «anticléricalisme» (55) et un peu plus forte pour «anticlérical» (117); la raison en est que ces termes, d'usage si courant, relèvent de l'éloquence parlementaire ou de la polémique, non de la littérature *stricto sensu*.

⁶ Dansette. *op. cit.*, p. 97,

⁷ *Bouvard et Pécuchet*, éd. Cl. Gothot-Mersch, Paris 1979, p. 547, Autre stéréotype clérical sur Voltaire : p. 555 : «Célèbre par son «rictus épouvantable. Science superficielle».

⁸ *Fusées. Mon cœur mis à nu. La Belgique déshabillée*, éd. André Guyaux, Paris, 1986. Cette édition donne tout le dossier de presse rassemblé par Baudelaire à l'intention de son livre sur la Belgique; on y trouve des extraits de la presse anticléricale belge et des polémiques autour des enterrements laïques, notamment du «Libre examen» (voir le répertoire, pp. 732-736).

⁹ Daniel Ligou, *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*, Paris, s.d. [1987], p. 482.

¹⁰ *Op. cit.* I, p. 462, sens 2.

¹¹ *La Révolution de Juillet*, Paris, s.d. [1972], p. 75.

¹² Eugen Weber, *Satan Franc-Maçon. La mystification de Léo Taxil*, Paris, s.d. [1964]. «Le Diable au XIX^e siècle», sous le pseudonyme du Dr. Bataille, dont la Bibl. Albertine possède un exemplaire, révèle un aspect de Taxil et de son opportunisme auquel on n'a pas prêté assez

d'attention, selon moi : son antisémitisme. La thèse fameuse du «complot judéo-maçonnique» s'y trouve préfigurée.

¹³ Hans Maier, *Revolution und Kirche* (2^e éd. augmentée), Thèse de Freiburg i. B., 1965, p. 264, n. 48.

¹⁴ Cité par Henri Guillemin dans «*Nationalistes et nationaux 1870-1940*», Paris 1974, p. 22.

¹⁵ Rémond, *op. cit.*, p. 219. Le chapitre est ironiquement intitulé «L'opium du peuple», allusion à la formule fameuse de Karl Marx. Plusieurs textes exécutent des variations sur le thème : le peuple a faim; pour tromper sa fringale, on lui donne du curé à bouffer. En 1939 encore, une chanson alors fameuse de Maurice Chevalier, «Et tout ça, ça fait d'excellents Français», définissait très justement les options idéologiques des officiers, selon leur rang : «Le colonel était d'Action française, / Le commandant était un modéré. / Le capitaine prenait ses ordres au diocèse, / et le lieutenant bouloittait du curé ...». Le colonel est officier de carrière; le commandant un bourgeois d'âge mûr; le capitaine un petit-bourgeois bigot; le lieutenant un jeune professeur ou «instit», classe dans laquelle se recrutaient les gros bataillons de l'anticléricalisme, — celle des lecteurs fidèles du *Canard enchaîné* et de *L'Œuvre*.

¹⁶ Rémond, *op. cit.*, p. 220. Le livre de Faguet est de 1906. Professeur à la Sorbonne depuis 1897 et collaborateur de la grave *Revue des Deux-Mondes*, Faguet était, en politique, libéral, ce qui lui a valu les fureurs de Léon Daudet : «Suffisamment humble vis-à-vis des pouvoirs constitués, il se donne des mines d'indépendance et collabore aux feuilles conservatrices». *L'Entre-Deux-Guerres*; cité dans Léon Daudet, *Souvenirs littéraires*. (Paris, Grasset, 1968, p. 234). Brichot est, comme toujours chez Proust, un type composite, où sont entrés Faguet et Brunetière; mais le ton à la fois disert, faussement mondain et pesamment pédant de Brichot parodie l'écriture de Faguet. Cf. *op. cit.*, pp. 308 sq. et surtout 316-318.

¹⁷ Voir l'article d'H. Hasquin, «Jules Destrée et la paix scolaire. Aux origines des démêlés du socialisme avec les associations laïques», dans *Hommages à Jean Hadot. Edités par Guy Cambier*, Problèmes d'Histoire du christianisme, vol. 9, 1980, pp. 188-208 et notamment p. 204-206. Jules Destrée admet, en 1921, que ses amis lui ont parfois «montré quelque froideur pour l'insuffisance de (son) anticléricalisme», *ibid.*, p. 206. L'anticléricalisme est devenu en 1905 une telle banalité que dans le roman de René Boylesve, paru cette année-là, *L'enfant à la balustrade*, les conseillers municipaux «rouges» d'un bourg somnolent de Touraine boivent, dans leur café favori, «l'absinthe anticléricale». (Quatrième partie, chap. V).

HÉRÉTIQUES OU ANTICLÉRICAUX ? LES «CATHARES» DANS NOS RÉGIONS AVANT 1300

par
Georges DESPY

Il m'est évidemment impossible en une petite trentaine de minutes de réexaminer tout un dossier considérable, celui des «hérétiques» et des «cathares» dans les anciens Pays-Bas avant 1300. Il y a une quarantaine d'années, dans un ouvrage qui reste un monument de notre historiographie nationale, le P. de Moreau lui consacrait quelque vingt-cinq pages ¹ qui peuvent encore servir de point de départ à de nouvelles recherches : c'est donc à une mise au point provisoire que je vais tenter de procéder, en reprenant l'essentiel des progrès qui ont été faits, surtout au cours de ce dernier quart de siècle, en me posant deux questions fondamentales sous un titre volontairement simplificateur, voire provocateur, mais qui annonce d'emblée la manière qu'il convient d'utiliser, à mon sentiment, pour réinterroger les sources de l'époque. Ceux que les textes contemporains appellent des «hérétiques» dans nos régions entre les environs de 1075 et ceux de 1150 le furent-ils vraiment ? Ceux que les documents nomment des «cathares» entre les environs de 1150 et ceux de 1250 peuvent-ils être considérés véritablement comme des hérétiques assimilables au plan spirituel aux Cathares du Midi de la France ?

Je n'examinerai, en la circonstance présente, que certains dossiers individuels ou concrets relatifs au cœur de la Basse-Lotharingie (évêchés de Cambrai et de Liège), laissant de côté, faute de temps, d'une part le comté de Flandre et, de l'autre, les documents plus théoriques ou généraux dont il n'est pas toujours sûr que le contenu s'applique à des réalités de nos régions.

Le premier cas traditionnellement attesté d'un hérétique dans nos régions est celui d'un certain Ramirdus qui aurait «exercé» dans la région de Douai vers 1075 et qui fut mis à mort à Cambrai en 1077. Les spécialistes ont longtemps hésité pour définir ses positions : pour les uns, c'était un cathare, pour d'autres un patarin, quand ce n'était pas un pseudo-donatiste ou un manichéen. Des recherches toutes récentes de mon collègue Erik van Mingroot ont définitivement montré ² que ce personnage, dont nul ne sait si c'était un ecclésiastique ou un laïc habitant le village d'Esquerchin près de Douai, s'était fait prêcheur de propos dits *praeter fidem* par une source unique, un bénédictin du Cateau-Cambrésis qui écrivait une cinquantaine d'années après les faits; qu'il s'était fait beaucoup de disciples dans la région; que l'évêque Gérard II de Cambrai le cita à comparaître dans la ville épiscopale, où il fut condamné pour sa *doctrina* et mis à mort par des serviteurs du prélat qui le brûlèrent vif dans une maisonnette qu'ils avaient incendiée. Mais le plus important est qu'une lettre pontificale de Grégoire VII du 25 mars 1077 nous apprend ce

qu'étaient réellement les propos de Ramirdus : il prétendait, en fait, que les fidèles n'avaient plus à accepter de suivre les offices et de recevoir les sacrements de la part de prêtres simoniaques, mariés ou vivant en état de concubinage. Bref, loin d'être un «hérétique» et surtout un «cathare», c'était un grégorianiste convaincu, qui prêchait contre le clergé simoniaque et nicolaïte dans une partie de l'évêché de Cambrai vers 1075. Et l'on a même pu parler, à son propos, de «la fin tragique d'un honnête homme». *Exit* donc Ramirdus des «hérétiques» de nos régions à la fin du XI^e siècle. Ce n'était qu'un anti-sacerdotaliste, à cause de l'image qui marquait le clergé séculier de l'époque. Bref, un croyant «orthodoxe» qui ne mettait en cause ni point de dogme, ni point de foi et qui était heurté par le comportement du clergé dans la société de son temps.

L'hérétique le plus célèbre de nos régions au début du XII^e siècle est un dénommé Tanchelme, dont le cas a fait couler des flots d'encre. Le document principal qui parle de lui est une lettre de l'Eglise d'Utrecht à l'archevêque de Cologne et qui lui fait de multiples reproches dans divers domaines et, pendant très longtemps, les historiens les plus sérieux ont considéré qu'il s'agissait d'un véritable hérétique³. Un coup de tonnerre éclata en 1961 lorsque mon éminent collègue, le chanoine De Smet, fit voler en éclats l'interprétation traditionnelle du cas de Tanchelme. Il démontra d'une manière définitive⁴ que : le document émanait du chapitre cathédral d'Utrecht pendant une vacance du siège épiscopal entre 1112 et 1114, détail chronologique dont on verra l'importance plus loin; que les discours de Tanchelme, qui se fit beaucoup d'émules certainement en Zélande mais aussi dans la région d'Anvers, portaient fondamentalement sur le fait que les fidèles devaient cesser d'assister aux offices de certains prêtres et que les paysans devaient refuser de payer les dîmes à certains curés de paroisses. Il en découlait, pour ce qui concerne directement notre propos, que Tanchelme n'a rien d'un véritable hérétique. C'est, tout au contraire, un grégorianiste intégral, adversaire déchaîné des chanoines à prébendes et des prêtres simoniaques. Il en découle aussi — et ceci est capital dans ce domaine, on y reviendra — qu'il faut se méfier comme de la peste des sources unilatérales. C'est à tort que le chapitre cathédral d'Utrecht porte des accusations d'hérésie : ces attaques sont inventées de toutes pièces par des chanoines séculiers, impérialistes et anti-pontificaux, contre un défenseur authentique de la *libertas* grégorienne en ce qui concerne le monde canonial et le clergé paroissial. Bref, ce qui lui valut la haine des chanoines d'Utrecht, c'était le fait qu'il paraissait rêver d'une sorte de «nouveau clergé» respectant les projets grégoriens. Sans vouloir forcer la note, l'on peut raisonnablement conclure, comme dans le cas précédent, que Tanchelme et ses premiers fidèles n'acceptaient plus la place des chanoines séculiers et des curés de paroisses telle qu'elle se présentait dans les premières décennies du XII^e siècle⁵.

Le troisième cas individuel, habituellement invoqué pour recenser les hérétiques dans nos régions au XII^e siècle, est celui de Jonas, curé de Neder-Heembeek dans la banlieue rurale de Bruxelles et qui aurait été un vrai «cathare» vers 1150. Le dossier est étonnant et mérite une attention extrême car c'est, chronologiquement, le premier indi-

vidu à avoir été qualifié expressément comme «cathare» dans une source contemporaine dont la date a fait problème ⁶. Il s'agit, en fait, d'une lettre par laquelle l'évêque de Cambrai communique une sentence rendue par la *curia* épiscopale en faveur de l'abbé de l'abbaye norbertine de Dilighem contre ce Jonas qui prétendait détenir légitimement la cure de Neder-Heembeek. Ce dernier fut débouté en justice au motif qu'il avait été établi par des lettres des archevêques Arnould de Cologne et Hillin de Trèves, ainsi que des évêques de Liège Henri et Alexandre, que ces quatre prélats l'avaient fait auparavant condamner dans des synodes épiscopaux pour avoir été convaincu d'être cathare et l'avaient frappé d'anathème. A la suite de quoi, l'évêque de Cambrai excommunia Jonas et le déclara indigne de détenir un bénéfice ecclésiastique, l'église paroissiale de Neder-Heembeek devant revenir de droit à l'abbaye de Dilighem. En fait, aucun des auteurs qui ont examiné ce document n'a mis en doute la qualification comme «cathare» dudit Jonas. Tout l'effort d'érudition a porté sur la chronologie la plus précise possible du document. D'où il ressortait que ce Jonas aurait été condamné cinq fois comme «cathare» : par l'archevêque de Cologne Arnould de Wied (1151-1156), par l'archevêque de Trèves Hillin de Falmagne (1152-1169), par l'évêque de Liège Henri de Leez (1145-1164), par son successeur Alexandre d'Oeren (1164-1167), par l'évêque de Cambrai Nicolas 1^{er} (1136-1167), le jugement de ce dernier devant être situé entre septembre 1164 et juillet 1167. Certes, ce point paraît définitivement acquis. Mais, pour le reste, n'est-on pas allé trop vite en besogne en considérant, sans sourciller et sur la base d'une source unique et unilatérale, que Jonas était effectivement le premier véritable cathare attesté explicitement dans nos régions ?

Comment se fait-il que, condamné pour hérésie dans trois diocèses, dont deux fois dans celui de Liège, il ait pu néanmoins devenir le desservant de l'église de Neder-Heembeek ? Il devait être connu comme le loup blanc et il aurait réussi, malgré ce passé très lourd, à obtenir une charge paroissiale dans la région de Bruxelles...

Comment se fait-il que l'évêque de Cambrai se borne à priver Jonas de toute détention de bénéfice ecclésiastique, sans autre poursuite ni châtement, comme si le problème consistait simplement à vouloir se débarrasser d'un gêneur...

Je pense que, dans cette affaire, il faut se pencher de plus près sur deux points cruciaux de ce document plus que curieux. Tout d'abord il faut bien remarquer que l'action en justice pardevant l'évêque de Cambrai a été introduite par Jonas lui-même ! C'est lui qui, se disant occupant légitime de la cure de Neder-Heembeek, intente une procédure régulière contre l'abbé de Dilighem qui la lui conteste. Singulier comportement, plein de risque dans le chef d'un «cathare»... Ensuite, il faut observer deux points fondamentaux : l'on n'a gardé aucune trace des quatre synodes épiscopaux ou archiepiscopaux qui l'auraient condamné comme tel dans les années précédentes; et, surtout, on ne lui reproche à Cambrai rien qui touche à son enseignement et aux fidèles qu'il aurait détournés. Etrange «cathare introverti» qu'un prêtre isolé dans une paroisse rurale et auquel on ne peut

attribuer ni propos hérétiques, ni recrutement par prédication... En fait, les accusations contre Jonas viennent d'assertions formulées par l'abbé de Dilighem et c'est de ce côté qu'il convient de se tourner.

Or il se fait que cette abbaye norbertine qui connut des débuts difficiles ⁷ reçut précisément l'église de Neder-Heembeek en 1155 sous l'abbé Henri qui démissionna de sa charge peu après. Et c'est le nouvel abbé Hildebrand, qui lui succéda vers 1160 ⁸, qui voulut expulser Jonas de la cure de cette paroisse, ce dernier se défendant donc en citant à comparaître l'abbé Hildebrand devant l'ordinaire diocésain. Autrement dit, le problème se posait dans les termes suivants : une abbaye norbertine en crise venait de recevoir une église paroissiale toute proche mais occupée par un desservant nommé Jonas, lequel avait été mis en place par le propriétaire précédent de cette église; le nouvel abbé, qui entamait une politique de redressement de son monastère, voulut se débarrasser dudit Jonas mais celui-ci refusa de partir et tenta de défendre ses droits devant l'évêque de Cambrai. Pour éliminer ce curé indésirable, l'abbé le fit accuser de «catharisme» et réussit ainsi à entrer en possession réelle de la cure convoitée. Dans ce contexte, classique pour les abbayes norbertines au XII^e siècle, chaque fois qu'elles recevaient une église paroissiale, il fallait impérativement éliminer le prêtre local pour le remplacer soit par un chanoine de l'abbaye, si l'église était proche, soit par un nouveau desservant nommé par l'abbé, si cette église était tant soit peu éloignée. Dans ces conditions, que valent, à l'encontre de Jonas, les accusations portées contre lui ? Bien peu à mon avis et je suis plus que tenté d'éliminer le malheureux Jonas de Neder-Heembeek de la liste des hérétiques et surtout des «cathares» dans nos régions au milieu du XII^e siècle.

Si l'on passe des individus isolés — à savoir des prêcheurs faisant des émules — à des groupes plus nombreux peut-être de personnes taxées d'hérésie, le premier exemple connu dans nos régions se rencontre à Liège en 1135. Deux témoignages contemporains et indépendants l'un de l'autre, les Annales d'Aix-la-Chapelle et celles de Rolduc, rapportent à cette date la tenue d'un concile à Liège devant lequel des hérétiques comparurent. Premier fait capital à observer, ils sont expressément qualifiés comme *haeretici* et non pas comme «cathares». Une première difficulté vient de ce que les sources sont, une fois de plus unilatérales : elles émanent de chanoines tantôt séculiers, tantôt réguliers, qui sont donc des «religieux orthodoxes» et elles énumèrent des griefs vrais ou faux, nul ne le saura jamais, contre ces hérétiques. Il suffit que ces derniers refusent les offices célébrés ou les sacrements conférés par le clergé canonial ou paroissial en place pour qu'aussitôt les membres de celui-ci les accusent de vouloir mettre en cause les prières et les sacrements eux-mêmes. Il risque donc d'y avoir là une déformation volontaire et intéressée de la part des accusateurs.

C'est à ces hérétiques liégeois de 1135, dont on ne connaît d'ailleurs pas le nombre, qu'il faut rattacher un problème difficile, celui d'une lettre adressée au Saint-Siège par l'Eglise de Liège, laquelle demande au Souverain Pontife ce qu'il convient de

faire en pareil cas. Cette *Epistola ecclesie Leodiensis* a provoqué bien des efforts quant à sa datation. Comme elle est envoyée à un pape dont on ne connaît que l'initiale du prénom, à savoir la lettre «L.», on l'a longtemps datée de 1144-1145 (années du pontificat de Lucius II), soit de l'année 1145, lors de la vacance épiscopale entre le 23 mars, jour de la mort d'Albéron II, et le 13 mai, qui fut celui de l'élection d'Henri de Leez. Puis elle fut brusquement située entre 1048 et 1054 à la suite d'une démonstration étonnante qui n'a convaincu personne ! En 1979, dans un volume d'hommage à notre très regretté collègue Jean Préaux, j'avais tenté une autre datation : partant de la similitude frappante entre ce que l'on dit des hérétiques liégeois aussi bien dans les Annales de Rolduc pour 1135 que dans l'*Epistola*, j'avais proposé de lire «I» plutôt que «L.» et de voir dans ce document une lettre adressée par l'évêque et les chanoines de Saint-Lambert de Liège au pape Innocent II, en 1135 par conséquent ⁹.

Cette hypothèse n'a paru nullement saugrenue à deux de nos meilleurs spécialistes en la matière qui m'ont même corrigé sur un point important : l'*Ecclesia Leodiensis* ne peut être que le chapitre cathédral de Saint-Lambert écrivant *sede vacante*, c'est-à-dire entre le 30 mai 1135 et le 22 mars 1136 ¹⁰.

Toutefois cette proposition vient d'être rejetée avec une vigueur hargneuse par un jeune médiéviste liégeois de talent, M. Suttor ¹¹. Ce n'est point ici l'endroit pour polémiquer sur cette affaire mais je me crois en droit d'insister sur un certain nombre de points. Je ne m'attarderai pas sur le ton souvent discourtois de ce jeune chercheur : je le mettrai sur le compte d'une pétulance juvénile et d'un dynamisme impulsif.

Pour ce qui est de la date de l'*Epistola*, M. Suttor en revient à une lettre adressée à Lucius II, donc à la période 1144-1145, rejetant toute datation *sede vacante* ¹². Or il se fait que la lettre de l'*Ecclesia Trajectensis* relative à Tanchelme ne peut être datée que de la vacance épiscopale à Utrecht et qu'elle émane, sans conteste, du chapitre cathédral du lieu *sede vacante*, ce fait ayant été démontré de manière définitive par les chanoines De Smet et Grauwen ¹³. Par conséquent, je continue à penser qu'il faut dater l'*Epistola Leodiensis ecclesie* de 1135-1136 comme l'ont fait H. Silvestre et W. Grauwen, en la considérant comme une lettre émanant du chapitre de Saint-Lambert de Liège *sede vacante* ¹⁴.

Mais ce qui est plus important, c'est que M. Suttor, pour garder la date de 1144-1145, met en rapport le contenu de l'*Epistola Leodiensis* avec des événements survenus à Cologne en 1143 ¹⁵. Au point de vue de la méthode stricte, il me paraît dangereux d'utiliser des faits qui se sont produits dans un autre diocèse que celui de Liège. Il faut tout de même rappeler que le pouvoir d'*inquisitio* — avant la mise en place de la grande Inquisition, sur laquelle je reviendrai — est une prérogative épiscopale. On l'a d'ailleurs bien vu dans les cas évoqués ci-dessus : Ramirdus d'Esquerchin a été traduit devant l'évêque de Cambrai parce qu'il exerçait dans le diocèse de celui-ci; Tanchelme a été accusé par les chanoines du chapitre cathédral d'Utrecht parce qu'il avait prêché dans le diocèse de

ce nom; Jonas de Neder-Heembeek a été inculpé devant l'évêque de Cambrai parce qu'il desservait une paroisse située dans le diocèse de celui-ci. Par conséquent, le chapitre de Saint-Lambert de Liège n'a pu s'inquiéter de la présence d'hérétiques que dans le diocèse de Liège et non point dans celui de Cologne. Je m'entêterai donc et continuerai, comme l'avait d'ailleurs suggéré à demi le P. de Moreau ¹⁶, à mettre en rapport l'*Epistola ecclesie Leodiensis* avec les événements relatés pour l'année 1135 par les Annales d'Aix et de Rolduc.

Reste un dernier point : c'est l'appellation de « cathares » utilisée depuis des décennies pour désigner les « hérétiques » liégeois du milieu du XII^e siècle. Je serai, pour ma part, infiniment plus prudent en cette affaire.

C'est que, tout d'abord, on l'a vu à suffisance, dans les cas concrets connus, ceux que la hiérarchie ecclésiastique en place dans nos régions considère comme des « hérétiques » sont, en fait, des personnes qui refusent de dépendre encore d'un clergé qu'elles contestent, non pas sur le plan de la foi, mais sur celui de son comportement, un clergé urbain fait de prébendiers, un clergé rural largement composé de prêtres « seigneuriaux ».

C'est que, ensuite, il faudrait une enquête systématique sur l'emploi du terme « hérétique » dans les sources du XII^e siècle de nos régions. Je n'en voudrais pour preuve que deux exemples choisis au hasard : le *Triumphus Sancti Lamberti*, rédigé à Liège vers 1145-1150, insiste sur le fait que ce sont les fils de Saint Lambert qui luttent contre toute « hérésie » ¹⁷ mais il faudrait savoir exactement ce que l'on entendait par là à Liège à cette date... Car, peu après, l'auteur de la Chronique de l'abbaye bénédictine brabançonne d'Afflighem écrivant vers 1160, ne dit-il pas qu'à la fin du XI^e siècle dominait l'« hérésie », à savoir, dit-il explicitement, la simonie et le nicholaïsme des prêtres ¹⁸ ?

C'est que, enfin, l'*Epistola ecclesie Leodiensis* avoue clairement la crainte fondamentale du monde épiscopal et canonial dans l'évêché : il s'agit de la mise en place d'une « contre-Eglise » qui voudrait en revenir à la pauvreté évangélique et qui se donnerait ses propres structures. Il y aurait chez eux des fidèles, des prêtres et des prélats, tout comme chez nous, *sicut et nos* s'écrient les chanoines de Saint-Lambert...

Par ailleurs, depuis le siècle dernier, presque tous les historiens des mouvements de contestation dans l'Eglise de nos régions entre 1075 et 1200 ont été obnubilés par le mot « cathare » qui apparaît dans la seconde moitié du XII^e siècle pour désigner parfois certains de ces « hérétiques ». Et, partant, de les assimiler, sans réserve aucune, sur le plan de la spiritualité chrétienne avec le Catharisme du Languedoc. Or il se fait que le premier analyste de ces mouvements dans le pays rhénan, Egbert de Schönau ¹⁹, qui écrit vers 1160 des *Sermones adversus Catharorum errores*, atteste lui-même qu'il n'y a aucun rapport entre eux. Dans l'introduction de ses Sermons, il dit explicitement que les hérétiques du diocèse de Cologne sont appelés en langue vulgaire des cathares (*heretici quos vulgo catharos vocant*) et dans le premier paragraphe du premier sermon, il répète

bien que, en dialecte allemand, ces hérétiques sont dénommés cathares (*hos nostra Germania catharos appellat*)²⁰. Ce qui est bien confirmé par le cas de Jonas, évoqué plus haut, qui fut *convictus heresi Cattorum*, formule qui implique une traduction du terme «ketter» en une forme latine *Cattus*.

Catharus entre le Rhin et l'Escaut dans la seconde moitié du XII^e siècle n'est donc qu'un néologisme latin créé pour traduire le terme équivalent en moyen haut-allemand de *Ketter* ou *Ketzer*, c'est-à-dire tout banalement des «hérétiques» et non point des frères ou des disciples du catharisme classique de la France méridionale.

Je ne prétends pas avoir absolument raison — mais j'ai la faiblesse de croire que je n'ai pas tout à fait tort — en considérant que les «hérétiques» d'entre 1075 et 1200 dans nos régions sont beaucoup plus des anti-sacerdotalistes que des hérétiques véritables : ils rejettent le clergé en place bien davantage pour ses structures dans la société de l'époque que sur des points précis de dogme ou de foi. Et voilà pourquoi je penche à les considérer comme des «anti-cléricaux» en quelque sorte plutôt que comme de vrais «hérétiques».

Faute de temps, je n'aurai pas le loisir de m'attarder sur les documents que j'appelle «généraux», ceux qui traitent des hérésies de manière globale dans nos régions. Je me bornerai à prendre un exemple, celui qui est constitué des deux premiers textes concernant l'un de ces mouvements dits hérétiques dans l'évêché de Liège, a-t-on dit. Il s'agit de deux pièces qui sont, l'une, le compte rendu d'un synode tenu à Arras en 1025 et l'autre, une lettre de l'évêque Gérard de Cambrai à l'un de ses collègues dont on ne connaît que l'initiale du prénom, à savoir la lettre «R.» et qui constitue un commentaire des «actes» de ce synode. Pendant des décennies, l'on a cru que le destinataire de cette lettre était l'évêque Réginard de Liège. Or, il a été démontré définitivement que ce document ne fut pas envoyé à R(éginard) de Liège, mais bien à R(oger) évêque de Châlons-sur-Marne²¹. Par conséquent, il ne peut s'agir, en la circonstance, que d'«hérétiques» champenois et non point liégeois...

Dans ce domaine également, des recherches devraient être poursuivies en essayant surtout de savoir, malgré l'écran que constituent des sources unilatérales, ce qu'étaient réellement ces «hérésies» du XI^e siècle car elles paraissent bien attribuées à des chrétiens authentiques qui se réclamaient des Évangiles et des Apôtres.

Chacun sait que la lutte du clergé contre les hérésies changea de visage en 1232, quand elle cessa d'être une prérogative épiscopale pour devenir, sous certaines modalités, le monopole des Dominicains par la volonté du pape Grégoire IX : l'Inquisition était née.

Beaucoup de recherches sur le terrain restent incontestablement à faire et je me bornerai, faute de temps, à rappeler sommairement ce que j'ai cru pouvoir écrire dans un petit mémoire que j'ai eu le plaisir d'offrir en hommage à Jean Hadot en 1980. Il s'agit de la carrière du premier inquisiteur dominicain qui ait exercé dans nos régions, à savoir le

célèbre Robert le Bougre ²². Pour me borner à l'essentiel, c'est-à-dire au thème qui nous retient aujourd'hui, je rappellerai un certain nombre de constatations qui me paraissent évidentes.

D'abord, quant au nombre global d'hérétiques dans l'archevêché de Reims, qui comprenait notamment les diocèses de Cambrai, Tournai et Thérouanne. D'emblée la difficulté éclate : en avril 1233, le pape Grégoire IX le décrit comme une région infestée par la gangrène hérétique mais un an plus tard, en février 1234, le même Souverain Pontife le présente comme ayant échappé au fléau de l'hérésie ! C'est que, dans le premier cas, Grégoire IX répond à une lettre de Robert le Bougre qui veut absolument exercer dans l'archevêché de Reims, prétend y affirmer son autorité comme Inquisiteur et, par conséquent, assure qu'il est inondé par l'hérésie. Mais, dans le second cas, le même Grégoire IX répond en reprenant une affirmation de l'archevêque de Reims qui ne tient pas à voir l'inquisiteur dominicain entrer dans sa province, parce que le monde épiscopal était plus que réticent devant le monopole de l'Inquisition accordé par le Saint-Siège aux Dominicains ²³.

En ce qui concerne le nombre réel de personnes qui furent arrêtées pour hérésie et, parmi elles, celles qui passèrent effectivement sur le bûcher, il faut les ramener à des nombres infiniment moindres que ceux que la tradition attribue à Robert le Bougre. Une centaine d'hérétiques furent arrêtés, dont une soixantaine exécutés, au cours de ce que j'ai appelé un «raid-éclair» au printemps de l'année 1236 à Cambrai, Douai et Lille, pour toute une région qui comprenait trois villes de plusieurs milliers d'habitants et dans laquelle des hérétiques furent interpellés non seulement dans ces agglomérations urbaines mais aussi dans leurs banlieues rurales. Pour toute la Flandre, en dehors des groupuscules de Douai et de Lille, aucune trace d'intervention de l'Inquisiteur à Bruges, Gand ou Ypres par exemple. Pour tout l'évêché de Cambrai, en dehors d'une poignée d'hérétiques arrêtés dans cette ville, aucun passage de Robert le Bougre dans les principales villes du Hainaut ou du Brabant, pour la partie qui relevait de l'évêché de Cambrai ²⁴.

Quant au sinistre épisode du Mont-Wimer, près de Châlons-sur-Marne où le 23 mai 1239, trois ans plus tard, furent brûlés quelques cent-quatre-vingt-dix victimes, il faut cesser de colporter une erreur souvent commise et qui consiste à présenter cette tragédie comme la destruction froidement ordonnée par Robert le Bougre de toute la population d'une localité qui aurait été un nid de Cathares et qui serait ainsi devenue «le Montségur du Nord». En fait, les suppliciés provenaient de seize diocèses — dont sûrement ceux de Tournai et de Cambrai — et ce sont ces seize prélats qui avaient eux-mêmes auparavant arrêté ces hérétiques chez eux et les avaient fait conduire en Champagne ²⁵.

Mais, ce qui est capital à mes yeux, que l'on retourne les sources de l'époque dans un sens ou dans un autre, c'est qu'il est exclu de découvrir un lien quelconque entre ces

différents petits groupes d'hérétiques entre eux et moins encore, cela va de soi, avec le catharisme du Languedoc. Aucun des documents relatifs aux activités de Robert le Bougre dans les anciens Pays-Bas en 1236 et en 1239 ne dit mot des croyances, des pratiques et moins encore d'une organisation quelconque de ces hérétiques qu'il fit comparaître devant lui avec, d'ailleurs, la collaboration totale des autorités épiscopales et laïques. Il est donc rigoureusement impossible d'imaginer qu'il y ait eu une «église cathare structurée» dans l'archevêché de Reims dans la première moitié du XIII^e siècle.

Par ailleurs, les sources contemporaines sont muettes sur tout mouvement semblable en Hainaut, en Brabant, en Namurois ou dans la principauté de Liège. Bien entendu, les recherches doivent être poursuivies dans ce domaine mais il est un phénomène curieux sur lequel il est important, me semble-t-il, d'insister : les Dominicains, qui avaient installé des couvents dans bon nombre de nos villes dès les années 1225-1230, n'ont jamais joué de rôle actif dans la lutte contre les hérésies, le fait a été prouvé en tout cas pour le duché de Brabant et le comté de Flandre ²⁶; tout ce que l'on connaît d'eux concerne la prédication normale dans leurs églises urbaines.

Certes, les réflexions que vous venez d'entendre ne peuvent-elles être comprises que comme une première esquisse devant un problème plus général dont il conviendrait de reprendre l'étude de manière plus large, plus systématique, plus complète : celui des mouvements de contestation chez les fidèles dans les anciens Pays-Bas entre 1075 et 1300, non pas contre la religion chrétienne, sa foi et ses dogmes, mais contre le clergé épiscopal, canonial et paroissial qui en assurait le ministère.

Depuis les environs de 1075, l'Eglise ne cessait de parler de «pauvreté apostolique», de vie «à l'instar de l'Eglise primitive». Or, le clergé que voyaient les fidèles dans les villes et les campagnes de nos régions depuis la fin du XI^e siècle jusqu'au milieu du XIII^e était loin de correspondre à ces objectifs «grégoriens».

En ce qui concerne les chanoines dans les villes, la réforme proposée par le Saint-Siège — que ce soit l'*ordo antiquus* de la fin du XI^e, que ce soit l'*ordo novus* du début du XII^e siècle — n'eut aucun succès. Les chanoines prébendés continuaient de prospérer et le paradoxe a voulu que cette règle dite de saint Augustin, destinée aux chanoines urbains, ne fut appliquée à une grande échelle que par les Norbertins dès les années 1120-1125 mais ce mouvement n'atteignit que les paroisses rurales acquises par les monastères de l'ordre de Prémontré. Par ailleurs, dans les villes, les ordres mendiants n'apparurent que très progressivement à partir des environs de 1225 et encore ne fut-ce que dans certaines agglomérations urbaines de nos régions.

A la campagne, bon nombre d'églises paroissiales restèrent longtemps pendant le XII^e et la première moitié du XIII^e siècle aux mains des seigneurs locaux — hormis celles qui étaient passées aux Norbertins et aux Cisterciens — étant dès lors desservies par un clergé rural de qualité souvent douteuse.

Il était naturel, dès lors, que chez certains fidèles, tant à la campagne qu'à la ville, qui avaient entendu parler de cet idéal de *paupertas apostolica* et qui n'en voyaient guère de traduction sur le terrain, se soient manifestées des attitudes de contestation que la hiérarchie en place s'empessa d'appeler «hérétiques», mais que j'ai de plus en plus tendance à qualifier d'anticléricales ²⁷.

NOTES

¹ Voir E. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. II, Bruxelles, 1947, pp. 410-425 et t. III, Bruxelles, 1946, pp. 594-603.

² E. van Mingroot, «Ramihrdus de Schere, alias Ramihrd d'Esquerchin», dans *Pascua Mediaevalia. Studies voor Prof. J.M. De Smet*, Leuven, 1983, pp. 75-92. Il convient de rappeler que déjà E. de Moreau, *op.cit.*, t. II, pp. 74-76 et 410-411, portait un jugement semblable, ce qui n'empêcha nullement bon nombre de spécialistes de continuer à considérer Ramirdus comme un hérétique véritable après les années 1950 !

³ Voir ce qu'écrivait il y a quelques décennies E. de Moreau, *op.cit.*, t. II, pp. 415-425.

⁴ J.-M. De Smet, «De monnik Tanchelm en de Utrechtse bisschopszetel in 1112 -1114», dans *Scrinium Lovaniense. Mélanges histor. E. Van Cauwenbergh*, Louvain, 1961, pp. 207-234.

⁵ Voir, en dernier lieu, W. Grauwen, «Enkele notities betreffende Tanchelm en de ketterijen in het begin van de 12de eeuw», dans *Analecta Praemonstratensia*, t. LVI, 1980, pp. 86-92, lequel propose fort judicieusement de bien distinguer Tanchelme, qui ne fut pas hérétique, de ses disciples qui le devinrent peut-être après sa mort en 1115.

⁶ Sur ce personnage, voir surtout E. de Moreau, *op.cit.*, t. III, p. 594; J. Verbesselt, «De oudst gekende pastoor van Neder-Heembeek was een ketter», dans *Eigen Schoon en de Brabander*, t. XLIV, 1961, pp. 185-186; P. Bonenfant, «Un clerc cathare en Lotharingie au milieu du XII^e siècle», dans *Le Moyen Age*, t. LXIX, 1963, pp. 271-280; M. Suttor, «Le *Triumphus Sancti Lamberti de castro Bullonio* et le catharisme à Liège au milieu du XII^e siècle», dans *Le Moyen Age*, t. XCI, 1985, pp. 251-252.

⁷ G. Despy, «Chapitres séculiers et réguliers en Brabant : les débuts de l'abbaye de Dilighem à Jette», dans *Cahiers Bruxellois*, t. VIII, 1963, pp. 235-263.

⁸ M. Koyen, «Abbaye de Dielegem à Jette-Saint-Pierre», dans *Monasticon belge*, t. IV³, Liège, 1969, p. 695.

⁹ G. Despy, «Les Cathares dans le diocèse de Liège au XII^e siècle. A propos de l'Epistola Leodiensis au pape L. (?)», dans *Christianisme d'hier et d'aujourd'hui. Hommage à Jean Préaux*, Bruxelles, 1979, pp. 65-75.

¹⁰ Voir les avis de H. Silvestre (dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. LXXVI, 1981, pp. 706-707) et du chanoine Grauwen (*op.cit.*, pp. 89-90).

¹¹ M. Suttor, *op.cit.*, pp. 238-250.

¹² M. Suttor, *op.cit.*, pp. 243 et 248.

¹³ J.-M. De Smet, *op.cit.*, pp. 214-215 et W. Grauwen, *op.cit.*, pp. 89-90.

¹⁴ Voir ci-dessus note 10.

¹⁵ M. Suttor, *op.cit.*, pp. 235-238 et 246-250.

¹⁶ E. de Moreau, *op.cit.*, t. III, p. 595.

¹⁷ M. Suttor, *op.cit.*, pp. 231-232.

¹⁸ G. Despy, «Les Bénédictins en Brabant au XII^e siècle : la «Chronique de l'abbaye d'Afflighem», dans *Problèmes d'histoire du Christianisme*, t. 12, 1983, p. 67.

¹⁹ Sur ce personnage, voir M. Suttor, *op.cit.*, pp 257-258.

²⁰ Edit. Migne, *Patrologie latine*, t. 195, Paris 1855, col. 13-14. A propos de Jonas, l'on peut se demander si ce nom n'est pas le résultat d'une déformation de *Johannes* due à des copistes ou à des éditeurs anciens. En effet, ce prénom biblique n'est guère attesté en Occident que pendant les IX^e et X^e siècles (voir M.-T. Morlet, *Les noms de personne sur le territoire de l'ancienne Gaule du VI^e au XII^e s.*, t. II, Paris, 1972, p. 66).

²¹ Voir J.-M. Noiroux, «Les deux premiers documents concernant l'hérésie aux Pays-Bas», dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XLIX, 1954, pp. 842-855 et E. van Mingroot, «Acta Synodi Atrebatensis (1025): problèmes de critique de provenance», dans *Studia Gratiana. Mélanges G. Franssen II*, t. XX, 1976, pp. 201-230.

²² G. Despy, «Les débuts de l'Inquisition dans les anciens Pays-Bas au XIII^e siècle», dans *Problèmes d'histoire du Christianisme. Hommage à Jean Hadot*, t. IX, 1980, pp. 71-104.

²³ G. Despy, *op.cit.*, pp. 92-93.

²⁴ G. Despy, *op.cit.*, pp. 80-82 et 103.

²⁵ G. Despy, *op.cit.*, pp. 86-88.

²⁶ Pour le Brabant, voir un mémoire de licence présenté à l'U.L.B. et malheureusement resté inédit, celui de F. Brodsky, *l'Implantation des Dominicains dans l'ancien duché de Brabant (vers 1220-1400)*, Bruxelles 1974 et, pour la Flandre, le tout récent ouvrage de W. Simons, *Stad en apostolaat. De vestiging van de bedelorden in het graafschap Vlaanderen (ca. 1225-ca. 1350)*, Bruxelles, 1987.

²⁷ Il était exclu que je puisse, dans une intervention aussi sommaire : faire état de toute la bibliographie relative aux hérésies médiévales dans nos régions et à leur répression (on trouvera les références fondamentales dans les articles cités ci-dessus, notes 6 et 22); indiquer toutes les pistes à suivre, comme, par exemple, la circulation des idées dites «hérétiques» — dans laquelle la Champagne semble avoir joué un rôle majeur — ou leur pénétration dans certains milieux «privilegiés» — les ruraux d'une part et à coup sûr et, dans les villes, à partir des environs de 1150, les tisserands; évoquer le problème des béguinages que, pendant trop longtemps, on a inclus dans l'histoire des hérésies (voir J. Ziegler, «The curtis beguinages in the Southern Low Countries», dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. LVII, 1987, pp. 31-70); faire allusion aux premières images anticléricales dans la littérature bourgeoise dès le XIII^e siècle.

ÉRASME ET RABELAIS : D'UN ANTICLÉRICALISME L'AUTRE ?

par
Franz BIERLAIRE

Les dictionnaires et les encyclopédies religieuses réservent peu de place à l'anticléréalisme. Ainsi le *Dictionnaire de théologie catholique*, qui ne lui consacre que quelques lignes dans ses Tables générales : «On entend par anticléréalisme l'opposition faite au clergé (catholique, en l'espèce) pour des raisons légitimes ou illégitimes. On a trouvé cette hostilité foncière à l'égard de la hiérarchie et du sacerdoce déjà au Moyen Age, plus fréquemment dans la période précédant la Réforme, d'une façon plus violente chez les Réformateurs, plus radicalement encore au XVIII^e siècle, puisqu'il ne s'agit plus seulement du clergé, mais de la religion révélée elle-même»¹. Cette brève définition est le résumé de l'article un peu plus documenté paru dans *Catholicisme*, en 1948, sous la plume de J. Leclerc. Celui-ci fait la distinction entre l'anticléréalisme du dedans, qui oppose les laïcs aux clercs, et l'anticléréalisme du dehors, qui attaque l'Eglise dans son organisation hiérarchique, et il énumère quelques-uns des thèmes préférés de l'anticléréalisme : distinction entre clercs et laïcs, critiques contre l'avidité des clercs en matière de possessions temporelles, écart souvent lamentable entre l'idéal des ministres et leur conduite réelle, remise en cause de la hiérarchie, négation de la valeur et de la légitimité du sacerdoce catholique².

Ces thèmes, et quelques autres, on les retrouve jusqu'«au cœur religieux du XVI^e siècle»³. Ainsi, chez Erasme, dont on est en droit de se demander comment il a pu être, à la fois, «profondément pieux et farouchement anticléréal»⁴, ou chez Rabelais dont on a pu écrire que, dans le *Quart Livre*, «il cesse d'être, si jamais il le fut, un catholique romain»⁵. L'évangélique Rabelais ne serait donc pas le «timide et prudent orthodoxe», nourri d'Erasme, mais beaucoup moins hardi, que nous présentait Lucien Febvre, en 1942, dans *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle* : «Toutes les railleries, toutes les critiques, toutes les attaques de Rabelais contre les théologiens, les moines, les nonnes, les abus et les pratiques, elles sont dans Erasme, écrit-il, elles sont même d'Erasme», en particulier l'Erasme des *Colloques*, «cette fine comédie aux cent actes divers», dont Rabelais s'est servi amplement et sans vergogne⁶.

Dans *l'Ichthyophagie*, rappelle L. Febvre, Erasme règle ses comptes avec Montaigu, maison de force intellectuelle, repère de pouillerie et de misère indicible; Rabelais voue ce collègue à la vindicte du roi, à son exécration, sans avoir cependant l'expérience personnelle ni le ressentiment justifié d'Erasme. Dans *Le Sermon*, Erasme s'en prend à un prédicateur, au nom rabelaisien de Merdardus, qui ressemble à s'y mé-

prendre à Maître Janotus de Bragmardo, envoyé auprès de Gargantua pour récupérer les cloches de Notre-Dame ⁷, symbole grotesque de ces théologiens d'un nouveau style qui «ont accumulé tant d'érudition et tant de difficultés techniques, dit la Folie, que les Apôtres eux-mêmes auraient besoin d'un autre Saint-Esprit s'il leur fallait discuter avec eux» ⁸.

Sur les mœurs des moines, «Erasmus indique les thèmes, Rabelais les développe», poursuit Lucien Febvre, qui a tort toutefois de mettre dans le même sac les moines mendiants du colloque *Les Franciscains* et ceux du colloque *L'Enterrement*; les premiers sont de bons moines, les seconds des «vautours» s'abattant au chevet d'un mourant, comme les rapaces que chasse, loin de lui, le vieux poète Raminagrobis :

«J'ai, en ce jour, qui est le dernier et du mois de mai et de moi-même, chassé hors de ma maison, avec grande fatigue et difficulté, un tas de vilaines, immondes et pestilentielles bêtes, noires, bigarrées, fauves, blanches, cendrées, bariolées, qui ne voulaient pas me laisser mourir tranquillement et qui, par frauduleuse morsure, agrippements de Harpies, importunités de frelons, toutes forgées en l'officine de je ne sais quelle insatiabilité, m'arrachaient à la douce pensée en laquelle je me reposais, contemplant et voyant et déjà touchant et goûtant le bien et la félicité que le bon Dieu a préparé à ses fidèles et à ses élus, en l'autre vie, en l'état d'immortalité» ⁹.

Erasmus, dans *L'Ichthyophagie*, conte l'histoire d'une nonne, violée par un jeune homme et qui se garde d'appeler : la règle du silence avant tout. Rabelais connaît cette bonne sœur; il sait même son nom, qui n'est pas moins rabelaisien que celui de son agresseur, le frère Royddimet :

«Mais, dit l'abbesse, misérable que tu es, pourquoi ne faisais-tu pas des signes à tes voisines de chambre ? — Je leur faisais des signes du cul tant que je pouvais, répondit la Fessue, mais personne ne me secourut. — Mais, demande l'abbesse, misérable, pourquoi ne vins-tu pas me le dire et t'en accuser selon la règle, aussitôt ? — Parce que, répondit la Fessue, craignant de demeurer en l'état de péché et de damnation, de peur d'être surprise par une mort soudaine, je me confessai à lui avant qu'il ne quittât la chambre, et il me donna comme pénitence de ne le dire ni le dévoiler à quiconque. Révéler sa confession aurait été un péché trop énorme et trop détestable vis-à-vis de Dieu et des anges» ¹⁰.

Sur la paillardise des moines, Rabelais est beaucoup plus explicite qu'Erasmus : pour l'auteur de *Gargantua*, la seule ombre d'un clocher d'abbaye est fécondante ¹¹ !... Sur leur ignorance, les deux humanistes s'en donnent à cœur joie. L'abbé qui, dans les *Colloques*, donne la réplique à une femme instruite, interdit strictement l'étude à ses moines. Frère Jean a connu cet abbé : «Dans notre abbaye, nous n'étudions jamais, de peur des oreillons. Feu notre abbé disait que c'est une chose monstrueuse que de voir un moine savant» ¹². Erasmus et Rabelais, qui ont eu l'expérience de la vie monastique, en dénoncent allègrement les faiblesses et les tares. La Folie est féroce, lorsqu'elle parle «des gens appelés vulgairement religieux ou moines» :

«qualifications regrettables, car la plupart n'ont pas de religion et personne ne circule davantage que ces prétendus solitaires. Ils seraient d'ailleurs les plus malheureux des hommes si je ne leur venais en aide de mille manières. Bien que leur espèce soit universellement exécrée au point qu'en rencontrer un par hasard passe pour un mauvais présage, cela ne les empêche pas d'avoir la plus haute idée d'eux-mêmes. D'abord parce que le comble

de la piété à leurs yeux, c'est de pousser l'ignorance jusqu'à l'analphabétisme intégral. Ensuite, parce qu'en braillant dans les églises des psaumes qu'ils comptent mais qu'ils ne comprennent pas, ils croient réellement charmer l'oreille du Très Haut. Plusieurs d'entre eux savent parfaitement tirer parti de leur crasse et de leur qualité. Ils crient à toutes les portes pour réclamer du pain, et ils assiègent partout auberges, voitures et bateaux, au détriment des véritables mendiants. Aimables personnes qui prétendent, comme ils le disent, nous rappeler la vie des apôtres par leur saleté, leur ignorance, leur grossièreté et leur impudence¹³.

On croirait entendre Gargantua expliquer à Eudémon pourquoi les moines sont retirés du monde, et ce n'est pas seulement parce qu'«ils en mangent la merde, c'est-à-dire les péchés, et qu'en tant que mange-merde on les rejette dans leurs latrines, à savoir leurs couvents et leurs abbayes, écartés de la vie publique comme les latrines sont écartées de la maison». C'est surtout parce qu'ils sont inutiles au monde, que les moines sont hués et abhorrés : ils ne labourent pas, ne gardent pas le pays, ne guérissent pas les malades, ne transportent pas les biens de consommation, ne prêchent ni n'instruisent les gens; et s'ils prient, — «sans y penser, ny entendre, dit Rabelais, et ce je appelle mocquedieu, non oraison», — c'est par peur de perdre leurs miches et leurs soupes grasses¹⁴.

Ici, Rabelais dépasse la satire anticléricale traditionnelle, qui s'en prenait aux hommes, pas à l'institution, encore que Gargantua prenne soin de préciser qu'il entend par moine, «un de ces oiseux moynes», qui est tout le contraire de Frère Jean. Le souhait de ce dernier fait de Thélème une contre-abbaye, au rebours de toutes les autres, non un couvent idéal, mais un anticouvent¹⁵.

Comme Frère Jean est une des figures les plus sympathiques du roman rabelaisien, les ecclésiastiques mis en scène dans les *Colloques* ne tiennent pas les plus mauvais rôles¹⁶. Si, par la bouche d'une femme instruite, il ridiculise un abbé de cour inculte qui fait consister l'agrément de la vie dans les plaisirs du lit et de la table, dans le droit de satisfaire ses caprices, dans l'argent et dans les honneurs, il met en scène trois moines modèles, deux franciscains et un chartreux, et un vieux chanoine qui mène une existence paisible et confortable, à l'abri du besoin et du scandale, après avoir été successivement chanoine régulier de Saint-Augustin (comme Erasme lui-même), chartreux, bénédictin, cistercien, brigittin et enfin croisier. Edifiant itinéraire que celui de ce personnage qui, comme l'indique son nom, a vainement tout essayé pour atteindre une religion qui le fuyait. Non moins édifiantes et tout aussi révélatrices des sentiments d'Erasme à l'égard du monachisme sont les circonstances qui ont décidé de la vocation monastique de Pampire : «Mon père me déshéritait, j'avais perdu mon bien, j'avais perdu ma femme. [...] Bref, je songeai sérieusement à me pendre ou à me jeter quelque part dans un monastère. [...] — Je vois que tu as choisi le genre de vie le plus doux. — Non, j'ai pris celui que je croyais alors le plus cruel, tant j'étais devenu pour moi un objet d'horreur». S'il en est qui se laissent «arracher au siècle comme à un naufrage», il en est aussi qui, comme Pampire, choisissent le monachisme par masochisme. Qu'est en effet le monachisme, sinon «un nouveau genre d'esclavage inventé sous le couvert de la religion»? Erasme ne renie pas les propos tenus par un autre de ses personnages :

«Si l'on regarde la plupart des couvents, répond-il à ses censeurs parisiens, ce que dit le jeune homme n'est que trop vrai. Là où l'on ne se consacre pas à l'étude des lettres sacrées, là où n'est pas la vigueur de l'Esprit, là où l'on ne trouve pas la charité adoucissant tout, là où les chefs n'encouragent pas par l'exemple de leur vie, ne repaissent pas les cœurs de la parole divine et n'exhortent pas amicalement mais se contentent, avec un orgueil plus que tyrannique, de commander et de sévir, qu'y a-t-il d'autre qu'un misérable esclavage sous le couvert de la religion ? Ailleurs, on peut assurément vivre pieusement; là, ce n'est pas possible. Et des monastères comme ceux-là, il n'y en a que trop, un peu partout».

La critique érasmiennne du monachisme s'explique par la dégradation de l'idéal monastique et par la décadence des monastères plus que par la vocation plus ou moins forcée de l'auteur ou par son aversion pour la vie conventuelle. On peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas pour éviter que l'on se méprenne sur ses intentions qu'Erasmus s'intéresse surtout, dans les *Colloques*, aux couvents de femmes et aux vocations féminines. Il «ne blâme pas une chaste communauté», et il ne voudrait pour rien au monde contrarier une vocation sincère et réfléchie, mais il met les jeunes filles en garde contre les apparences trompeuses et il les avertit des risques qu'elles courent.

Monachus non est pietas. On connaît la phrase célèbre de l'*Enchiridion militis christiani*. Les moines n'ont pas le monopole de la piété, la perfection évangélique est accessible à tous les chrétiens, car elle ne réside pas dans le genre de vie, dans le costume, dans la nourriture, dans des pratiques qui conduisent à l'étouffement de la charité, dans des cérémonies dont la tyrannie s'oppose à la liberté acquise au baptême. La profession monastique n'est pas un huitième sacrement ¹⁷, et mettre sa gloire dans ses vêtements ou dans sa nourriture, c'est agir en pharisien. Lorsqu'on lui reproche d'écrire que la forme d'esclavage où des adolescents sont tenus dans les couvents est contraire à la doctrine de l'apôtre Paul, il se contente d'ironiser :

«Mais ce qui est contraire à la doctrine de Paul n'est pas nécessairement condamnable, puisque, bien que l'Apôtre nous ait donné l'autorisation de manger de tout, une constitution de l'Eglise nous a enlevé ce droit. Et je ne sais pas si saint Paul approuverait, s'il le voyait, le genre de moines que nous voyons aujourd'hui».

Erasmus veut ramener le monachisme à ses sources historiques et chrétiennes : «Jadis, nous, les moines, nous n'étions que la partie la plus pure des laïcs». Si l'on désigne par monachisme l'authentique mépris du monde, le christianisme vécu en plénitude selon les conséquences du baptême, tout chrétien est moine. Les trois vœux sont respectables, mais l'on peut tout aussi bien y être fidèle dans la cité :

«Les moines vantent l'obéissance. Est-ce que cette vertu ne sera pas tienne, si tu obéis à tes parents, comme Dieu te l'ordonne, si tu restes soumise à ton évêque et à ton curé ? Est-ce que tu manqueras à la pauvreté, si tout ce que tu possèdes est entre les mains de tes parents ? [...] J'ajoute que ta chasteté ne courra aucun péril, même si tu vis sous le toit paternel. Que reste-t-il donc ? Le voile, une chemise de lin que l'on porte par-dessus les vêtements au lieu de la porter sur la peau, certaines cérémonies qui en elles-mêmes ne conduisent pas à la piété et ne recommandent personne au Christ, lui qui ne se soucie que de la pureté de l'âme».

Ce n'est pas seulement un jeune homme amoureux qui parle ainsi dans les *Colloques*, c'est aussi le poissonnier de *L'Ichthyophagie* et même un franciscain :

«Demande à ton parrain et à ta marraine quel engagement tu as pris au baptême, quelle robe tu as reçue. Et tu te plains de ne pas avoir une règle humaine, alors que tu es soumis à la règle de l'Évangile ? Tu désires le patronage d'un homme, alors que tu as Jésus-Christ comme patron ? N'as-tu contracté aucun engagement à ton mariage ? Pense à ce que tu dois à ta femme, à tes enfants, à ta famille, et tu verras que ton fardeau est plus lourd que si tu avais embrassé la règle de saint François».

L'institution monastique, qui n'a cessé de s'écarter de ses premiers modèles édiifiants, ne peut s'appuyer ni sur l'Évangile ni sur saint Paul : tout ce qui a trait à la profession de moine est de droit humain et par conséquent réformable. En rappelant que les vœux de religion n'ajoutent rien aux engagements du baptême, Erasme propose un christianisme universel, valable pour les laïcs et pour les moines :

«Les moines lancent le retrait du monde et l'attachement au Christ. Le chrétien fait tout cela au baptême, et rien ne se fait pieusement dans les monastères que l'on ne puisse faire ailleurs ou même mieux. Qu'ajoute la profession de moine ? On change de préposé, on désigne un lieu, on prescrit un vêtement, la nourriture et certaines choses humaines qui ne sont en elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, de sorte que celui qui les observe n'est pas nécessairement pieux, ni impie celui qui s'en détache. Affirmer cela, ce n'est pas attaquer la «religion», c'est penser que cette religion, tous les chrétiens la professent au baptême».

L'opposition d'Erasme à la prétendue perfection monastique au nom de la doctrine du baptême a fait couler plus d'encre que ses railleries, particulièrement nombreuses dans les *Colloques*, contre la cupidité des moines, leur goinfrerie, leur paillardise, leur ignorance ou leur hypocrisie. Ainsi, les allusions à l'homosexualité qui règne dans certains couvents, «sans compter d'autres pratiques que je tairai ici», dit un personnage, semblent avoir moins indisposé ses censeurs que sa conception de la perfection chrétienne, accessible à tous les baptisés.

C'est qu'Erasme, sans réclamer ouvertement la suppression des ordres monastiques, met sérieusement en cause leur utilité et dénonce allègrement tout ce qui convainc les moines de leur supériorité à commencer par leur habit :

«Celui qui porte une robe grise et une ceinture de chanvre est frère de saint François; comparez les mœurs, il n'y a rien de plus opposé ! Je parle de la plupart, et non de tous. Ce langage peut s'appliquer à tous les ordres et à tous les états. De la dépravation des jugements provient une fausse confiance, et de cette même source naissent des scandales hors de propos. Qu'un franciscain qui, par hasard, aura perdu sa corde, se montre avec une ceinture de cuir; qu'un augustin paraisse avec une ceinture de laine, ou que le moine qui doit être ceint marche sans ceinture, quelle abomination ! comme il est à craindre que les femmes n'avortent à ce spectacle ! Et, pour de semblables bagatelles, quelle rupture de la charité fraternelle ! que de haines violentes ! que de médisances empoisonnées ! Le Seigneur crie contre cela dans l'Évangile, et l'apôtre saint Paul en parle avec non moins de force; les théologiens et les prédicateurs devraient tonner là contre. [...] Essayez-vous d'ébranler cette fausse doctrine, on crie à la sédition; comme si c'était agir en séditieux que de vouloir détruire par de meilleurs remèdes un état maladif qu'un médecin ignorant a longtemps entretenu et presque tourné en tempérament»¹⁸.

C'est le boucher et le poissonnier qui parlent ainsi, dans les *Colloques*, mais un des franciscains mis en scène par Erasme n'est pas moins virulent dans sa réplique à un aubergiste qui semble croire aux vertus curatives du froc monachal : «Ceux qui font croire à ces choses sont des suborneurs ou des fous; ceux qui les croient des superstitieux.

Dieu ne distingue pas moins le vaurien sous le capuchon de saint François que sous la capote du soldat». *Cuculla non facit monachum*, la formule figure dans les *Colloques*, où Erasme se moque effrontément des déviations de la dévotion que le peuple voue à l'habit religieux, une dévotion exagérée qui pousse les malades et les mourants à revêtir l'habit franciscain dans l'espoir d'une guérison. — «Crois donc si tu veux revivre», lance un de ses personnages. Obsédés par la défense de leur habit, les censeurs laisseront passer cette réplique, où ils auraient pu trouver pourtant une résonance luthérienne, celle-là même de la justification par la foi !...

Erasme croyait-il que l'extirpation du monachisme était nécessaire à la vie du christianisme, comme l'en accuse Emile Telle dans un ouvrage qui fit grand bruit, en 1954, à cause de son parti pris anti-érasmien ¹⁹ ? L'humaniste n'est jamais allé jusque-là: ce sont les cardinaux romains qui, en 1537, expliqueront au pape Paul III que la réforme de l'Eglise passe par la suppression des ordres monastiques... et l'interdiction des *Colloques* d'Erasme ! C'est que, dirait Emile Telle, — d'ailleurs, ne le dit-il pas ? — Erasme avait fini par faire admettre à un nombre considérable de chrétiens, et parmi les plus influents, que l'on pouvait demeurer «catholique» et même redevenir «vrai» chrétien en abolissant le monachisme ²⁰.

C'est trahir la vérité que d'écrire que le protestantisme d'Erasme est en essence l'antimonachisme et quelquefois l'antichristianisme ²¹. Il serait plus juste de dire qu'Erasme en vient à souhaiter la disparition d'une institution incapable de réaliser ses prétentions spirituelles. L'Erasme de Telle est l'Erasme de ses adversaires, pas l'auteur du colloque des *Franciscains* ou de celui du soldat et du chartreux, dialogues qui tendent à prouver qu'il y a des monastères — pas beaucoup certes — où l'exercice de la vraie piété est possible, qu'il y a de bons moines et même des moines heureux. Emile Telle ignore superbement le colloque des *Franciscains*, où Erasme met en scène des *Mendiants fortunés*, en raison de leur idéal de pauvreté et de charité. Bouffons de ce monde, si nous sommes vraiment ce dont nous avons fait profession, disent-ils, s'appliquant sincèrement à mourir au monde pour vivre au Christ, ces moines-là ne scandalisent personne par leur conduite et par leurs propos et ils prêchent quelquefois, comme le bon docteur évangélique et le pédagogue dont parle Rabelais, quand il leur arrive de rencontrer des pasteurs muets, comme le curé du village où ils se sont arrêtés : «Il se prétend très instruit, mais tout ce qu'il a appris dans le domaine des lettres sacrées, il l'a appris sous le sceau de la confession, de telle sorte qu'il lui est défendu d'en faire part aux autres».

Dans le conflit permanent existant depuis le XIII^e siècle entre le clergé séculier et les ordres mendiants, Erasme prend souvent la défense du plus faible :

«Vous vous êtes introduits dans un monde encore crédule, lance aux mendiants le curé du colloque *L'Enterrement*. Vous étiez humbles alors, car vous étiez peu nombreux; certains d'entre vous étaient même pieux et instruits. Vous avez d'abord fait votre nid dans les champs et dans les hameaux, puis vous avez émigré vers les villes les plus opulentes, avant de gagner les beaux quartiers de chaque cité. Il y a tant de cam-

pagnes qui ne peuvent nourrir un prêtre : c'est là qu'était votre place. Maintenant, vous n'êtes que dans la maison des riches. Vous lancez les noms des papes, mais vos privilèges n'ont de valeur qu'en l'absence de l'évêque, du curé ou de son vicaire. Aucun d'entre vous ne prêchera dans mon église, aussi longtemps que je serai vivant. Je ne suis pas bachelier, saint Martin ne l'était pas et il portait cependant la mitre. Si je manque de culture, ce n'est pas à vous que j'en demanderai. Est-ce que vous vous imaginez que le monde est encore stupide au point de croire que tous ceux qui portent l'habit de François ou de Dominique ont hérité de leur sainteté ? Est-ce que ce que je fais chez moi vous intéresse ? Ce que vous faites vous dans vos tannières, comment vous traitez les vierges consacrées à Dieu, même le peuple le sait».

Mais s'il condamne volontiers l'ingérence des prêcheurs dans la vie paroissiale, Erasme n'hésite pas à se ranger du côté des moines, lorsque ceux-ci prennent la place de prêtres indignes de leur tâche. Contrairement à Rabelais, Erasme ne restreint pas aux seuls moines les accusations abusives que les Réformateurs allemands et genevois lanceront contre les prêtres et les moines, sans faire de distinction ²². Par ailleurs, si Erasme place les prêtres, les évêques, les cardinaux et les pontifes dans le premier des trois cercles autour du Christ, centre de l'Eglise, centre de la société civile, il ne considère pas l'Eglise comme une hiérarchie strictement formalisée : «Il y en a parmi les moines, précise-t-il, qu'à peine accueille le dernier cercle — et encore parlé-je des moines bons mais faibles. Et il y en a parmi les veufs remariés que le Christ juge digne du premier cercle» ²³.

Les attaques contre la papauté sont absentes des *Colloques*. La Folie avait, il est vrai, exprimé tout haut les sentiments d'Erasme :

«Supposons que les souverains pontifes, en leur qualité de vicaires du Christ, s'avisent de vouloir marcher sur ses traces et d'imiter sa pauvreté, ses épreuves, sa doctrine, sa croix, son mépris de la vie. Supposons simplement qu'ils réfléchissent un instant à ce nom de pape, c'est-à-dire père, qu'on leur donne, et à leur titre de très saint. Ne seraient-ils pas les plus affligés des hommes ? Ne jugeraient-ils pas que ce n'était pas la peine de sacrifier tous leurs biens à acheter cette dignité suprême ? Sans parler du fer, du poison et de la violence qu'il leur faut encore utiliser dans la suite pour la conserver.

Quelle faillite pour eux si jamais, un jour, la sagesse entrait dans leur cœur ! Que dis-je : la sagesse ? Il suffirait d'un seul grain du sel dont parle Jésus-Christ. A tant de richesses, d'honneurs, de puissance, de victoires, de prébendes, de dispenses, de revenus, d'indulgences, de chevaux, de mules, de gardes et de plaisirs de toute espèce, avec quelle désolation, devinez-vous, ils devraient substituer les veilles, les jeûnes, les larmes, la prière, la prédication, l'étude, le repentir et mille autres misères du même goût. Que deviendraient tant de scribes, de copistes, de notaires, d'avocats, de promoteurs, de secrétaires, du muletiers, de palefreniers, de maîtres d'hôtel, de proxénètes..., j'allais prononcer un autre mot, mais je veux ménager vos oreilles. Cette foule qui est à la charge du Saint-Père, pardon, cette foule qui a des charges auprès du Saint-Père, cette foule innombrable se verrait sur le sable. Quelle cruauté ! Quelle abomination !

Mais quelle horreur plus monstrueuse encore de penser que les princes de l'Eglise eux-mêmes, les véritables flambeaux du monde, pourraient être réduits au bâton et à la besace ! Ceux que nous connaissons n'y sont pas exposés. Les travaux de leur charge, ils les remettent à saint Pierre et à saint Paul, qui ont des loisirs. Il gardent pour eux le faste et l'agrément. Grâce à moi, il n'est pas d'hommes au monde qui mènent une existence plus agréable et plus exempte de soucis. N'ont-ils pas lieu de croire le Christ très content d'eux lorsque, revêtus d'ornements qui conviendraient mieux à la scène, ils se décernent, dans la pompe de leurs cérémonies, les noms de Béatitude, de Révérence et de Sainteté, et lorsqu'ils consacrent les évêques à grand renfort de bénédictions et de malédictions ? Faire des miracles, c'est vieux jeu, cela n'est plus de notre époque. Instruire les popula-

tions est fatigant. Interpréter les Evangiles, cela regarde les gens d'école. Prier est oiseux. Verser des larmes, c'est le propre des misérables ou des femmes. Vivre pauvrement expose au mépris. Céder à quelqu'un est une honte indigne d'un homme qui consent tout juste à se laisser baiser les pieds par les plus grands rois . Mourir enfin est en soi chose peu agréable, mais mourir en croix, quelle infamie ! [...]

Ces très saints pères en Jésus-Christ, ces vicaires du Christ ne dépioient jamais si bien la force de leurs bras que s'il s'agit d'atteindre ceux qui, à l'instigation du diable, essaient d'écorner ou de rogner le patrimoine de saint Pierre. «Nous avons tout abandonné pour te suivre», dit cet apôtre, dans l'Evangile. Et pourtant, ils lui attribuent en patrimoine des terres, des villes, des tributs, des douanes, un empire. Dans leur ardent amour du Christ, pour conserver ces richesses, ils s'arment du fer et du feu et répandent à flots le sang chrétien. Ils croient défendre apostoliquement l'Eglise, épouse du Christ, s'ils taillent en pièces ceux qu'ils appellent leurs ennemis. Comme si les ennemis les plus dangereux de l'Eglise n'étaient pas les pontifes impies qui, par leur silence, font oublier le Christ, l'enchaînent par leurs lois vénales, altèrent sa doctrine dans des interprétations abusives et, par leur vie scandaleuse, crucifient le Christ une seconde fois»²⁴.

Si Erasme conteste le principe même d'un pouvoir temporel dévolu au successeur de Pierre, s'il s'interroge sérieusement sur l'origine divine de la primauté du pontife romain et semble hésiter à ranger cette question parmi les articles de foi²⁵, il se soumet au jugement de l'Eglise, l'important à ses yeux étant la manière dont le pape exerce son autorité. Les braves commerçants du colloque sur l'*Ichthyophagie*, dont toute la conversation porte sur le problème de l'autorité législative de l'Eglise et de la valeur des lois ecclésiastiques, tentent vainement d'y voir clair parmi la masse des opinions théologiques qui mettent à la torture tant de chrétiens, mais ils placent tous leurs espoirs en Clément VII, espérant que celui-ci aimera mieux consulter l'intérêt de l'Evangile plutôt que de revendiquer en tout son droit : le chef de l'Eglise ne doit avoir d'autre ambition que la gloire du Christ et le salut de tous les mortels²⁶. On est loin, dans ce colloque, à propos duquel on a pourtant écrit qu'Erasme aboutissait presque à une théorie du libre examen²⁷, des attaques d'un Pierre Viret contre le même pape : «Mais n'a pas été la Chrestienté eslevée en si grand honneur, qu'elle a eu un filz de putain pour son Dieu en terre, car le Pape Clément, qui a esté appelé Dieu en terre, et qui a esté le chef de la chrestienté papale, n'a il pas esté un filz de putain»²⁸.

Dieu en terre. Pour Rabelais, comme le montre bien M.A. Screech, ce titre est un blasphème, puisqu'il fait d'une créature le rival du vrai et unique Dieu. Le pape du *Quart Livre* n'est rien moins que l'Antéchrist et la religion des Papimanes, qui adorent les Décrétales à l'égal de l'Evangile, n'est qu'une parodie de la religion chrétienne. Les Décrétales sont un contre-évangile; en mettant dans la bouche d'Homenaz un éloge satirique de toutes les institutions de la chrétienté qui dérivent de cette source impure, Rabelais déclare non évangéliques les ordres monastiques; les moyens employés pour les maintenir financièrement; le patrimoine de saint Pierre; le pouvoir politique du pape; les universités qui substituent à la Bible les livres des Décrétales, parce que, sans elles, leurs privilèges périraient. Rabelais s'en prend aussi au pouvoir des clefs, que le pape, successeur de saint Pierre, s'arrogé, et qui lui donnerait le droit de lier et de délier, de fermer aux infidèles les portes du Paradis; aux mérites surrogatoires, mis à la disposition de l'Eglise pour appuyer les indulgences; au concept du Purgatoire — et surtout d'un Purgatoire sous le

pouvoir du *Deus in terris*. Si réel que soit l'aspect gallican de la satire d'Homenaz, Rabelais parle autant en théologien qu'en satirique. Il rompt totalement avec la papauté et sa théologie, ce qui ne veut pas dire qu'il cesse d'être chrétien ou qu'il entende quitter le giron de la sainte Eglise catholique. La satire vise les partisans du pape, sans suggérer nettement que celui-ci revendique lui-même la révérence absolue due à un Dieu sur terre. Par ailleurs, Homenaz est raillé en tant que papimane, et non pas en tant qu'ecclésiastique ²⁹.

L'anticléricalisme au XVI^e siècle ? «Un paradoxe permanent et un dévouement salutaire», écrit L.-E. Halkin, à propos de celui d'Érasme; une dénonciation de la caste des prétendus spécialistes de Dieu, de l'introduction de l'esprit mondain et de la politique dans l'Eglise, de la course éhontée des prélats vers les honneurs et vers l'argent, de la décadence de la prédication, de l'abandon de l'idéal missionnaire, d'une conception juridique, militaire et bureaucratique de l'Eglise ³⁰.

Le XVI^e siècle ? «Un siècle qui veut croire» ³¹ ou qui, comme le poissonnier des *Colloques*, ne veut pas douter ³². Un siècle qui aimerait croire que pour être pieux, il n'est ni nécessaire ni suffisant d'être moine, qu'il n'est interdit à personne d'être chrétien, à personne de posséder la foi, à personne même d'être théologien comme le proclame Érasme, moine sécularisé, prêtre et théologien, par la bouche d'un laïc, d'un simple chrétien, dans le *Banquet religieux*, où il réaffirme son souci d'une théologie laïque et vécue ³³. Pas plus que celui de Rabelais, l'anticléricalisme d'Érasme n'est synonyme d'irrégion, ni même hostilité voire indifférence à tout cléricalisme ³⁴, mais réaction contre un cléricalisme étouffant, plaçant la Règle au-dessus de l'Évangile pour constituer une Eglise dans l'Eglise ³⁵.

L'insistance avec laquelle certains historiens catholiques le montent en épingle, les uns pour l'assimiler à de l'antichristianisme, les autres pour en souligner les aspects positifs, témoigne de la permanence d'un conflit toujours latent au sein de l'Eglise, en même temps que de la pertinence d'un jugement de Lucien Febvre : «On retrouve et, de son temps déjà, on retrouvait chez Érasme ce qu'on avait en soi» ³⁶. N'est-ce pas d'abord pour cela qu'Érasme est toujours «parmi nous»?

NOTES

¹ *Dictionnaire de théologie catholique, Tables générales*, Paris, 1951, col. 182.

² *Catholicisme*, t. I, Paris, 1948, col. 633-648.

³ L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e siècle*, Paris, 1957.

- ⁴ L.-E. Halkin, *Erasme parmi nous*, Paris, 1987, p. 397.
- ⁵ M.A. Screech, *L'Évangélisme de Rabelais. Aspects de la satire religieuse au XVI^e siècle*, Genève, 1959, p. 77.
- ⁶ L. Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais*, 2e éd., Paris, 1947, p. 341, pp. 334-335, p. 355.
- ⁷ Rabelais, *Gargantua*, chap. 19.
- ⁸ L.-E. Halkin, *Erasme parmi nous*, p. 123.
- ⁹ Rabelais, *Tiers Livre*, chap. 21.
- ¹⁰ Rabelais, *Tiers Livre*, chap. 19. Cf. V. Develay, *Erasme. Les Colloques*, t. II, Paris, 1875, p. 290.
- ¹¹ Rabelais, *Gargantua*, chap. 45.
- ¹² Rabelais, *Gargantua*, chap. 39.
- ¹³ L.-E. Halkin, *Erasme parmi nous*, pp. 124-125.
- ¹⁴ Rabelais, *Gargantua*, chap. 40.
- ¹⁵ M. Lazard, *Rabelais et la Renaissance*, Paris, P.U.F., 1979, pp. 108-109.
- ¹⁶ Le développement qui suit, avec les extraits des *Colloques*, est tiré de : F. Bierlaire, *Les Colloques d'Erasme : réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Eglise au XVI^e siècle*, Liège-Paris, 1978, pp. 160-170 et pp. 244-254.
- ¹⁷ La formule est de L.-E. Halkin, *Erasme parmi nous*, p. 163.
- ¹⁸ Nous reproduisons la traduction de V. Develay, *Erasme. Les Colloques*, t. II, Paris, 1875, pp. 314-315.
- ¹⁹ E.-V. Telle, *Erasme de Rotterdam et le septième sacrement. Etude d'évangélisme matrimonial au XVI^e siècle et contribution à la biographie intellectuelle d'Erasme*, Genève, 1954, p. 11.
- ²⁰ E.-V. Telle, *op. cit.*, p. 6.
- ²¹ E.-V. Telle, *op. cit.*, p. 11.
- ²² M.A. Screech, *L'Évangélisme de Rabelais*, p. 95.
- ²³ Ph. Denis, *Le Christ étendard. L'Homme-Dieu au temps des Réformes, 1500-1565*, Paris, Ed. du Cerf, 1987, pp. 69-70.
- ²⁴ L.-E. Halkin, *Erasme parmi nous*, pp. 119-121.
- ²⁵ H.J. Mac Sorley, «Erasmus and the Primacy of the Roman Pontiff : Between Conciliarism and Papalism», dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 65, 1974, pp. 37-54.
- ²⁶ F. Bierlaire, *op. cit.*, p. 242 et p. 288. Cf. V. Develay, *op. cit.*, t.II, pp. 253-255 et p. 258.
- ²⁷ J.-B. Pineau, *Erasme. Sa pensée religieuse*, Paris, 1924, p. 234.
- ²⁸ M.A. Screech, *op. cit.*, p. 78.
- ²⁹ M.A. Screech, *op. cit.*, pp. 77-86. Cf. Rabelais, *Quart Livre*, chap. 48 à 53.
- ³⁰ L.-E. Halkin, *op. cit.*, p. 163 et p. 435.

³¹ L. Febvre, *op. cit.*, pp. 490-501.

³² V. Develay, *op. cit.*, t. II, p. 260.

³³ F. Bierlaire, *Erasme et ses Colloques : le livre d'une vie*, Genève, 1977, pp. 57-59.

³⁴ J.-B. Pineau, *op. cit.*, p. 265.

³⁵ L.-E. Halkin, *op. cit.*, p. 164.

³⁶ L. Febvre, *op. cit.*, p. 350.

L'ANTICLÉRICALISME PURITAIN : UN PARADOXE ?

par
Hugh R. BOUDIN

Le puritanisme n'est pas un phénomène isolé dans l'histoire du christianisme¹. En effet, d'autres mouvements en dehors des XVI^e et XVII^e siècles comme les Pauliciens, les Lollards, les Cathares, les Albigeois ainsi que les Jansénistes ont aspiré à une certaine pureté. Cependant aucun mouvement n'a exercé une influence aussi durable d'abord sur la vie de la Grande-Bretagne ensuite sur celle de la Nouvelle-Angleterre que le puritanisme.

Complexité du terme et limites géo-chronologiques

Le terme n'a d'ailleurs pas de définition unitaire. Une erreur qui a prévalu jusqu'à nos jours est de ne voir dans les Puritains que des moroses, des mélancoliques, des insatisfaits, des ascètes à la triste figure guère capables de conversation ou de contacts humains. Cette connotation éculée ne rend pas la complexité du vocable qui relève autant d'un non-conformisme intransigeant voire sectaire que d'un conformisme social plus tardif. On se plaît à parler d'eux comme *des protestants à outrance* menant une existence austère, célébrant un culte sans appareil, désirant retourner à la simplicité du christianisme primitif. Dans sa description la plus ramassée le puritanisme est un mouvement radical de purification de l'Eglise et de la conduite individuelle. Rappelons que tout comme les appellations, Chrétien, Quaker et Méthodiste, le nom «Puritain» à l'origine un terme méprisant, devint pour certains un titre d'honneur.

Dans le temps et l'espace plusieurs groupes peuvent être distingués.

1. Les dissidents de l'Eglise anglicane 1559-1662,
2. Les émigrés de la Nouvelle-Angleterre 1620-1630,
3. Les acteurs de la Révolution puritaine en Angleterre 1642-1660,
4. La Nouvelle-Angleterre théocratique 1650-1690,
5. Le grand Réveil avec Jonathan Edwards 1730-1750².

Nous ne traiterons ici que du premier groupe.

Rupture inconditionnelle avec Rome

En fait, ce que nous voulons avancer c'est que l'anticléricisme puritain s'est manifesté en Angleterre à deux niveaux: tout d'abord contre l'Eglise catholique-romaine et cela en alliance avec l'Eglise anglicane. Puis contre cette dernière quand il fut constaté qu'elle portait toujours en elle «la fange des erreurs romaines». L'aspect bizarre de l'attitude puritaine était que son penchant anticlérical se justifiait et s'alimentait par son désir d'avoir une Eglise plus pure. Il s'agissait de s'opposer à l'Eglise infidèle afin d'en obtenir une meilleure, plus fidèle et plus biblique, c'est-à-dire une sorte d'anticléricisme paradoxal.

Dans la première phase le consensus était patent entre puritanisme et anglicanisme. On peut donc affirmer globalement que :

1. Tous deux voulaient une Eglise qui annonçait la grâce du Christ.
2. Tous deux voulaient une Eglise institutionnalisée.
3. Tous deux voulaient une Eglise liée à l'Etat, selon des relations variables, bien sûr.
4. Tous deux maintenaient l'intercommunion avec les Eglises étrangères.
5. Tous deux rejetaient la suprématie de l'Eglise romaine ³.

De concert avec l'anglicanisme le puritanisme s'opposa à la papauté et aux prêtres, insista sur le salut par la foi et sur la légitimité des opinions individuelles. Se compromettre avec Rome c'était mettre en danger les acquis du protestantisme. La rupture d'avec Rome devait être aussi complète que possible. C'était d'ailleurs une question sur laquelle ni les Anglicans, ni les Puritains ne revinrent. Cependant la congruence avec l'Eglise du Nouveau Testament devait être aussi parfaite que possible. Les Puritains passèrent l'Eglise anglicane au crible de ces conditions bibliques. C'est au sein même de l'Eglise établie où plusieurs d'entre eux avaient assumé des fonctions importantes que le grand nettoyage se poursuivit. A leurs yeux la pureté de l'Eglise véritable revenait à prêcher la parole purement, administrer les sacrements sincèrement et exercer la discipline ecclésiastique, c.-à-d. admonester et corriger les fautes justement.

Le critère utilisé pour établir cette authenticité ecclésiale était l'institution de l'organisme par le Seigneur lui-même. Cette recherche de la netteté des origines les poussait à s'opposer au ritualisme dans les offices, au cléricisme élaboré, aux compromis avec le monde et à la codification de dogmes contraignants. Un grand plan de purification s'ébauchait pour le culte, puis pour l'organisation ecclésiale ensuite pour la doctrine et la morale de l'Eglise. Cela revenait à abandonner systématiquement tous les restes

romains tant dans le cérémonial que dans le gouvernement de l'Eglise. Les Puritains voulaient mener la Réforme jusqu'à sa conclusion logique : obtenir une Eglise entièrement émancipée de la tradition papiste. Ils demeurèrent donc dans l'Eglise existante et se gardèrent bien de l'abolir, mais cherchèrent à la transformer. Pour certains Puritains l'Eglise établie conservait les notes d'une Eglise véritable. Si au début du puritanisme il s'agissait de vivre tous les aspects de l'existence avec piété et de pouvoir se retrouver entre croyants dans une Eglise finalement débarrassée des excroissances païennes et des ornements papistes surajoutés; une phase ultérieure insistera pour abattre l'institution ecclésiastique des Tudor et des Stuart.

Antécédents anticléricaux

Même avant la Réforme du XVI^e siècle l'anticléricisme avait déjà ses lettres de noblesse en Angleterre, quand les Lollards s'étaient opposés à la messe catholique. Ce raidissement de juristes, de marchands et de la petite noblesse trouvait des oreilles attentives au Parlement. Cet anticléricisme conjugait la tendance théologico-bibliste sous-tendue par la traduction anglaise des Ecritures de William Tyndale, martyrisé en 1536 à Vilvorde, à l'opposition laïco-libertaire où l'humanisme jouait également un rôle non négligeable. L'anticléricisme contre Rome fut d'ailleurs renforcé durant le règne de la Reine Marie Tudor (1553-1558) que l'histoire affublera du surnom de «sanglante» à cause de ses persécutions. Pendant son régime de nombreux puritains fortifièrent leurs convictions calvinienne ou zwinglienne comme exilés sur le continent où ils cotoyèrent des réformés tant à Zurich et à Genève qu'à Francfort.

Cependant les réformateurs anglicans étaient partis de l'hypothèse que l'Eglise du pape de Rome malgré sa corruption évidente, n'en demeurait pas moins une église. Comme point de référence les théologiens anglicans se reportaient volontiers à l'Eglise chrétienne des IV^e et V^e siècles lorsque l'institution romaine n'avait pas encore acquis sa tendance à l'hégémonie universelle. Pour les Puritains cette hypothèse était insoutenable; ils refusaient catégoriquement à accorder le moindre caractère ecclésiastique à l'Eglise catholique-romaine, qui n'était tout simplement que «l'Antéchrist de la Bible». Pour revenir à la pureté ecclésiastique originelle, il ne fallait pas se référer aux IV^e et V^e siècles, mais résolument retourner à l'âge apostolique et aux Ecritures. En dernière analyse c'était la volonté de Dieu qui primait et non les œuvres des hommes.

Attaques contre l'Église anglicane

La difficulté majeure à laquelle était confrontée l'aile puritaine était de faire bouger le poids mort de l'Eglise anglicane. Sa réforme avait été accomplie conjointement par volonté royale et par actes parlementaires. En 1534 le roi Henri VIII avait décidé de devenir le chef suprême de l'Eglise anglicane et en 1559 sa fille Elisabeth signifia qu'elle acceptait ce pouvoir, mais en refusait le titre. Elle se contenta d'en être le gouverneur suprême. Quoique ainsi dirigée, l'institution ecclésiastique demeurait encore à bien des

égards dans une situation spirituelle et intellectuelle d'avant la Réforme. Vivant quotidiennement avec le clergé anglican, les Puritains l'estimèrent tout à fait inefficace. Robert Harrison, un des Puritains radicaux, qui lancera plus tard la faction séparatiste, ne ménagea pas ses sarcasmes dans son traité d'ecclésiologie : *A Treatise of the Church and the Kingdom of Heaven (1580)*. Pour lui l'Eglise anglicane était corrompue de diverses manières. En effet, dépourvus d'une vocation sérieuse ses ministres ne pouvaient pas fonctionner comme des envoyés de Dieu. Détenant leur autorité d'un évêque, leur appel au service chrétien était irrégulier. D'ailleurs l'évêque et toute sa suite composée de doyens, chanceliers et autres fonctionnaires n'étaient que des «bâtards du pape». Nombreux étaient les membres du clergé anglican ignares et incapables d'enseigner : de véritables «chiens muets, des guides aveugles»⁴ obligés de réciter des prières imprimées. Ceux qui possédaient le moindre talent d'orateur étaient astreints à obtenir une permission spéciale pour la prédication et demeuraient entravés par un ordre liturgique figé et contraignant. Au lieu de prêcher la Parole uniquement, ils lisaient des homélies; au lieu de nourrir le troupeau de façon diligente, ils n'enseignaient que sporadiquement. L'aversion puritaine pour les homélies toutes faites était compréhensible. N'a-t-on pas eu une *Homélie pour la réparation et l'entretien des sanctuaires*⁵ comme exemple de l'art oratoire anglican ? Au lieu de prêcher à propos et hors de propos, le sermon devenait mensuel; s'il était bimensuel cela devenait une activité surérogatoire. Harrison ne voyait en eux que «des destructeurs et des meurtriers de l'âme». Le culte anglican semblait aux Puritains hautement impersonnel, manquant de spontanéité et de facture très artificielle. Ils aspiraient à être interpellés par le sermon, édifiés par la Parole et captivés par la prière.

Situation inquiétante de l'Église anglicane

La situation sociale du bas clergé n'était guère enviable. Réduits à la portion congrue ils vivaient chichement permettant ainsi l'entretien d'une hiérarchie dispendieuse. Des pasteurs compétents étaient inutilisés et des paroisses demeuraient par conséquent longtemps vacantes.

La véritable réformation ne pouvait signifier que la suspension de ces ministres ignorants et incapables et leur remplacement par des serviteurs aptes à édifier les croyants. L'importance accordée à la prédication était basée sur le fait qu'elle avait dans tous les pays assuré en grande partie la diffusion des idées de la Réforme et partant son succès. Passant du prêche aux sacrements, les Puritains dans leur zèle de purification exprimaient leurs objections au sujet des sacrements, considérés comme papistes et fort éloignés du christianisme primitif. A part la critique des détails ils s'opposaient aux communions et aux baptêmes privés. Leur utilisation isolée quasi clandestine contrevenait complètement au sens même de la communauté rassemblée ou au repas communautaire. Un abus encore plus répréhensible était la facilité avec laquelle quelqu'un pouvait accéder à la Cène ou être forcé par la loi d'y participer. Les chrétiens primitifs ne rompaient le pain que par acte de conscience. Les gens indignes ne devaient pas y avoir part.

La cène distribuée par le clergé anglican devenait spectacle, ce qui aux yeux des Puritains équivalait à une idolâtrie. Le sérieux et la spiritualité désirés se muaient en formalisme, la chaleureuse communion attendue se transformait en un service froidement mécanique.

La troisième critique touchait la discipline ecclésiastique. L'ensemble du gouvernement de l'Eglise devait reposer dans les mains des ministres, seniors et diacres, c.-à-d. les pasteurs, anciens et diacres. La hiérarchie existante appelait un renouveau. L'exercice de la discipline ne pouvait plus être confié à un seul homme : l'évêque monarchique travaillant par le truchement d'archidiacres, procureurs et autres serviteurs ecclésiastiques. Une triste confusion s'établissait entre les juridictions ecclésiastique et civile, tant pour la procédure que pour les condamnations. L'usage de l'excommunication devait être plus rare et plus solennelle.

Attitudes anticléricale et antiroyale

Les visées religieuses puritaines ne concordaient guère avec la politique ecclésiastique élisabéthaine. Ainsi les aspects biblique et politique devinrent intimement liés. De plus en plus le puritanisme adoptait simultanément une attitude anticléricale contre l'Eglise anglicane et menait une opposition antiroyaliste contre la monarchie d'Angleterre. L'Eglise selon les Puritains devait se conformer beaucoup mieux aux critères bibliques, bien plus radicalement que ne le voulait la Reine Elisabeth⁶. La souveraine ne désirait pas pratiquer «des fenêtres dans les âmes de ses sujets», mais elle estimait qu'une conformité religieuse faisait partie de l'allégeance politique.

Pour les Puritains l'identité de l'Etat et de l'Eglise était difficilement acceptable de même que l'idée que ces institutions n'étaient que les deux facettes de la même entité. Ils insistaient sur la distinction nette entre Etat et Eglise, cette dernière étant une organisation volontaire de croyants aux buts essentiellement spirituels avec une confession de foi commune et une tête : le Christ. Cette différenciation entre les deux organismes maintenue par les Puritains n'existait pas chez les Anglicans. Ces derniers avaient la tendance à laisser exploiter l'Eglise comme un département de l'administration civile, tandis que les Puritains visaient à utiliser l'Etat comme un instrument religieux. D'une part nous avons affaire à une hiérarchie complémentaire et d'autre part à la permanence d'une tension entre l'Etat et l'Eglise.

L'impact total des remontrances et objections puritaines ne se manifesta pas d'un seul coup. Un lent processus se déroula stimulé par les idées divergentes. Au cours de cette évolution une question de détail mit le feu aux poudres. Par ordre royal les vêtements ecclésiastiques furent déterminés. Les Puritains n'y virent que la «livrée souillée de l'Antéchrist», estimant que le vêtement ecclésiastique ne devait pas distinguer les ministres, mais bien leur conduite et leur conversation. Aucun parti ne céda. Les Puritains se retranchèrent derrière leur conscience, et la Reine derrière ses prérogatives royales.

Comme un certain désordre régnait dans l'Eglise, la Reine enjoignit aux Archevêques de Canterbury et de York de prendre les mesures nécessaires. Il en sortit le *Book of Advertisements* (1566) ⁷ qui, tout en précisant que ces ordonnances n'étaient pas équivalentes à la Parole de Dieu, définissait pourtant les règles fixes pour le culte public. Cette querelle suscita le départ de nombreux ministres, tandis que d'autres restèrent dans le cadre de l'Eglise établie mais en défiant ouvertement les *Advertisements* et l'autorité épiscopale.

C'est toute la structure épiscopale qui focalisa la contestation. La revendication de l'égalité de tous les pasteurs prit la forme d'un slogan : «*Bishops must be unlorded*». D'autant plus que des vellétés de succession apostolique se faisaient jour dans certains cercles épiscopaux. Prétention totalement inacceptable pour les Puritains. Vainement la Reine pensa que les visites épiscopales pouvaient ramener une uniformité dans l'Eglise.

L'Université de Cambridge : bastion puritain anticlérical

La cause puritaine trouva un de ses maîtres à penser le plus robuste en Thomas Cartwright (1535-1603), professeur de théologie à l'Université de Cambridge. Autour de l'*Emmanuel College* fondé en 1584 se constitua une pléiade de coreligionnaires parmi lesquels nous citerons Richard Rogers, John Dod, Arthur Hildersham, William Perkins, Laurence Chaderton, John Preston, Paul Baynes, Richard Sibbes, William Gouge et Samuel Fairclough ⁸. Si l'Université de Cambridge fut au XVI^e siècle un bastion de l'anticléricalisme — comme le fut *mutatis mutandis* l'Université libre de Bruxelles au XIX^e — ce fut ironiquement grâce à une bulle du pape Alexandre VI accordant le privilège de nommer à vie douze prédicateurs sans en référer à l'évêque. Tous les précités et d'autres encore, messagers de l'idéal ecclésial puritain, se consacrèrent après leurs études à l'œuvre de renouveau de l'Eglise nationale. Lorsque Cartwright osa critiquer l'Eglise d'Angleterre comme étant non biblique, il dut évacuer sa chaire. Son étude du Nouveau Testament lui révéla que la structure anglicane n'y trouvant aucune justification, devait être éliminée. Toute l'activité pastorale avait à se concentrer sur la prédication, l'enseignement et le travail caritatif. L'élection démocratique des pasteurs par leurs assemblées était indispensable. L'origine calvinienne de ces idées dans le cadre puritain anglais était tout à fait patente. Il insistait sur le fait que la norme était la volonté divine exprimée dans l'Ecriture, fondement unique du christianisme. Par sa science et son érudition Cartwright devint le théologien le plus anticlérical de l'époque. D'ailleurs expulsé de sa chaire professorale il passa une partie de sa vie à l'étranger comme pasteur à Anvers et à Middelbourg.

Les documents majeurs du puritanisme de cette époque furent l'*Admonition to Parliament* de 1571 et le *Second Admonition to Parliament for the Reformation of Church Discipline* datant de 1572⁹. Ces textes de combat contre l'Eglise anglicane à qui ils adressent une accusation en bonne et due forme étaient dissemblables. De langage fort

agressif, le premier était adressé à l'ensemble des laïques aussi bien qu'au Parlement en une diatribe assez émotionnelle. Le second, plus serein, était un texte systématique qui expose point par point la nouvelle discipline. De portée pratique, il est une expression de la conviction puritaine. Leur popularité inquiéta la hiérarchie. L'impact intellectuel de ces déclarations fut bientôt renforcé par un aspect juridique. Basée sur l'idée simple mais combien réaliste qu'un acte voté par le parlement pouvait être révoqué par la même institution si cette décision se révélait fautive ou inadéquate. Or, la Chambre des Communes affirmait de plus en plus ses sympathies puritaines. Et bientôt, comme une réforme du *Prayer Book* s'imposait, une proposition de loi fut introduite par Walter Strickland en 1571. Une telle initiative n'emporta pas l'approbation de la Reine qui admettait difficilement que le Parlement intervînt dans les affaires de l'Eglise. Elle bloqua des tentatives de réformes de rites et de cérémonies. Les Puritains, comprenant que la voie parlementaire était impraticable, décidèrent de prendre les choses en mains.

Une méthode d'instruction fut lancée, appelée «exercices» ou «prophéties», qui n'étaient en fait que des réunions d'études bibliques dirigées par les pasteurs. Il s'ensuivit un approfondissement de la vie religieuse de la communauté et une amélioration des mœurs individuelles selon l'idéal puritain. Au cours de cette formation scripturaire, les fidèles critiquaient de plus en plus fréquemment la liturgie ou la pensée de l'Eglise de l'époque. L'archevêque Edmund Grindal voulut y mettre de l'ordre en 1576 en édictant des règlements. La Reine ne l'entendit pas de cette oreille, car elle y voyait le dessein caché de poursuivre la Réforme en circumnaviguant la loi et en se passant de son approbation royale. Elle ordonna au prélat de supprimer ses études bibliques populaires. Avec un sens aigu de l'indépendance de sa fonction, Grindal s'y refusa, estimant que la Reine n'était autre que la «voix antichrétienne du pape». L'archevêque fut suspendu pendant cinq ans.

Raidissement anglican

Son successeur, John Whitgift, instrument plus docile de la politique royale, décida de faire de l'Eglise anglicane une institution aussi infaillible et absolutiste que celle de Rome. Il voulut obtenir de son clergé la soumission à trois points.

1. La suprématie ecclésiastique de la Couronne;
2. La conformité du *Book of Common Prayer* et l'ordinal à l'Ecriture;
3. L'harmonie de la Confession de foi des 39 articles avec la Bible.

Suite à leur opposition, plus de deux cents ministres furent suspendus. Utilisant des méthodes calquées sur l'Inquisition romaine, l'archevêque nettoya le corps pastoral des sympathisants puritains. La légalité de cette procédure fut largement contestée et de nombreux paroissiens refusèrent de témoigner contre leur pasteur. La résistance s'organisa et les Puritains doublèrent l'organisation épiscopale par un réseau de «classes», sorte de

synode secret composé de tous les pasteurs d'un district. Elle veillait à une prédication scripturaire, à l'élection des pasteurs par la communauté et une terminologie plus biblique comme ancien et diacre. Cette organisation tout en étant obéissante à la loi pouvait mettre en danger l'*Establishment*, car elle y travaillait depuis l'intérieur.

Jusqu'à l'arrivée de Whitgift au pouvoir une unité de but avait été conservée parmi les puritains. Ils espéraient infléchir l'Eglise anglicane par le jeu parlementaire. Une faction conduite par Robert Browne et Henry Barrow décida de s'en séparer. Radicalement opposés à l'Eglise anglicane dont ils rejetaient l'épiscopat et adversaires des Puritains dont ils refusaient le système représentatif presbytéro-synodal, ces congrégationalistes placèrent l'autorité de la paroisse locale au-dessus de toute Eglise structurée. Harrison et Browne se rejoignaient dans leur opposition à l'épiscopat comme étant contraire à l'enseignement néo-testamentaire. Rappelant trop la dictature papiste, ces princes maintenus dans l'Eglise anglicane n'étaient pas élus par les croyants qui n'avaient d'ailleurs pas le moindre recours contre eux. Fer de lance du puritanisme extrême, ils considéraient l'Eglise sous sa forme la moins rituelle et tout à fait non hiérarchique.

Anticléricalisme à deux niveaux

L'anticléricalisme puritain à l'égard de l'anglicanisme provenait en une large mesure des préoccupations différentes des réformateurs de l'Eglise anglicane. La Réforme d'Edouard VI avait réussi en théologie, tandis que celle d'Henri VIII avait triomphé en politique. Tous deux avaient exclu la suprématie papale du Royaume d'Angleterre. Par leur acceptation des doctrines protestantes, le pouvoir du Saint-Siège avait été définitivement éliminé. Comment s'articulaient ces attaques anticléricales ? Tout d'abord la justification par la foi seule réduisait considérablement le pouvoir de l'Eglise d'accorder le salut ou de prononcer une condamnation décisive. Le rejet de la transsubstantiation lors de la communion déforçait l'aura magique de la sainte messe. La réduction du nombre des sacrements diminuait la puissance sacerdotale et le pouvoir coercitif du clergé. Tels furent — à un premier niveau — les résultats des anticléricalismes anglican et puritain travaillant la main dans la main. Ainsi la théologie protestante mina irrévocablement la domination spirituelle du Saint-Siège. L'anglicanisme était devenu protestant en absorbant la doctrine réformée, tout en gardant certaines attitudes traditionnelles. Et c'est là qu'à un deuxième niveau l'anticléricalisme puritain trouva fort à faire. Même si des questions de détails pouvaient paraître futiles, à la base pourtant résidait une différence essentielle de conceptions. Lorsque les Anglicans pensaient qu'une poignée de dentelles rehausserait le vêtement des officiants et ajouterait un petit quelque chose au prestige du prêtre, les Puritains estimaient que tout ajout à la dignité sacerdotale n'était en réalité qu'une indignité à l'égard de Dieu. Pour ces derniers la créature était dépravée et corrompue et ce n'était certes pas un jabot de plus qui changerait intrinsèquement la nature humaine.

Conclusion

Par leur anticléricalisme, les Puritains défendaient un idéal dont un élément important résidait dans l'affirmation que l'Eglise ne doit jamais devenir un rouage de l'Etat. En propageant l'indépendance de l'Eglise et en luttant pour la nécessité d'un élément démocratique dans le gouvernement de l'Eglise, les Puritains encouragèrent la liberté constitutionnelle. Par ailleurs ils insistaient sur une conduite éthique faite de contrôle de soi et du respect du devoir pour assurer un gouvernement sans corruption.

Chaque fois que l'on avance que l'esprit démocratique doit prévaloir dans l'Etat et que l'esprit laïque doit être prééminent dans l'Eglise, là surgit le puritanisme. Deux sauvegardes de la liberté qu'elle soit politique ou religieuse. En cela subsiste l'actualité du message puritain encore aujourd'hui.

NOTES

¹ Pour l'étude du Puritanisme on consultera avec profit : Michael S. Montgomery, *American Puritan Studies. An Annotated Bibliography of Dissertations. 1882-1981* dans *Bibliographies and Indexes in American History*, no 1, Westport — Londres, 1984, 419 p.

² Ralph Barton Perry, *Puritanism and Democracy*, New York, 1944, p. 66-67.

³ John F.H. New, *Anglicanism and Puritanism. The Bases of their Opposition 1555-1640*, Londres, 1964, p. 31.

⁴ *The Writings of Robert Harrison and Robert Browne. Elisabethan non Conformist Texts*, vol. 2, Londres, 1952, p. 35.

⁵ *The Homily for Repairing and Keeping Clean of Churches*, cfr New, op. cit., p. 41.

⁶ Patrick Collinson, *The Elisabethan Puritan Movement*, Londres, 1971, 528 p.

⁷ *Correspondance of Mathew Parker, D.D.*, éditée par Bruce and Perowne, Londres, 1853, p. 271-279.

⁸ Iain H. Murray, *The Puritan Hope. A Study in Revival and the Interpretation of Prophecy*, Edimbourg, 1975, p. 8-12.

⁹ Pour ces textes consulter : *Puritan Manifestoes : A Study of the Origin of the Puritan Revolt. With a Reprint of the Admonition to the Parliament and Kindred Documents, 1572*, édités par W.H. Free et C.E. Douglas, Londres, 1954.

L'ANTICLÉRICALISME D'URIEL DA COSTA ET DE SPINOZA FACE À L'ORTHODOXIE

par
Henry MECHOULAN

Avant que de dégager les grands traits qui composent l'anticléréalisme d'Uriel da Costa et de Spinoza, il convient de rappeler de façon liminaire que ces deux hommes ont appartenu au même siècle, mais à une génération différente, puisque le premier naît en 1583 et meurt en 1640, tandis que le second voit le jour en 1632 et achève sa brève existence en 1677. Ils ont tous deux les mêmes origines juives ibériques, ils ont tous deux vécu à Amsterdam et néanmoins leur attitude face au religieux et aux *homines religiosi* est très différente. Cette disparité tient d'une part au milieu dans lequel ils ont grandi, aux influences qu'ils ont subies, mais surtout au choix fondamental : l'un est «religieux», pour paradoxal que cela puisse paraître; l'autre est philosophique.

Afin de comprendre leur rejet commun du religieux, leur critique du clergé, sans toutefois les confondre, il faut dire brièvement ce qu'est le crypto-judaïsme ibérique qui explique la spécificité du judaïsme d'Amsterdam. L'expulsion de 1492 détermine l'exil de près de deux cent mille juifs et on pourrait croire qu'ils ont tous quitté la péninsule : il n'est rien, car beaucoup d'entre eux ont décidé de demeurer dans ce qu'ils considéraient comme leur patrie en tentant de pratiquer secrètement le judaïsme au péril de leur vie, tout en affichant un catholicisme de façade, un catholicisme haï, méprisé, ridiculisé. Pour ces résistants de la foi mosaïque, privés de tout enseignement rabbinique mais connaissant par cœur les Dix Commandements, le clergé catholique romain ibérique est d'abord idolâtre puisqu'il transgresse les quatrième et cinquième injonctions divines : «Tu ne feras point d'images taillées, ni de représentation quelconque des choses qui sont en haut dans les cieux, qui sont en bas sur la terre, et qui sont dans les eaux plus bas que la terre. Tu ne te prosterner point devant elles et tu ne les serviras point... »¹. Il est ensuite assassin car il a organisé, après bénédiction papale, un puissant régime policier fondé sur la délation, pour débusquer les pseudo-chrétiens, les dépouiller de leurs biens et organiser, grâce à eux et pour le salut de leurs âmes, les grandes récréations des monarques et du peuple : les autodafés avec leur macabre rituel.

Au fil des ans, l'âme des crypto-juifs se déchire peu à peu, écartelée qu'elle est entre une foi sans enseignement, davantage constituée par des gestes et des traditions que par un savoir religieux, et une religion avec ses rites et ses cérémonies, obligatoirement, journalièrement et ostensiblement pratiquée et tenue pour un outrage idolâtre au monothéisme ancestral. Dans cette souffrance de l'âme s'engouffre peu à peu le libertinisme ambiant du premier XVII^e siècle, un libertinisme que ni les Pyrénées ni le

Saint-Office n'empêchent de passer dans la péninsule ibérique, et qui avive, s'il en est besoin, la haine des crypto-juifs à l'égard du catholicisme, de ses servants, de ses œuvres, de ses pompes, et qui entame également la foi ferme mais menacée des anciens juifs. A la duplicité permanente nécessaire à la sauvegarde de leur existence s'ajoutent l'inquiétude, les doutes, voire le rejet de la vision religieuse d'un Dieu providentiel. Dès 1611, la définition du terme athée dans le célèbre dictionnaire de Covarrubias en dit long sur l'existence de ces hommes qui refusent Dieu et ses Eglises. En 1641, on peut lire une description de l'athéisme, sous forme de condamnation obligée pour son apologie implicite, due à la plume d'un crypto-juif madrilène d'origine portugaise, Antonio López de Vega. Il affirme que nous sommes éminemment rationnels et que l'exercice de la raison nous rend libres et heureux en nous délivrant des mirages passionnels de la haine, de l'envie, du fanatisme mais surtout de la peur distillée par l'enseignement religieux : «Alors même qu'une injuste liberté guide ses sentiments, l'athée ne peut sentir sa perte s'il ne la tient pour telle. Pour lui, la foudre divine qui exprime la colère de Dieu n'est qu'une image, et sa véritable explication se trouve dans les causes naturelles de ce phénomène. L'athée tiendra pour vaines et inconsistantes les menaces de châtement du royaume des ombres et pour poétiques les délices éternelles des Champs Elysées. Rien ne trouble celui qui ne craint pas»².

Cette rébellion de la raison contre le religieux et ceux qui le servent fait du judaïsme de certains crypto-juifs plus un refus du catholicisme qu'une croyance en la foi de Moïse. Certains d'entre eux quittent ce qu'ils nomment la «terre d'idolâtrie» emportant à Amsterdam dans leurs bagages la révolte, les doutes, la dérision, tous sentiments confortés par la connaissance scientifique à laquelle López de Vega fait allusion. Deux exemples éloquents le prouvent. Le premier, celui de Juan de Prado, hétérodoxe exclu de la communauté juive de cette ville, et le second, celui d'Abraham Pereyra, libertin repent, qui deviendra un juge et un censeur orthodoxe redoutable.

Orobio de Castro décrit Juan de Prado, médecin crypto-juif venu d'Espagne, comme un homme imbu d'un savoir profane — logique, physique, métaphysique, médecine — et gonflé d'un orgueil méprisant pour la foi juive. Il la critique et la réfute au nom de la raison satisfaite seulement par l'existence d'un Dieu philosophique étranger à tout providentialisme³.

Le cas d'Abraham Pereyra, lui aussi venu d'Espagne, est intéressant. Ce dirigeant, le plus important de la communauté juive d'Amsterdam, et sans doute l'un des responsables de l'exclusion de Spinoza, relate, pour mieux battre sa coulpe, sa jeunesse irrégulière et anticléricale. Lui aussi s'est moqué intérieurement de la piété, tenant les livres profanes pour supérieurs à toute croyance, à toute dévotion religieuse et regardant même les hommes pieux comme des vagabonds ou des mystificateurs⁴.

Uriel da Costa appartient donc à ce monde d'«âmes en litige», doubles, déchirées et

inquiètes, qui enfantent tant de conduites différentes : refus du catholicisme, du judaïsme, questionnement rationnel de la foi, rejet du religieux ou retour assoiffé à l'orthodoxie. Et pourtant l'inquiétude religieuse va conduire Uriel da Costa à un authentique anticléricalisme développé dans l'unique et pathétique témoignage qu'il nous a laissé : *l'Exemplar humanae vitae* ⁵. A le lire, on perçoit que l'exilé de Porto tient à la fois du héros de Corneille et de celui de Cervantès.

«En matière de religion j'ai enduré dans ma vie des choses incroyables», c'est ainsi que s'exprime Uriel da Costa de façon liminaire. Aucune exagération dans ce constat. Ce jeune homme, né d'un père «vieux chrétien» et d'une mère *conversa* — c'est-à-dire nouvelle chrétienne — fait ses humanités chez les jésuites de Coïmbre mais proclame d'emblée sa vive crainte de la damnation éternelle, ce qui le fait tomber «dans un état inextricable de perplexité, d'inquiétude et de peine...». En effet, il était, selon lui, dans l'impossibilité de confesser ses péchés selon le rite romain pour obtenir une absolution valable et d'accomplir tout ce qu'on lui demandait ⁶. Ainsi, dès le début de sa relation, Uriel met en cause les exigences formidables du catholicisme et de ses prêtres, exigences qu'il ne peut satisfaire, le conduisant à désespérer de son salut ⁷. A la fin de son discours, en forme de testament spirituel, il fustigera cette même confession qui induit les hommes à désespérer de la salvation, à endurer le martyre, à mener spontanément «une vie tout à fait misérable, livrant leur corps de manière lamentable aux macérations, en quête de solitudes et de retraites éloignées de la communauté avec autrui, blessés sans cesse par des tourments intérieurs, pleurant comme s'ils étaient là les maux dont ils craignent la venue. Une fausse religion, invention maligne des hommes, a apporté ces maux et d'autres aux mortels ! et moi, ne fais-je pas partie de ce grand nombre, moi qui ai été tout à fait trompé par de tels imposteurs ? Et sous l'empire du crédit que je leur ai accordé, je me suis retrouvé au fond du gouffre» ⁸. Existerait-il une véritable religion ? C'est pour le savoir qu'au péril de sa vie le jeune da Costa quitte le Portugal où il jouit d'une honorable et confortable situation : celle de trésorier d'une collégiale. Mais «[il] ne pouvait trouver de repos dans la religion chrétienne pontificale, et comme [il] désirait adhérer à une religion, au courant de l'immense rivalité qui oppose chrétiens et juifs, [il] passa en revue les livres de Moïse et des Prophètes où [il] trouva des points qui ne contredisaient pas ou peu la nouvelle alliance» ⁹. Uriel s'élance vers un judaïsme qu'il ne connaît pas encore et le tient, selon le mot de Marcel Bataillon, pour un biblisme. La déception est immédiate, brutale et dramatique. Le judaïsme est une religion difficile, scandée par des pratiques souvent étrangères à l'Ancien Testament mais qui appartiennent à la Loi orale dont la valeur, au regard de l'orthodoxie, est égale à celle de la Loi écrite. Uriel da Costa découvre ces injonctions, ces prières, ces jeûnes, bref, tout un rituel inconnu, et les tient pour autant de trahisons du judaïsme. Alors en héros solitaire, il va briser seul des lances contre ceux qui, à ses yeux, dénaturent les commandements de Dieu: «Quelques jours s'étaient à peine écoulés que je constatai par expérience l'absolu désaccord qui existe entre les coutumes et les dispositions des juifs et d'autre part les ordres prescrits par Moïse... C'est pourquoi, ne pouvant me retenir, je considérai que

j'accomplirais une chose plutôt agréable à Dieu si je défendais sans crainte sa Loi»¹⁰. Et l'on a dit avec ironie : «Comme la foi de da Costa ne coïncidait pas avec celle d'Israël, il préféra convertir Israël : cela lui semblait beaucoup plus facile»¹¹.

Après avoir connu et critiqué le clergé catholique romain, qu'il a même servi d'une certaine manière, Uriel da Costa découvre et dénonce «les sages d'entre les juifs». Signalons que l'organisation religieuse juive n'a rien à voir avec la hiérarchie catholique, car les sages peuvent être des rabbins mais également des hommes versés dans l'étude de la Loi et peuvent accomplir tous les gestes du rabbin, avant tout un savant et en aucun cas un intercesseur auprès de Dieu. La direction communautaire est confiée à un *mahamad*, comité directeur formé de sept personnes, six dirigeants plus un trésorier : ce sont des notables et non des rabbins. Le *mahamad* connaît de toutes les affaires religieuses, civiles et commerciales, et dispose comme sanctions d'abord d'avertissements et enfin du *hérem*¹², c'est-à-dire l'exclusion temporaire ou définitive prononcée à l'égard du déviant ou du coupable, associée ou non à des amendes. Dans cette juridiction, les rabbins jouent un rôle strictement consultatif. Uriel da Costa fera par deux fois les frais du *hérem*. Il n'est pas dans notre propos de relater maintenant les peines qui le frappèrent. En revanche, ce qui nous intéresse, c'est la constitution de son anticléricalisme qui, après s'être attaqué au catholicisme romain, s'en prend au judaïsme. Ces deux attaques sont inséparables de son cheminement intellectuel et des malheurs déterminés par son refus de toute religion révélée, et *a fortiori*, de toute intégration à la communauté juive qu'il critique immédiatement à l'aide d'une terminologie chrétienne parfaitement connue de lui : «Ces sages d'entre les juifs maintiennent encore leurs usages et leur malignité en luttant de toutes leurs forces en faveur de la secte et des institutions des détestables pharisiens, et ce non sans espoir d'un bénéfice personnel»¹³. En matière de bénéfices ecclésiastiques, Uriel est orfèvre au Portugal, mais à Amsterdam il se trompe : le rabbin le plus célèbre de la communauté, Menasseh ben Israël, gagne à l'époque un salaire semblable à celui d'un ouvrier spécialisé et est obligé de se livrer à diverses activités pour subvenir aux besoins de sa famille. Quant à l'utilisation du terme pharisien, elle est, bien entendu, tendancieuse et malveillante puisque, comme l'a remarqué justement Basnage, à Amsterdam les pharisiens ne sont plus une secte que l'on peut opposer à une autre, mais ils représentent tous les juifs, en ce qu'ils vénèrent la Loi orale tout comme la Loi écrite. Dans un premier temps, Uriel attaque donc en sadducéen le pharisaïsme car il réfute l'immortalité de l'âme en montrant que cette croyance est absente de l'Ancien Testament. Ainsi donc c'est le rejet de la Loi orale et de ses défenseurs qui l'occupe d'abord. Mais après avoir nié l'immortalité de l'âme, il affirme que la Loi de Moïse, la Loi de Dieu, est une invention des *homines religiosi* qui ont également forgé à partir de ce texte des «procédés ridicules» destinés «plus à terroriser les enfants et les imbéciles» qu'à permettre aux hommes de vivre dans la sagesse et l'harmonie. Nous sommes ici en présence de l'optimisme anticlérical du siècle des Lumières. Au fur et à mesure que sa lutte contre l'institution religieuse et les croyances qu'elle entretient se poursuit, sa haine du religieux et des religieux se développe. Après avoir subi l'ignominieuse flagellation — cérémonie

nécessaire à la réintégration dans la communauté, conséquence du second *hérem* prononcé contre lui — son ressentiment n'a plus de limites. Cette humiliation a porté atteinte à son honneur, consubstantiel à sa vie d'hidalgo qu'il n'a jamais cessé d'être.

L'anticléricisme d'Uriel n'est pas seulement fait de refus et d'imprécations, il s'ancre dans la croyance en une loi de nature dont l'observance exorcise le malheur engendré par les religions et les prêtres. C'est pourquoi il ne manque pas de faire l'apologie des chrétiens qui se sont soustraits à la prépotence des intercesseurs patentés, des glosateurs des textes sacrés, ceux que Kolakowski nomme les «chrétiens sans Eglise»¹⁴. Mais Uriel va encore plus loin puisqu'il fait l'économie de la sotériologie que n'évacue aucun de ces «chrétiens sans Eglise», même les plus hardis comme les sociniens. Jean-Pierre Osier remarque pertinemment qu'Uriel s'oppose à la tradition théologique juive et chrétienne puisque, pour l'une comme pour l'autre, le respect de la loi naturelle est impuissant à assurer le bonheur de l'homme qui implique la connaissance de Dieu par la révélation. Tous ceux qui dénie la suffisance de la loi naturelle et le bonheur que l'on peut obtenir en vivant selon la raison, tous les doctrinaires, prêtres, rabbins, hommes sages versés dans la Loi sont des imposteurs qui ont inventé «diverses lois qui répugnent à la nature». Ce sont des «animaux malfaisants» qui profitent de la crainte, de l'espérance et de la crédulité présentes en tout homme et qui, «enveloppés dans le manteau trompeur d'une sainteté trompeuse», se jettent «sur les dormeurs insouciant» pour les «étrangler misérablement».

Avant d'achever la relation de sa vie malheureuse, Uriel unit son anticléricisme, son aversion des religions et des religieux à un antijudaïsme perfide destiné à remettre en question la liberté dont jouissent les juifs à Amsterdam, une liberté qui leur a permis de le condamner et de l'exclure. Il affirme en effet que, si Jésus-Christ revenait dans cette ville, les pharisiens le soumettraient, tout comme il le fut lui-même, au fouet, et cela en toute impunité. Il y a là vraiment une abomination intolérable dans une cité libre «qui fait profession de maintenir les hommes en liberté et en paix tout en ne les protégeant pas néanmoins des injustices dues aux pharisiens»¹⁵.

On le voit, l'anticléricisme d'Uriel est le fruit d'inquiétudes théologiques, de déceptions et de règlements de comptes. Il témoigne également, et de façon surprenante, de l'attente d'une religion capable de mettre fin à son tourment. Celui de sa jeunesse portugaise s'est poursuivi et semble n'avoir trouvé de fin que dans la croyance en l'universalité d'une droite raison «norme authentique de la loi naturelle, ... commune à tous les hommes, innée du fait de leur humanité et les unissant d'un amour réciproque ... maîtresse de bonheur, qui distingue le juste de l'injuste, le laid du beau»¹⁶.

L'anticléricisme imprécatoire et la croyance dans la loi naturelle sont les passages obligés pour trouver l'apaisement qu'Uriel n'a cessé de chercher au fil du drame que fut sa vie. Son anticléricisme le conduit donc à une religion qu'il s'est forgée pour

son propre usage.

Avec Spinoza nous sommes loin, très loin des angoisses, des imprécations, des révoltes, mais surtout de la recherche d'une religion qui forment l'anticléricisme d'Uriel. On peut même se demander si anticléricisme il y a dans la pensée du philosophe. Mais avant de répondre à cette question, il importe de dire pourquoi le fossé est si profond entre les deux hommes qui ont en commun, cependant, la détestation des *homines religiosi*, des sectes, des dogmes, des rites, mais aussi de la communauté juive d'Amsterdam.

Spinoza n'est pas né en terre d'idolâtrie, n'a pas été enseigné par des jésuites et n'a nul besoin de partir à la recherche d'un salut incertain. Né sur les bords de l'Amstel dans une famille juive aisée, il eut pour père Michael de Spinoza qui fut *parnas*, c'est-à-dire dirigeant de sa communauté, et qui eut à cœur de lui donner un savoir religieux dispensé par les meilleurs rabbins. A Amsterdam, aucune duplicité n'est imposée aux juifs qui pratiquent librement leur confession. Le crypto-judaïsme vécu par Uriel et bien d'autres, avec ses dangers et ses malheurs, Spinoza ne le connaîtra que par les relations des exilés ou les conversations familiales. La décision de rompre avec ses coreligionnaires, décision mûrement réfléchie et rendue officielle en 1656, montre à l'évidence que le jeune Spinoza n'éprouve aucune inquiétude. Lorsqu'il découvre la philosophie de Descartes, il saisit immédiatement que la joie et la vertu se situent non dans la croyance mais dans la compréhension. Plus tard, lorsqu'il écrira à Blyenbergh, il lui apprendra que l'exercice de son pouvoir naturel de comprendre, qu'il n'a jamais trouvé en défaut, a fait de lui un homme heureux : «... je m'applique à traverser la vie non dans la tristesse et les lamentations, mais dans la tranquillité joyeuse de la gaité... . Je ne cesse de me persuader toujours davantage que tous les événements reflètent la puissance de l'Être souverainement parfait et son vouloir immuable; c'est à cette conviction que je dois ma satisfaction la plus haute et la tranquillité de mon esprit» ¹⁷, une tranquillité fondée sur la raison qui ne part pas en quête du salut de l'âme dans un monde à venir où Dieu distribue récompenses et châtements, mais sur une béatitude qu'un choix philosophique excluant tout rapport au religieux peut nous faire découvrir. Les fameuses premières lignes du *Traité de la réforme de l'entendement* nous le rappellent et dissipent toute équivoque : «Quand l'expérience m'eut appris que tous les événements ordinaires de la vie sont vains et futiles, voyant que tout ce qui était pour moi cause ou objet de crainte ne contenait rien de bon ni rien de mauvais en soi, mais dans la seule mesure où l'âme en était émue, je me décidai en fin de compte à rechercher s'il n'existait pas un bien véritable et qui se pût communiquer, quelque chose enfin dont la découverte et l'acquisition me procureraient pour l'éternité la jouissance d'une joie suprême et incessante» ¹⁸. Cette décision entraîne la rupture avec la synagogue, mais une rupture sans drame puisqu'elle est volontairement choisie par le jeune Spinoza : elle constitue le passage obligé de sa recherche philosophique. C'est lui qui s'exclut de l'univers religieux bien plus que le religieux ne l'exclut, c'est lui qui décide de refuser les accommodements qu'on propose à ce jeune homme de famille honorablement connue et en qui les rabbins avaient mis tant d'espoirs.

Spinoza sait par avance comment se déroulera son exclusion, il n'assistera à aucune cérémonie et quittera sa communauté dont il est, intellectuellement, si loin déjà. Rien de comparable, on l'a vu, avec l'aventure d'Uriel, traquant toute sa vie la véritable religion et quittant sa sinécure portugaise «non pas tant poussé par l'amour de Dieu que par la peur de l'enfer»¹⁹.

Mais est-ce à dire que la religion n'a aucune place dans la réflexion spinoziste ? Certes non, car le philosophe va méditer sur l'essence du religieux pour mieux affirmer d'abord la complète et définitive indépendance de la philosophie à l'égard de la religion : «La philosophie ne se propose que la vérité, et la foi, comme nous l'avons abondamment démontré, que l'obéissance, la piété»²⁰. Contrairement à Uriel da Costa, Spinoza ne songe pas un instant à réformer une quelconque religion, pas plus qu'il ne veut fonder une religion sur la raison comme a tenté de le faire l'exilé de Porto avec sa croyance en une loi naturelle, loi totalement exempte de la démarche du philosophe. Bien plus, la théologie rationnelle constitue le principal adversaire de Spinoza lorsqu'il médite sur le phénomène religieux²¹. C'est au fil de cette analyse qu'apparaît ce qu'on peut désigner comme l'anticléricalisme de Spinoza, déterminé non par des exigences théologiques exorbitantes ou ses démêlés avec les rabbins, mais bien plutôt par la réflexion sur les effets pervers et visibles des trois religions révélées lorsqu'elles sont dégradées par leurs prêtres²². Le propos de Spinoza n'est pas de dresser un catalogue des vices des prêtres et des pontifes comme le font souvent ceux qui sont inspirés par le ressentiment qui irrite davantage qu'il n'éclaire²³. Pour Spinoza, toutes les religions sont bonnes et sont vraies «dès lors qu'elles se résument au culte de la vertu», dès lors qu'elles induisent leurs sectateurs à l'amour du prochain, à la justice et à la charité. Colerus rapporte, dans sa *Vie de Spinoza*, qu'il arriva «que son hôtesse lui demanda un jour si c'était son sentiment qu'elle pût être sauvée dans la religion dont elle faisait profession; à quoi il répondit : «votre religion est bonne, vous n'en devez point chercher d'autre, ni douter que vous n'y fassiez votre salut, pourvu qu'en vous attachant à la piété vous meniez en même temps une vie paisible et tranquille»²⁴. Ce récit trouve sa confirmation dans la lettre célèbre que Spinoza écrit à Albert Burgh. Le philosophe rappelle que l'Eglise musulmane l'emporte sur l'Eglise catholique romaine dans l'art «de duper les foules et de dominer les âmes»²⁵. Mais Spinoza affirme aussi que les «Turcs et les autres nations, s'ils adorent Dieu par le culte de la justice et de la charité envers le prochain», ont en eux l'esprit du Christ et seront sauvés, quelles que puissent être les croyances que, par ignorance, ils ont sur Mahomet et les oracles²⁶. Lambert Velthuysen décrivant à Jacob Osten — un correspondant de Spinoza — le *Traité théologico-politique* affirme que le philosophe a rejeté toute la religion²⁷. Rien de plus faux : Spinoza dresse un réquisitoire implacable contre les méfaits du religieux dus aux *homines religiosi*, corrompus et servant les ambitions des monarques non comme un moraliste mais comme un politique soucieux avant tout de la paix civile. Ce souci de la concorde menacée dans la jeune République des Provinces-Unies par la lutte qui oppose les régents-marchands à la maison d'Orange soutenue par le clergé calviniste est bien à l'origine de ce que l'on peut nommer

l'anticléricisme de Spinoza qui va, nous le verrons, au-delà de toutes les espérances qu'aurait pu concevoir Uriel da Costa.

Spinoza constate que «les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme eux-mêmes en vue d'une fin». Il s'ensuit une vision anthropomorphique de Dieu qui détermine l'existence du culte. Celui-ci est organisé par un clergé qui transforme la crainte et l'espérance des hommes, leur désir de plaire à Dieu pour en recevoir des bénéfices matériels et spirituels, en superstition, c'est-à-dire en organisation de l'ignorance. Dans la préface du *Traité théologico-politique*, Spinoza cite Quinte-Curce : «La superstition est le plus sûr moyen auquel on puisse avoir recours pour gouverner la masse». L'ambition des prêtres n'a plus de bornes et leur conduite contredit de façon scandaleuse les injonctions christiques. La malveillance remplace la charité et la foi se fait connaître «plus à la fureur qu'à la pratique des vertus. Ce que la foule désormais prend pour de la religion, c'est l'élévation injustifiée des fonctions ecclésiastiques tenues pour des dignités et des emplois différents, tenus pour des prébendes. Des honneurs démesurés sont, en même temps, rendus au clergé. Depuis que cet abus a été introduit, une passion sans mesure d'exercer le sacerdoce s'est emparée du cœur des plus méchants et la pure ardeur à propager la religion de Dieu a été remplacée par une avidité, une ambition sordides. Les églises mêmes ont dégénéré en théâtres... La foi ne consiste plus qu'en crédulité, en préjugés»²⁸. S'adressant à Albert Burgh et faisant allusion à l'eucharistie, Spinoza l'apostrophe en ces termes : «Jeune égaré, qui donc a pu vous fasciner au point de vous faire croire que vous avez avalé l'Être suprême et éternel, et que vous le possédez dans vos entrailles?» Et fouaillant le néophyte, il vitupère la papauté avec mordacité et le déniaise ainsi : «Voyez combien d'erreurs sont contenues dans les livres pontificaux et par quel destin, par quelles machinations le pontife romain a conquis, six cents ans après la naissance du Christ, le commandement de l'Eglise»²⁹.

Non contents d'intriguer pour eux-mêmes, de faire craindre et espérer, d'abêtir les peuples, les *homines religiosi* s'entendent avec les princes pour redoubler le joug de la servitude. Cette collusion du théologique et du politique n'offre aux hommes que le sinistre choix entre la paix des cimetières, les séditions permanentes, les divisions meurtrières et les guerres sans fin : «... le grand secret du régime monarchique consiste à tromper les hommes en travestissant du nom de religion la crainte avec laquelle on les bride, de sorte qu'ils combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut...»³⁰.

L'anticléricisme de Spinoza est donc avant tout politique et se garde bien d'attaquer la religion comme institution nécessaire à la vie des hommes en société. Il instruit le procès de la dégénérescence du religieux en superstition, signalant toujours la différence qui existe entre ces deux modalités de la croyance : «la religion repose sur la sagesse, la superstition sur l'ignorance»³¹. Mais comme la religion est affermée par les prêtres, ces fabricants d'hommes abigotis et inquiets, il convient de leur retirer le

fondement de leur pouvoir : le caractère sacré de l'Écriture sur laquelle s'appuient tous les sectaires cérémonialistes et antagonistes qui menacent, comme nous l'avons dit, la concorde et l'unité nationale de la jeune nation qui s'est émancipée par les armes de la tyrannie inquisitoriale de l'Espagne de Philippe II. La véritable originalité de l'anticléricalisme de Spinoza tient à son entreprise de désacralisation de l'Ancien Testament, entreprise qui a pour finalité l'évacuation de tout élément diviseur au sein du religieux et la découverte «d'une foi universelle commune à toute l'humanité, sans dogmes au sujet desquels puisse surgir une discussion entre les hommes de bien»³².

Il n'est pas dans notre propos de dire ici comment Spinoza entreprend une telle tâche, expliquée tout au long du *Traité théologico-politique*, mais rappelons qu'il n'a pu dégager le *credo* minimum en sept points du chapitre XIV qu'en ayant toujours présente à l'esprit la distinction entre les récits miraculeux contenus dans l'Écriture et son enseignement universel³³. Sans énoncer ici les sept points que constitue le *credo* minimum, cette foi universelle, il nous en faut donner avec Spinoza le résumé : «Il existe un Être suprême, aimant la justice et la charité, auquel tous, pour être sauvés, sont dans l'obligation d'obéir, et auquel ils doivent rendre un culte qui consiste en la pratique de la justice et de l'amour du prochain»³⁴. Dans l'adamantine simplicité de cette foi épurée, les prêtres, les glosateurs, les théologiens n'ont plus aucune place. L'homme, dans la solitude de sa conscience, sous le regard de Dieu, pourra enfin se débarrasser de tous les imposteurs, de tous les diviseurs, de tous les comploteurs. En effet, le culte rendu à cet Être Suprême, «à cette religion particulièrement simple et d'une authentique universalité»³⁵, appartiendra de droit aux citoyens de premier rang qui l'organiseront dans des églises dédiées à la religion de la patrie, «des églises grandes et magnifiques; seuls les patriciens, plus précisément les sénateurs, détiendront le droit d'officier aux cérémonies du culte : nous voulons dire auront le droit de baptiser, de célébrer la cérémonie religieuse du mariage et d'imposer les mains. Eux seuls devront être reconnus sans réserve comme prêtres de l'Église, défenseurs et interprètes de la religion nationale»³⁶. Ainsi l'anticléricalisme de Spinoza, sans aucune des imprécations d'Uriel da Costa, expulse définitivement les clercs de l'exercice du culte et le confie désormais aux laïcs dont l'intérêt est à l'évidence la concorde, car elle est la source de toutes les prospérités spirituelles et matérielles. L'anticléricalisme est ici radical, drastique; il signifie la fin du clergé. Peut-être Spinoza avait-il à l'esprit que les patriciens, chez les Romains, exerçaient le sacerdoce et ce souvenir de l'Antiquité classique sera commun à Robespierre qui, méditant sur l'Être Suprême, écrit ces lignes que n'aurait sans doute pas désavouées le philosophe : l'Être Suprême «n'a point créé les rois pour dévorer l'espèce humaine; il n'a point créé les prêtres pour nous atteler comme de vils animaux au char des rois et pour donner au monde l'exemple de la bassesse, de l'orgueil, de la perfidie, de l'avarice, de la débauche et du mensonge; mais il a créé l'univers pour publier sa puissance; il a créé les hommes pour s'aider mutuellement et pour arriver au bonheur par la route de la vertu»³⁷. L'anticléricalisme de Spinoza n'est nullement fanatique puisqu'il laisse aux hommes une liberté de conscience absolue et un libre choix dans l'éventail des confessions, un libre

choix sous la surveillance du politique, sous le contrôle du magistrat qui tolèrera de petites maisons de prière : «Les adeptes des diverses religions seront autorisés à bâtir autant d'églises qu'ils le voudront, mais ces églises seront prévues pour une petite assistance et elles ne seront pas construites trop proches les unes des autres»³⁸.

Eradiction du clergé, tolérance bien tempérée de l'émiettement du sectarisme religieux, c'est bien plus que ne pouvait l'espérer Uriel da Costa, mais il ne faut pas oublier que le Dieu du chapitre XIV du *Traité théologico-politique* présenté à la piété chrétienne n'est pas celui de l'*Ethique*. Spinoza offre donc au politique une religion unifiant les hommes et surtout un moyen de les gouverner excluant la terreur qu'inspire une divinité qui «prend plaisir à l'impuissance et à la peur des hommes et qui tient pour vertu les larmes, les sanglots et la crainte»³⁹. Le philosophe démontre non seulement que la liberté de penser, la piété et la tranquillité générale peuvent coexister mais encore qu'elles conspirent pour assurer le bien de l'Etat. Tout sépare donc l'anticléricisme d'Uriel et celui de Spinoza : les origines comme la finalité. Entre les angoisses et le ressentiment du premier et le cheminement intellectuel du second, rien de commun ou presque. Cette réserve tient au fait que la désacralisation de l'Ancien Testament qui se pratique dans le *Traité théologico-politique* passe étrangement par un antijudaïsme que nous avons déjà rencontré chez da Costa. Karl Oege Meinsma, l'auteur du célèbre ouvrage *Spinoza et son cercle*⁴⁰, qui ne marchand jamais son admiration pour le philosophe, émet quelques réserves sur l'«orthodoxie» de l'anticléricisme du *Traité théologico-politique* mais n'a pas perçu l'importance de l'attitude antijuive. Il écrit que ce livre «vint à son heure, violent comme la foudre, nouvelle manifestation de la *forza vindice della ragione* qui lutte depuis les temps les plus reculés contre l'obscurantisme et le chaos». Toutefois, après l'éloge, un constat : Spinoza avait introduit dans son texte «quelque chose de méphistophélique, de satanique et, entre autre, ce silence voulu mais hypocrite sur le Nouveau Testament, alors que l'Ancien était disséqué avec un calme imperturbable sur l'étal de la critique historique»⁴¹.

Nous affirmons qu'il y a plus qu'une analyse partielle et partielle de l'Ecriture, mais une véritable diffamation froide, réfléchie, organisée. Nous avons ailleurs essayé d'en rendre compte en réfléchissant sur l'habile confusion entretenue par Spinoza entre les termes *juif, hébreu et pharisien*⁴². A cette confusion s'ajoutent des assertions fausses destinées à discréditer le judaïsme comme religion et les juifs comme religieux. Il n'est que de penser au chapitre XVII du *Traité théologico-politique* où Spinoza affirme que la haine des nations étrangères est un devoir sacré qui s'inscrit dans une exigence culturelle quotidienne des juifs⁴³.

Face à la dissidence et à l'anticléricisme d'Uriel da Costa et de Spinoza, les orthodoxies calviniste et juive se mobilisèrent.

Pour ce qui est d'Uriel da Costa on sait qu'il souffrit beaucoup. Isolé, sans

relations avec le monde non-juif — ce qui n'était pas le cas pour Spinoza — ignorant la langue du pays et dépendant de la communauté pour ses affaires, il dut subir non seulement les vexations et les persécutions mais, comme nous l'avons dit, par deux fois la mise au ban, le *hérem*, ainsi qu'une infamante flagellation destinée à le «réconcilier» avec ses coreligionnaires au point qu'il «prit en haine sa propre vie». Et interpellant le lecteur de son *Exemplar*, il demande : «Qui, parmi ceux qui tiennent à vivre dans l'honneur supporteront de vivre dans le déshonneur ? ... Le bonheur ou la mort dans l'honneur, telle est l'alternative convenable pour qui est bien né»⁴⁴. Uriel l'était. Il se suicida. Mais les sanctions, les peines n'épuisèrent pas la réaction de l'orthodoxie qui rassembla ses meilleures ressources contre Uriel durant sa pénible existence. D'abord ce fut le médecin Samuel da Silva qui fit paître en 1623 un *Tratado da immortalidade da alma*⁴⁵ pour dénoncer les délires des ignorants qui affirmaient que l'âme peut mourir avec le corps. Grâce à ce texte qui a pour objet de réfuter la pensée d'Uriel nous en connaissons ses grandes lignes puisque, pour mieux le combattre, le médecin cite de nombreuses pages d'un écrit impie d'Uriel qui ne vit jamais le jour intitulé *Où l'on traite des questions que voici : ce qu'est l'âme, qui l'enfante, si elle est mortelle ou au contraire immortelle*⁴⁶. Le médecin orthodoxe traite Uriel d'épicurien, ce qui signifie, dans le vocabulaire polémique juif «hétérodoxe». Devant cette réfutation, da Costa prépara sa défense en attaquant à nouveau l'immortalité, portant ainsi la hache à la racine même de la crainte et de l'espérance si chère à tous les *homines religiosi*. Selon da Costa, ce second ouvrage à peine paru, «les Anciens et le préposé juif se réunirent et m'accusèrent devant le magistrat public : à les entendre, j'avais écrit un livre où j'affirmais la mortalité de l'âme; non seulement je leur causais du tort mais encore je jetais à bas la religion chrétienne»⁴⁷. L'orthodoxie juive ainsi menacée fit appel au magistrat de la ville pour faire condamner le déviant qui demeura quelques jours en prison et dut payer une lourde amende de 300 florins. Cette punition ne rassura pas les dirigeants de la communauté puisqu'ils demandèrent à Menasseh ben Israël, jeune et talentueux rabbin⁴⁸, de prêter son aide dans le combat contre l'impiété. On peut dire que les premiers ouvrages de Menasseh ben Israël sont autant de réponses à Uriel et de réfutations de ses thèses. La première partie du *Conciliador* paraît en 1632 pour faire pièce à «tous les amis des nouveautés» qui prétendent prouver l'existence de contradictions dans l'Écriture Sainte, ce qui témoignerait du caractère «humain, trop humain» de ce texte. Le *De creatione problemata* voit le jour trois ans plus tard et a pour finalité de rappeler aux juifs la vérité de la création divine, l'inanité de la théorie de l'éternité du monde, théorie chère aux esprits forts de l'époque qui, si elle était adoptée, aurait eu pour conséquences de miner la religion à sa base, de tenir les miracles pour des mensonges et de nier tout ce qu'offre la religion en matière d'espérance et de crainte. Enfin, en 1636, le *De la resurrección de los muertos* est rédigé pour s'opposer *expressis verbis* à la malignité des sadducéens dépravés qui, en ce misérable siècle, tentent de persuader quelques-uns de la mortalité de l'âme. Tous ces livres, et en particulier le *Conciliador*, furent bien accueillis par les orthodoxes juive et chrétienne qui voyaient en Menasseh ben Israël un excellent défenseur du religieux dans son essence : la création divine, la sacralité de l'Écriture et l'immortalité de l'âme.

En ce qui concerne Spinoza, la réaction vint dans un premier temps de la communauté juive par la mise au ban, mais la rédaction de son *hérem*, exceptionnellement détaillée et unique par sa virulence⁴⁹, n'inquiéta guère le philosophe, pas plus qu'il n'aurait été troublé, s'il l'avait lue, par la condamnation codée de Pereyra dans *La Certeza del Camino* parue à Amsterdam en 1666 : «Qu'est-ce que ce monde sinon une terre stérile, un champ plein de ronces et d'épines [*espinas*], un pré [*prado*] vert plein de serpents vénéreux ?»⁵⁰.

L'orthodoxie calviniste réagit plus tard lorsqu'elle comprit l'importance du *Traité théologico-politique* qui parut en 1670, sans nom d'auteur et avec une fausse indication de lieu — Hambourg — toutes précautions qui n'abusaient personne. L'ouvrage réfutait à l'évidence la révélation, sapait les fondements du judaïsme et du christianisme, et appelait les croyants à l'obéissance à des commandements simples qui rendaient tout clergé inutile. Mais la grande liberté qui régnait dans le pays associée au profit que représentaient pour les libraires-imprimeurs la parution d'un tel ouvrage, retardèrent et limitèrent le zèle des pasteurs qui tentèrent de le faire condamner par les Etats de Hollande. Un an après sa mise en circulation le livre avait déjà connu quatre éditions latines et une traduction en langue vernaculaire⁵¹. L'orthodoxie dut attendre l'assassinat de Jean de Witt et la restauration de la monarchie pour obtenir satisfaction en 1674. Le pasteur Jean Brun, dans sa controverse avec Stoupe, assure qu'un très bon théologien de la république combattit l'ouvrage impie qui avait au moins le mérite d'«enseigner l'athéisme ouvertement»⁵² mais qu'il appartenait plutôt aux théologiens de Hambourg d'accomplir cette tâche !

Uriel da Costa comme Spinoza peuvent être justement considérés comme les meilleurs adversaires du clergé et de l'orthodoxie avec tout ce qu'elle comporte de violence étrangère à la croyance : «Un croyant en appelle à tous les hommes pour qu'ils partagent sa foi; un orthodoxe récuse tous les hommes qui ne partagent pas sa foi»⁵³. Mais rappelons toutefois que l'orthodoxie était une des conditions imposées par le magistrat aux juifs s'ils voulaient établir une communauté à Amsterdam. En effet, le rapport de Gro-tius, consulté par la municipalité au tout début du XVII^e siècle, fait état d'une obligation pour chaque juif d'adhérer étroitement à la Loi de Moïse et de professer qu'il croit «en un Dieu créateur et omnipotent ... que Moïse et les prophètes ont révélé la vérité sous inspiration divine et qu'il est une autre vie après la mort dans laquelle les bons recevront leur récompense et les méchants leur châtement»⁵⁴. L'anticléricisme de nos deux combattants compromettait donc sciemment l'existence de ceux qui furent leurs coreligionnaires, et si la lutte pour la liberté est toujours justifiable, on ne peut les tenir quitte pour certains des moyens utilisés car tous deux savaient d'expérience combien les crypto-juifs venus à Amsterdam «victimes de l'Inquisition étaient attachés à leurs croyances et à leurs rites d'un amour que la souffrance avait exalté à l'extrême. Etablis depuis peu sur une terre de quasi-liberté, ils mettaient à accomplir les prescriptions de leur culte autant de zèle et de ferveur reconnaissante qu'on avait déployé de passion et de

rigueur à réprimer chez leurs pères tout semblant de retour à la religion honnie. Quelle amertume pour eux et quel sursaut révolté de conscience à entendre taxer leurs antiques croyances d'erreurs puérides et leurs sacrifices de chimères ! A laisser se répandre impunément des opinions et se répéter des actes qui déconsidéraient ce qui, à leurs yeux, avait la double consécration d'une tradition révérée et de récents et douloureux martyres, ils crurent commettre une faute capitale, détruire par lâcheté la paix et la stabilité de leur communauté maintenant respectée et florissante»⁵⁵. On peut donc légitimement reprocher à Uriel da Costa et à Spinoza d'avoir souvent confondu anticléricalisme et anti-judaïsme, et cela alors même qu'Amsterdam était le seul véritable havre de paix de l'Occident pour des juifs molestés, persécutés, voire exterminés dans le monde entier — rappelons qu'en 1648 deux cent mille juifs furent massacrés par les Cosaques en Pologne. Le Combat d'Uriel, l'entreprise de Spinoza sont autant de conquêtes de la raison sur l'orthodoxie, autant de victoires de l'anticléricalisme, mais ces conquêtes, ces victoires ne peuvent nous satisfaire entièrement puisqu'au fond d'elles-mêmes se cache parfois l'égoïsme, l'injustice, le mensonge. ces fruits empoisonnés du ressentiment. Ce que l'on peut pardonner à Uriel n'est pas excusable chez Spinoza tant il est vrai qu'un philosophe doit vivre comme il pense et penser comme il vit.

NOTES

¹ Exode : 20, 4-5.

² Heraclito y Democrito de nuestro siglo, Madrid, 1641, p. 267 et 268.

³ Voir I.S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris - La Haye, 1959, p. 90, 54 et 52.

⁴ *Espejo de la vanidad del mundo*, Amsterdam, 1671, p. 100. Sur Pereyra et son itinéraire spirituel, voire notre étude *Hispanidad y judaísmo en tiempos de Espinoza*, Edición de La Certeza del Camino de Abraham Pereyra, Salamanque, 1987.

⁵ Ce récit a été publié par le théologien chrétien Philip van Limborch (1633- 1712) à la fin de son ouvrage intitulé *Amica collatio cum erudito judaeo*, Gouda, 1687. Sur Uriel da Costa et l'*Exemplar humanae vitae* voir le remarquable dossier — incluant la traduction française de l'*Exemplar ...* — de Jean-Pierre Osier : *D'Uriel da Costa à Spinoza*, Paris, 1983.

⁶ Osier, *op. cit.*, p. 140.

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, p. 151.

⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ A. B. Duff et P. Kaan, *Une vie humaine*, Paris, 1932, p. 45.

¹² Sur la fonction sociale du *hérem* dans la communauté d'Amsterdam, voir l'excellent article de Yosef Kaplan, «The Social Functions of the *Herem* in the Portuguese Jewish Community of Amsterdam in the Seventeenth Century» dans *Dutch Jewish History*. Proceedings of the Symposium

on the History of the Jews in the Netherlands, Jerusalem, 1984, p. 111-155.

¹³ J.-P. Osier, p. 141.

¹⁴ *Chrétiens sans Eglise. La conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*, trad. Anna Posner, Paris, 1965. Uriel da Costa écrit : «Mais pour les autres cérémonies, rites, prescriptions, sacrifices, dîmes (dol remarquable pour jouir oisivement du travail d'autrui), las ! déplorons que la malignité des hommes nous ait jeté dans tant de labyrinthes ! Il faut décerner de grands éloges à ces chrétiens authentiques qui, reconnaissant le fait, ont banni tout cela pour ne retenir que ce qui touche à un bonheur conforme à l'éthique» (*Exemplar*, in *op. cit.*, p. 150).

¹⁵ *Ibid.*, p. 153.

¹⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁷ *Lettre XXI*, in Benedicti de Spinoza, *Opera*, édition J. van Vloten et J.P.N. Land, La Haye, 1895, t. II, p. 275-276.

¹⁸ *Traité de la réforme de l'entendement*, *ibid.*, t. I, p. 3.

¹⁹ Ces termes sont adressés par Spinoza à un autre néophyte, Albert Burgh, qui est passé du calvinisme au catholicisme romain. Voir *Lettre LXXVI*, *ibid.*, t. II, p. 417.

²⁰ *T.T.P.*, chap. XIV, *ibid.*, t. II, p. 112.

²¹ Voir J. Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, 1967, p. 127 et suiv.

²² J.-P. Osier, *op. cit.*, p. 84.

²³ B. de Spinoza, *Lettre LXXVI*, *éd. cit.*, t. II, p. 417.

²⁴ *La vie de B. de Spinoza*, in *Œuvres complètes*, éd. de la Pléiade, Paris, 1954, p. 1520.

²⁵ *Lettre LXXVI*, in B. de Spinoza, *Opera*, *éd. cit.*, t. II, p. 420. Spinoza affirme que la superstition atteint son plus haut niveau chez les Turcs «où la simple discussion passe pour sacrilège et où tant de préjugés absorbent le jugement que la saine raison ne saurait plus se faire écouter, fût-ce pour suggérer un simple doute» (*T.T.P.*, *ibid.*, t. I, p. 351).

²⁶ *Lettre XLIII*, t. II, p. 350.

²⁷ *Lettre XLII*, *ibid.*, p. 336.

²⁸ *T.T.P.*, t. I, p. 351.

²⁹ *Lettre LXXVI*, t. II, p. 418.

³⁰ *T.T.P.*, t. I, p. 351.

³¹ *Lettre à Oldenburg*, t. II, p. 441.

³² *T.T.P.*, chap. XIV, t. I, p. 110.

³³ Lambert Velthuysen écrivant à Jacob Osten le rappelle en ces termes : «Si les prophètes eux-mêmes n'ont pas été à l'abri de toute erreur quand ils appelaient à leur devoir les gens auprès de qui ils étaient envoyés, il reste que leur sainteté et leur autorité n'en sont pas compromises. Bien qu'en effet leurs discours et leurs arguments ne fussent pas conformes à la vérité mais aux idées préconçues des hommes à qui ils s'adressaient, il reste que les vertus qu'ils prênaient ne sont ni ambiguës ni discutées. C'est qu'en effet le but de leur mission était de promouvoir le culte de la vertu et non d'enseigner quelque vérité» (t. II, p. 338).

³⁴ *T.T.P.*, t. II, p. 110.

³⁵ L'unité de la réflexion spinoziste entre le *Traité théologico-politique* et le *Traité politique* est affirmée au chapitre VII, paragraphe 46 de cet ouvrage, t. I, p. 331-332.

³⁶ *Ibid.*, p. 332.

³⁷ *Œuvres*, Paris, 1840, t. III, p. 656.

³⁸ *T.T.P.*, t. I, p. 332. Comme l'a bien vu Lambert Velthuysen, Spinoza veut former «l'esprit des magistrats et de tout homme à ce principe : c'est au magistrat que revient le droit de régler le culte religieux qui doit être publiquement maintenu dans la république. C'est ensuite un devoir pour le législateur de permettre aux citoyens, en ce qui concerne la religion, de penser et de dire ce que leur dicte leur esprit et leur âme; cette liberté doit aussi s'étendre au culte extérieur dans la mesure où l'exercice des vertus éthiques ou piété peut être sauvegardé (t. II, p. 341).

³⁹ *Ethique*, IV^e partie, scolie de la proposition XLV.

⁴⁰ Voir l'édition française remise à jour, Paris, 1983.

⁴¹ *Ibid.*, p. 375.

⁴² Voir notre article dans *Spinoza nel 350^o anniversario della nascita*, Proceedings of the First Italian International Congress on Spinoza, Naples, 1985, p. 439-460.

⁴³ *T.T.P.* dans *Opera*, *op. cit.*, p. 143-144. Voir également notre article «Quelques remarques sur le chapitre III du *Traité théologico-politique*», dans *Revue internationale de philosophie*, 119-120, fasc. 1-2, 1977, p. 198-216.

⁴⁴ In *D'Uriel da Costa à Spinoza*, *op. cit.*, p. 147.

⁴⁵ *Tratado da immortalidade da alma, composto pelo Doutor Semuel da Silva em que tambem se mostra a ignorancia de certo contrariador de nosso tempo, que entre outros muytos erros deu neste delirio de ter para si e publicar, que a alma do homen acaba juntamente com o corpo*, Amsterdam, 5383 (1623).

⁴⁶ On peut avoir accès à ce texte grâce à l'édition de J.-P. Osier, *op. cit.*, p. 101-138.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 142.

⁴⁸ Sur ce rabbin et son œuvre, voir Cécil Roth, *A Life of Menasseh ben Israel, Rabbi, Printer and Diplomat*, Philadelphie, 1934 et l'introduction de H. Méchoulan et G. Nahon à *Espérance d'Israël*, Paris, 1979.

⁴⁹ Voir notre article «Le héréme à Amsterdam et l'«excommunication» de Spinoza», dans *Cahiers Spinoza III*, éditions Réplique, printemps, 1980, p. 117-134.

⁵⁰ Voir notre édition in *Hispanidad y judaismo en tiempos de Espinoza*, Salamanque, 1987, p. 64, 65 et 130. Sur l'histoire de l'attribution de cette allusion aux deux dériseurs impies attribuée à Daniel Lévi de Barrios par Gebhardt, voir I. S. Révah, *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, *op. cit.*, p. 22-23.

⁵¹ «Enfin ! parce que dès décembre 1671 les délégués au synode de la Hollande méridionale et de la Hollande septentrionale avaient insisté sur ce point auprès des Etats, en profitant de l'occasion pour attirer l'attention sur la *Bibliotheca fratrum polonorum*, le *Léviathan* de Hobbes et la *Philosophia S. Scripturae interpres* de Lodewig Meyer. Mais ce rapport s'était «perdu». Il fallut attendre 1674 pour que la condamnation fût réellement prononcée dans l'édit du 19 juillet. Sur cette

«VARIATIONS SUR UN THÈME» DANS L'HISTORIOGRAPHIE
BELGE DES XIX^e ET XX^e SIÈCLES : L'ANTICLÉRICALISME
DE PATRICE-FRANÇOIS DE NENY (1716-1784)

par
Bruno BERNARD

A mon ami Paul de Zuttere :
Vale et tibi !

«*Le cléricalisme ? Voilà l'ennemi !*»¹. Sans doute n'est-il pas dans la mémoire collective du monde francophone, depuis plus d'un siècle, de référence plus commune et plus immédiate à l'anticléricalisme que cette célèbre apostrophe de Léon Gambetta à la Chambre des Députés, le 4 mai 1877. Si le terme même d'«anticléricalisme» n'existait pas encore à l'époque², les opposants au «cléricalisme» avaient pourtant clairement conscience d'inscrire leur combat dans une tradition séculaire. «Sommes-nous des novateurs» s'exclamait ainsi Gambetta, «quand nous venons dire qu'il est temps de rappeler au respect des lois, et de réintégrer dans la position inférieure et subalterne qu'elles doivent occuper dans notre société les Églises, quelles qu'elles soient ?». Si l'on peut voir dans ces paroles une bonne définition de l'anticléricalisme, il me semble nécessaire cependant, d'aller plus avant, et de distinguer, au-delà de la terminologie même, ce qu'on pourrait appeler deux «attitudes» anticléricales.

On peut en effet, à mon sens, établir une distinction entre, d'une part, l'anticléricalisme *stricto sensu*, celui dont la définition de Gambetta fournit l'axiome de base, et d'autre part, un anticléricalisme que, faute de mieux, je qualifierai d'«offensif»³. Ce dernier s'en prend, non seulement à la place excessive prise par l'Église ou les églises dans la société civile, mais aussi à l'institution ecclésiastique elle-même. Ce n'est donc plus à proprement parler «de l'anticléricalisme» mais plutôt, ce qu'on pourrait qualifier, n'était ce néologisme trop inélégant, d'«antiecclesiastique»! C'est qu'en effet, chaque courant de pensée a ses «ultras». Et malheureusement, dans le cas qui nous occupe, la confusion sémantique entre «opposants au cléricalisme» et «ennemis de l'Église» reste généralement de règle, du moins dans le vocabulaire courant. Peut-être n'est-ce toutefois qu'une simple conséquence de la lexicologie propre au français, langue peu portée à la formation de mots composés. En allemand, langue «agglutinante» par excellence, existent en effet, à la fois, l'adjectif d'origine latine, *antiklerikal* et le plus précis *kirchenfeindlich* que l'on peut traduire par «hostile à l'Église». La langue suédoise, quant à elle, distingue même de l'*antiklerikal*, le *prästfiientlig*, l'ennemi du prêtre ! Encore s'agirait-il de savoir si l'emploi même de ces vocables n'en fait pas également dans ces langues, des synonymes⁴.

Fermons ici cette parenthèse, et tournons-nous vers la définition de ce que j'ai appelé l'anticléréalisme *stricto sensu*. S'il est incorrect de le confondre avec une opposition systématique à l'Église, on ne peut, à fortiori, en faire un synonyme d'«antichristianisme», d'«irréligion» ou même encore d'«athéisme». L'anticléréal *stricto sensu* ne s'oppose qu'à l'intervention de l'Église dans la vie civile. Pour lui, la religion est une affaire distincte des affaires temporelles, elle ne doit en aucun cas servir de prétexte à l'exercice d'un quelconque pouvoir de nature politique. En bref, elle ne concerne que l'Homme, pas le Citoyen ⁵.

Le cléréalisme refuse catégoriquement l'idée même de cette dualité des ordres civil et ecclésiastique, du temporel et du spirituel. La «direction des consciences», qui lui est confiée par Dieu, lui paraît justifier l'intervention de l'Église dans tous les domaines de la vie des hommes.

Géographiquement, on constate que l'anticléréalisme est un phénomène essentiellement lié à la prédominance de l'Église catholique. Sa prétention au magistère moral et spirituel, son prosélytisme, se sont en effet longtemps accompagnés d'un cléréalisme sans complexes. Comment alors, la renaissance, en Europe aux Temps modernes, d'une réflexion qui se voulait purement politique quant à l'avenir de l'Homme et de la vie en société, aurait-elle pu ne pas se heurter à la présence du cléréalisme ? Comment les hommes politiques eux-mêmes, lorsque les intérêts de l'État et ceux de l'Église étaient en concurrence, auraient-ils pu ne pas ressentir, même en tant que croyants, à quel point leurs devoirs envers Dieu, entraient en conflit avec leurs devoirs envers le Prince, l'État, ou même leurs semblables ? C'est ce que le politologue français René Rémond ⁶ exprimait récemment, lorsqu'il postulait l'existence d'un anticléréalisme, *administratif*, indépendant des régimes ou des idéologies, lié disait-il, «à l'exercice du pouvoir, qui entre inéluctablement en conflit avec les prétentions cléricales». Et c'est bien de cela aussi qu'il va s'agir, concernant la question de fond que pose l'anticléréalisme de Patrice-François de Neny.

Mais ce n'est pas là l'objet même de cet exposé, et je réserve à d'autres circonstances ⁷ l'occasion de donner mes conclusions argumentées sur ce problème. Je me contenterai, en fin d'exposé, de présenter les lignes directrices de mes réflexions personnelles en la matière.

Il m'a paru intéressant, à la foi méthodologiquement, mais aussi d'un point de vue plus strictement historiographique, d'aborder dans un premier temps, l'image que se sont successivement fait des opinions religieuses de Patrice-François de Neny, les historiens qui m'ont précédé dans mes travaux. Sujet polémique s'il en est, puisqu'il a suscité des réactions que l'on pourrait qualifier de passionnelles. L'anticléréalisme du Chef-Président du Conseil privé de Marie-Thérèse, puis de Joseph II à Bruxelles, m'a semblé se prêter à une intéressante mise en perspective de la production historique belge depuis le milieu du

XIX^e siècle jusqu'à nos jours. L'existence, dans notre pays, d'institutions universitaires dont les options philosophiques sont, sur ce point, diamétralement opposées, a été un élément déterminant dans l'élaboration de l'histoire nationale au cours de cette période. Nul ne s'étonnera donc, étant donné notre sujet, de voir s'opposer deux conceptions, deux discours, deux approches.

Né à Bruxelles, le 23 décembre 1716⁸, Patrice-François de Neny était le fils d'un catholique irlandais, Patrice Mac Neny⁹, réfugié dans nos régions à la fin du XVII^e siècle, et qui devait devenir par la suite Secrétaire d'État et de Guerre dans le gouvernement des Pays-Bas autrichiens. Licencié en droit à Louvain en 1736, Patrice-François suivait peu après les traces de son père, et entra dans l'administration gouvernementale des Pays-Bas. Parvenu en 1757 à la tête du Conseil privé, il se trouvait en charge des affaires politiques et ecclésiastiques. S'il ne possédait pas le pouvoir de décision, réservé au Souverain, au Ministre plénipotentiaire et au Gouverneur général, son influence n'était cependant pas mince au sein du gouvernement. Déjà Commissaire royal de l'Université de Louvain depuis 1754, il fut également chargé, de 1773 à 1776, de présider le Comité jésuitique, qui supervisa l'application dans nos régions du bref de suppression de l'ordre des Jésuites émané par Clément XIV. C'est encore Neny qui fut chargé de mettre en forme et d'adapter pour les Pays-Bas le texte de la *Toleranz Patent* que l'empereur Joseph II accorda, en octobre 1781, à ses sujets protestants. Une tolérance qui, comme le dit le texte du décret rédigé par Neny, mais non l'original publié à Vienne, «sans examiner la croyance, ne considère dans l'Homme que sa qualité de citoyen»¹⁰. Enfin, Neny participa activement au cours des années 1781-1782, aux délibérations préluant à la suppression des couvents¹¹, laquelle fut finalement résolue par Joseph II en mars 1783, peu avant la retraite du Chef-Président, qui devait s'éteindre le 1^{er} janvier 1784.

Nul doute qu'au vu des principaux jalons de son action en matière de politique ecclésiastique, Neny ne dût apparaître, aux yeux des historiens catholiques du XIX^e siècle, comme le serviteur zélé d'une politique profondément anticléricale, dans tous les sens du terme.

Au premier rang de ces historiens, il convient de citer le successeur de Gachard à la tête des Archives du Royaume, Charles Piot (1812-1899)¹², auteur, en 1873, d'un article¹³ consacré à l'histoire diplomatique de nos régions; il y critiquait vertement Neny, «fonctionnaire toujours prêt à contrarier l'Église». L'année suivante¹⁴, à propos de la suppression des Jésuites, c'est l'attaque en règle : «ennemi personnel des pères», Neny joint à l'admiration de Van Espen, célèbre docteur janséniste, «celle de la nouvelle philosophie française» et voue «un culte fervent au despotisme antireligieux» ! Le ton est ainsi donné, pour plus d'un demi-siècle, à une véritable campagne «anti-Neny» de la part des historiens catholiques.

Ainsi, Edmond Poulet (1839-1882), enseignant à Louvain ¹⁵, qui reprend dans sa célèbre *Histoire politique nationale*, les critiques de Piot à l'égard de Neny, à nouveau qualifié d'«ennemi acharné des pères». Ainsi, l'archéologue et homme politique Arthur Verhaegen (1847-1917) ¹⁶, qui décrit Neny comme «imbu des doctrines despotiques de Van Espen, partisan de la philosophie française, antireligieux au point d'effrayer Kaunitz lui-même ¹⁷, ennemi du clergé, et surtout des Jésuites». Ainsi encore, en 1901, Joseph Laenen (1871-1940) ¹⁸, qui, tout frais émoulu du Grand séminaire de Malines, obtient son doctorat en philosophie et lettres à Louvain, pour un ouvrage où il soutient que Neny nourrissait «une haine implacable contre le clergé».

Du côté laïque, par un mimétisme sans doute inévitable, en raison de la conjoncture de la guerre scolaire, on encense ce même Neny «bouffeur de curés» que les Louvanistes exècrent.

C'est ainsi que, le 1^{er} octobre 1904, Raymond Janssens (1846-1911) ¹⁹, docteur en droit de l'Université libre de Bruxelles, et Procureur général à la Cour de Cassation, choisit comme thème de sa mercuriale de rentrée, Patrice-François de Neny et le Conseil privé. Déjà gratifié depuis 1856, d'un beau buste en marbre, de Wiggers, exposé dans la galerie de la Cour de Cassation ²⁰, le Chef-Président se voit ainsi rendre un second hommage au sein de la magistrature belge. Successivement honoré des titres de «gloire de notre magistrature nationale», héros du «parti philosophique», «novateur déterminé» ou même «ardent défenseur du pouvoir temporel», Neny est enfin loué pour ses efforts en vue de «ramener [l'Église] dans les bornes de ses attributions légales», ainsi que pour son action à Louvain, où il a mis fin à «de nombreux abus».

Bien que finalement modéré, dans le fond et dans la forme, le discours du Procureur Janssens reçut quelques mois plus tard une cinglante réplique, de la part de Pierre Verhaegen ²¹. Dans la très vénérable, très catholique et très bien-pensante *Revue générale belge*, celui-ci estimait le «panégyrique» du Chef-Président «mal informé ou mal inspiré». «Que ce fonctionnaire voltairien» écrivait-il à propos de Neny, «ait préparé les voies à la déchristianisation de la Belgique, et que nos anticléricaux puissent se réclamer de lui comme d'un prédécesseur avisé, il serait facile de l'établir». L'action de Neny à Louvain ne lui inspirait point de meilleurs sentiments : «On sait ... quel fut le rôle de Neny dans la désorganisation du célèbre établissement dont il avait autrefois suivi les leçons. On connaît les tracasseries de tout genre, les vexations tantôt ouvertes, tantôt hypocritement déguisées, que ce personnage multiplia pour contrecarrer l'enseignement de Louvain ... Délégué par le gouvernement autrichien pour réformer l'Université, Neny n'eut d'autre souci que de lui porter des coups mortels». C'était donc «faire injure» à la magistrature que de présenter sous un jour favorable cet «anticléric passionné».

Professeur à l'Université libre de Bruxelles, Paul Bonenfant (1899-1965) ²² répliquait indirectement à Pierre Verhaegen, vingt ans plus tard. Pour lui, la politique de

Neny à Louvain, politique qu'il était loin de juger négative, s'expliquait ainsi : «... bientôt, de ce qu'il découvre et de ce qu'on lui a enseigné, le contraste lui apparaît tel qu'il se prend d'une véritable haine pour ses anciens maîtres, l'Université de Louvain n'est plus pour lui qu'un foyer de théologie pédantesque, son mépris est égal pour les Jésuites, qu'il ridiculise, sous le nom de loyolides».

Collègue de Paul Bonenfant, Suzanne Tassier (1898-1956) ²³ s'exprime en termes pratiquement identiques en 1944 : «De son passage au collège des Jésuites de Saint-Omer, puis à l'Université de Louvain» dit-elle, «Neny a gardé un dégoût profond pour le verbalisme, le pédantisme et la routine. Très vif d'esprit, il s'est instruit par lui-même et s'est pris d'une véritable haine pour ses anciens maîtres» ²⁴. On voit presque déjà ici, un Neny «libre-exaministe» se profiler à l'horizon !

Plus particulier est le cas de l'historienne Ghislaine de Boom (1895-1957) ²⁵. D'abord régente littéraire, elle s'inscrit à l'U.L.B. en 1918, et y accomplit brillamment le cursus des études d'histoire. Sa remarquable thèse, parue en 1932, lui vaut une pérennité méritée dans la mémoire des dix-huitiémistes de ce pays ²⁶. On y trouve toutefois ces passages, étonnants compte tenu de l'école historique dans laquelle on serait en droit de la ranger : «Ainsi, le Chef-Président, imbu des idées philosophiques français, tente de satisfaire à la fois son amour des Lumières et sa haine de l'Église ... son anticléricalisme aigu n'est pas sans nuire à l'intégrité de son caractère ²⁷ et à la sûreté de son jugement. Il partage d'avance avec Cobenzl les dépouilles des Jésuites et est poursuivi d'une véritable obsession antireligieuse, guettant les moindres initiatives du clergé, et le harcelant sans cesse pour le réduire à la merci de l'État» ! La nécrologie de Mme de Boom ²⁸ nous donne toutefois la clé de cette énigme apparente, puisqu'on y lit que l'historienne de l'U.L.B. était «profondément croyante» et qu'elle rédigea même un ouvrage pieusement intitulé *Les femmes dans l'Évangile*.

Au cours de cette première période, qui va grosso modo de la première guerre scolaire aux confins de la seconde guerre mondiale, Neny apparaît donc, que l'on s'en plaigne ou que l'on s'en félicite, comme un ennemi déclaré de l'Église. La distinction entre anticlérical strictement parlant, et anticlérical «offensif», était sans doute difficile à faire d'ailleurs à une époque où la vigueur du débat philosophique faisait, des adversaires, des ennemis.

Toutefois, dès la fin des années 1920, et presque simultanément, deux historiens avaient abordé l'anticléricalisme de Neny de façon plus nuancée.

En 1927, Joseph Lefevre (1893-1977) ²⁹, futur archiviste général du Royaume, dans un article consacré à la suppression des couvents par Joseph II ³⁰, déclarait prudemment que «Les idées du Chef-Président sur l'ensemble des questions religieuses [n'avaient] pas encore été bien mises en lumière». «Une chose est certaine» ajoutait-il, Neny «n'aimait pas l'autorité ecclésiastique, il détestait les Jésuites et s'acharna à leur

destruction avec une impitoyable rigueur ... A ses yeux, les évêques devaient être au service du souverain, les institutions religieuses soumises au contrôle de l'autorité laïque, l'influence de l'Église refoulée hors de tout ce qui n'était pas strictement religieux. Ce serait pourtant une erreur de voir en lui un anticlérical dans le sens moderne du mot. On ne saurait citer aucun cas où il se soit efforcé de porter atteinte au rôle de l'Église sur le terrain de la doctrine ou de la morale, à l'esprit religieux de la population»

Deux plus tard, Simone Montois³¹ soutenait à l'Université libre de Bruxelles la première thèse consacrée au Chef-Président du Conseil privé. Bien que solide, celle-ci ne connut que peu d'audience, sans doute en raison de son caractère relativement sommaire. Toujours est-il qu'elle aussi dépassait le domaine des «clichés» en ce qui concerne les positions religieuses de Patrice-François. «Que Neny fût chrétien» écrit-elle, «la chose est certaine», mais «s'il ne fut pas anti-chrétien, il fut anticlérical ... et militant !» Elle expliquait cet apparent paradoxe de la façon suivante : «Neny fut avant tout, et surtout le serviteur d'une souveraine, d'une impératrice ... Par le fait même, il ne s'appliqua qu'à une seule chose : soumettre au pouvoir civil toutes les manifestations de l'État. Et pour cela, il devait nécessairement rejeter et repousser les envahissements de l'Église en tant qu'organisme». C'était cette fois, poser clairement la frontière entre anticlérical «administratif» et ennemi inconditionnel de l'Église³².

Si l'on ne peut parler d'accord total entre le Louvaniste et l'historienne de l'Université de Bruxelles, du moins discerne-t-on chez chacun d'eux, la volonté de ne plus faire de Neny, ni un épouvantail, ni un héros.

Remarquons toutefois, et c'est là un clivage qui portera des fruits, que si Simone Montois ne parle de Neny que comme d'un chrétien, l'insistance de Joseph Lefevre à en faire un fidèle, respectueux en tout des dogmes, tire déjà Neny vers un catholicisme bon teint.

Peut-on véritablement ranger au nombre des historiens le comte Henry Carton de Wiart (1869-1951)³³? Romancier, docteur en droit, celui-ci devint dans l'entre-deux-guerres l'un des leaders du Parti catholique, et fut surtout le pionnier en Belgique de la «démocratie-chrétienne». Curieusement, il devait reporter sur Neny, par une sorte de projection, ses propres idées politiques. C'est ainsi que dans un opuscule publié en 1943³⁴, il écrivait à propos de l'animosité de Neny envers les Jésuites : «Faut-il voir dans cette ardeur, ainsi que des historiens l'ont écrit, un parti-pris d'hostilité antireligieuse? Ce n'est point, je crois, ce sentiment qui l'anime. Il reconnaît toute l'utilité sociale du catholicisme ... il entend toujours conserver à la religion catholique, qui est la sienne, le droit du monopole de la manifestation extérieure et le privilège de la reconnaissance officielle, à condition toutefois, que l'Église renonce à son ultramontanisme et qu'elle se rapproche des vues de l'État, à la façon de l'Église gallicane». Il conclut : «Neny, comme bon nombre de libéraux belges du XIX^e siècle, fut

catholique anticlérical».

On ne peut s'empêcher, en lisant ces lignes au demeurant non dénuées de toute pertinence, de rester songeur quant à la trajectoire parcourue en quelques décennies par l'historiographie catholique : le « fauve » Neny est maintenant à demi apprivoisé.

Dès lors, et pour un temps, c'est l'image du catholique anticlérical qui devient le paradigme de l'historiographie « nennienne ».

En 1950, Joseph Lefevre, pour qui Neny est devenu « le type achevé de l'anticlérical » tout en restant « catholique pratiquant » nous rappelle que l'« on n'a aucun écrit qui puisse mettre en doute son orthodoxie »³⁵.

En 1968, le pasteur Emile Braekman qualifie Neny de « fidèle catholique » et ajoute qu'il « passe pour anticlérical »³⁶.

Il paraît incontestable que tout historien soit à la fois tributaire de son milieu d'origine, de sa formation, du « moment » historique dans lequel il est immergé, et de l'état d'avancement de la recherche à ce même moment. L'évolution des deux derniers paramètres est sans conteste à l'origine d'une troisième période historiographique, en ce qui concerne l'appréciation des opinions religieuses de Neny. Au milieu des années 1970, les recherches menées à bien par M. Jan Roegiers, bibliothécaire en chef de la Katholieke Universiteit te Leuven, concernant la politique ecclésiastique du gouvernement des Pays-Bas autrichiens, et singulièrement le rôle de Neny dans ce domaine, devaient conduire à de nouvelles appréciations sur la portée de l'anticléricalisme du Chef-Président.

Considérant³⁷ que Neny apparaissait comme le moteur principal des réformes ecclésiastiques aux Pays-Bas avant l'avènement de Joseph II en 1780, Jan Roegiers en venait tout naturellement à s'intéresser à la personnalité même du Chef-Président. La découverte, dans les archives du Collège des Jésuites d'Heverlee³⁸, du manuscrit original des *Mémoires sur le droit public ecclésiastique des Pays-Bas*, vaste compilation entreprise par Neny pour son propre usage, fut l'occasion, pour M. Roegiers, de sonder plus avant les « jansenistische achtergronden », le substrat janséniste, de Patrice-François. De même, il approfondit l'étude de la notion d'« Église belge » par laquelle Neny désignait lui-même la forme qu'il désirait donner à l'institution ecclésiastique aux Pays-Bas.

Ce nouvel éclairage permettait à Jan Roegiers d'établir un parallèle, déjà mentionné par Carton de Wiart, entre les conceptions de Neny et le gallicanisme. « Pour Neny » écrivait-il en 1975, « toutes ces réformes formaient un ensemble cohérent et constituaient les éléments d'une politique ecclésiastique consciente, visant à construire une Église nationale, une Église Belgique, à l'instar de l'Église gallicane, et en outre, la possibilité de réaliser un programme de réformes qu'il avait en commun avec le parti catholique réformateur »³⁹.

S'appuyant entre autres sur les travaux de M. Bernard Plongeron⁴⁰, Jan Roegiers allait ensuite développer son argumentation autour du thème des «Lumières catholiques» que l'historien français avait le premier suggéré comme permettant d'exprimer l'idéologie des «catholiques réformateurs», au premier plan desquels il situait le parti janséniste ou «jansénisant»⁴¹. En 1983, Roegiers résumait ainsi son opinion : «Bien que l'on puisse rattacher l'action de Neny à un large courant des Lumières catholiques, on ne peut cependant en conclure qu'il avait trouvé son inspiration dans les Lumières françaises ... L'impact du catholicisme réformateur, une tendance surtout incarnée par le jansénisme, était d'un plus grand poids»⁴².

Entre-temps, l'auteur avait apporté la preuve irréfutable des tendances jansénisantes de Neny, en faisant état d'une correspondance régulière entre celui-ci et les jansénistes français réfugiés à Utrecht⁴³. Il pouvait dès lors en parler comme d'un «membre actif de l'internationale janséniste»⁴⁴.

Mais c'est dans une communication toute récente⁴⁵ que l'historien de la K.U.L. devait proprement aborder le thème de l'anticléricalisme de Neny. Présentant un bilan de ses recherches sur Neny et son «Église belge», il s'exprimait en ces termes au sujet de la sympathie développée envers Neny par les libéraux belges du XIX^e siècle : «Niet zonder enige reden, zagen zij, in hem, een voorloper van hun eigen antiklerikalisme. Het is trouwens bewezen, dat de fundamentele tegenstelling klerikaal-antiklerikaal, die de Belgische politiek zou blijven verdelen, zijn oorsprong vindt in de tegenstelling tussen ultramontanisme en anti-ultramontanisme die in Neny's kerkpolitiek, voor het eerst duidelijk, vorm had gekregen»⁴⁶.

Ainsi, tout en étant assimilé à ce qui avait été présenté comme le vaste courant des *Lumières catholiques*, Neny apparaissait comme un précurseur de l'anti-ultramontanisme belge. Les travaux de M. Roegiers, d'ailleurs réellement novateurs et appuyés sur des documents de première valeur, ont donc ouvert une troisième période dans l'appréciation portée par les historiens sur l'anticléricalisme de Neny.

En 1982⁴⁷, M. Jeroom Vercruyse concluait en ces termes son étude des *Maximes sur la tolérance des sectaires* composées par Neny : «L'œuvre de Neny servira de guide pendant un demi-siècle à une petite intelligentsia catholique et libérale, à une modeste *Aufklärung* chrétienne». Le «vaste courant des Lumières catholiques» était ainsi réduit à une portée mineure, et le terme d'«*Aufklärung chrétienne*» dégageait de la tutelle ecclésiastique ce mouvement d'idées répandu parmi des croyants sans obédience particulière. Tout, ici, est dans la nuance, et l'emploi de l'adjectif n'est jamais innocent.

En 1987, M. Hervé Hasquin, traitant dans un ouvrage de synthèse⁴⁸ des racines du josphisme, décrivait ainsi le Chef-Président : «Neny n'éprouvait que méfiance à l'égard des «philosophes»; leur impiété l'agaçait, le choquait. Ce catholique, partisan d'un retour aux sources de l'Église, a puisé, c'est peu contestable, l'essentiel de son inspiration

dans la littérature janséniste, gallicane et régaliennne, plutôt que dans le nouvel esprit du temps».

Plus récemment encore, Mme Cécile Douxchamps-Lefevre évoquait ainsi les «convictions profondes» du comte de Neny : «S'il fait preuve d'anticléricisme, s'il tient à enrayer la puissance matérielle du clergé, à soustraire l'Eglise des Pays-Bas à l'ingérence du Souverain Pontife et à en faire une institution nationale, soumise au pouvoir politique, si son hostilité vis-à-vis des Jésuites... le pousse à se faire l'âme des mesures de suppression de la Compagnie, il reste un chrétien convaincu...»⁴⁹.

C'est ici le terme actuel, et provisoire, de l'évolution que nous venons de retracer. Nous avons pu découvrir successivement, du point de vue de l'historiographie catholique, un Neny «mangeur de curés», puis «catholique anticléric», enfin «janséniste gallican» en outre pleinement engagé dans le courant des *Lumières catholiques*. Il est vrai qu'au cours de ce siècle d'histoire, du Syllabus à l'œcuménisme et à Vatican II, le parcours doctrinal de l'Eglise catholique est également saisissant !

Du côté de l'historiographie laïque — et tant l'influence de contextes historico-politiques dans lesquels se sont mus successivement les historiens belges, que celle des avancées successives de la recherche, peuvent l'expliquer — il est indubitable que l'on assiste à une évolution, sinon parallèle, du moins synchrone. On passe ainsi de «l'ennemi implacable de l'Eglise» au «chrétien anticléric», enfin au «catholique janséniste et gallican» anticléric certes, mais pas uniquement. Comme le dit encore Hervé Hasquin, «Philosophisme et anticléricisme à des degrés divers selon les individus, ont participé à l'évolution des mentalités qui se produisit partout en Europe. Le réganisme gallicano-jansénisant n'a pu justifier, à lui seul, les changements qui se firent jour dans la seconde moitié du XVIII^e siècle»⁵⁰.

Ainsi, l'anticléricisme n'est plus, si l'on en croit les derniers travaux que nous avons examinés, ce qu'il fut longtemps : un repoussoir pour les catholiques, un étendard pour les laïques. Il est devenu un simple paramètre idéologique et historique, parmi d'autres.

Cela signifie-t-il, pour autant, que les historiens de la fin du vingtième siècle soient parvenus à se débarrasser des à priori idéologiques et philosophiques qui leur ont si longtemps «collé à la peau» ? Il est permis d'en douter. Peut-être, compte tenu de ces précautions oratoires, me sera-t-il permis tout de même d'émettre quelques réserves sur le concept de *Lumières catholiques* dont l'énoncé peut, me semble-t-il, paraître à d'aucuns proprement antinomique. S'il est indubitable, d'une part, que de nombreux membres de l'Eglise catholique ont souscrit aux idéaux des Lumières, ce ne fut, ne l'oublions pas, qu'en rupture avec l'essence même des règles de «l'Eglise universelle». Si, d'autre part le mouvement des Lumières, celui qui fut impulsé par les écrits des philosophes français, n'a pas systématiquement renié Dieu ni même la religion, il s'en faut de beaucoup qu'il se

soit réclamé d'un quelconque catholicisme, réformateur ou non. Il s'est, au contraire, heurté d'abord et surtout, à l'Eglise catholique, qui représentait alors, ce qu'elle n'est peut-être plus, l'expression la mieux établie de l'orthodoxie. Le concept de *Lumières catholiques* me semble donc inadéquat.

Quant à Neny lui-même, il me paraît sage d'en rester à des vocables mieux assurés, et de voir en lui un chrétien, certes *de confession* catholique, et partisan d'un Etat confessionnel, mais d'opinions gallicanes et jansénisantes. Un anticlérical aussi, au sens strict, avec à la fois, de-ci de-là, quelques pointes acerbes envers une Eglise que l'exercice de ses fonctions le conduit régulièrement à affronter malgré quelques solides amitiés dans les milieux ecclésiastiques⁵¹. Adeptes du despotisme éclairé plus que des Lumières, c'est d'abord le service du souverain, et de l'Etat qui le préoccupe.

Mais il serait injuste, après avoir démontré le caractère contingent de toute production historique, d'entretenir l'illusion sur la pérennité de mes propres conclusions. On pourrait en effet leur appliquer avec raison les lucides paroles de l'historien français Paul Veyne⁵² selon lequel l'histoire n'est que «la projection de nos valeurs, et la réponse aux questions que nous voulons bien lui poser».

Mais je voudrais terminer mon exposé sur une note de caractère plus général, plus poétique aussi sans doute. Dans une nouvelle intitulée «Les ruines circulaires»⁵³, l'écrivain argentin Jorge-Luis Borges conte l'histoire d'un magicien réussissant, isolé en pleine jungle auprès des ruines calcinées d'un ancien temple, à «rêver» et à donner ainsi vie à l'un de ses semblables, à un homme. Seul, le feu sait que cet être humain est fantomatique, et, comme tel, le laisse indemne. Un jour, un gigantesque incendie s'empare de la forêt, et le magicien se trouve à son tour cerné par les flammes. «Un instant», nous dit Borges, «il pensa se réfugier dans les eaux, mais il comprit aussitôt que sa mort venait couronner sa vieillesse et l'absoudre de ses travaux. Il marcha sur des lambeaux de feu. Ceux-ci ne mordaient pas sa chair, ils le caressèrent, et l'inondèrent, sans chaleur ni combustion. Alors, avec soulagement, avec humiliation, avec terreur, il comprit que lui aussi était une apparence, qu'un autre était en train de le rêver». N'est-ce pas là le destin de tout écrit historique ?

NOTES

¹ *Journal officiel*, Chambre des députés, 4 mai 1877.

² Selon le dictionnaire *Robert*, le terme «clérical» daterait de 1815; «cléricalisme» de 1863; «anticlérical» de 1866; «anticléricalisme» de 1903 seulement. Selon René Rémond, *Encyclopedia universalis*, 1980, vol. 2, p. 78, article «anticléricalisme», il faut considérer que dès 1848, le terme «clérical» a pris son sens «péjoratif». Le mot «cléricalisme» viendrait de Belgique.

³ On aurait pu utiliser «primaire», «viscéral» ou «agressif», qui, peut-être, sont plus parlants. Mais leur connotation péjorative nous les a fait écarter.

⁴ Selon le professeur H. Plard, «antiklerikal» est fort peu usité en allemand; ce qui corroborerait le fait que dans la plupart des langues, il est de tradition, dans l'usage du moins, de confondre ainticléricisme et haine de l'Eglise.

⁵ Cf. *infra*; ce sont les termes même que Patrice de Neny emploiera en 1781 dans le préambule qu'il fut chargé de rédiger pour la publication du décret des Gouverneurs généraux étendant aux Pays-Bas l'application de l'Edit de tolérance de Joseph II.

⁶ René Rémond, *L'anticléricisme en France. De 1815 à nos jours*, 2^e édition, Bruxelles, 1985, p. 125.

⁷ Je prépare actuellement une thèse de doctorat sur P.F. de Neny, sous la direction du professeur Hasquin.

⁸ Sur Patrice-François de Neny, voir, outre les différentes références signalées dans le cours de cet exposé : Joseph Lefevre, «Patrice-François de Neny», in *Nationaal biografisch woordenboek*, IV, Bruxelles, 1970, col. 625-630; Cécile Douxchamps-Lefevre, «Patrice-François de Neny, l'honnête homme au service du despotisme éclairé», in *Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, LXXXVIII, Actes du colloque «Patrice de Neny (1716-1784) et le gouvernement des Pays-Bas autrichiens», Kortrijk-Heule, UGA, 1987, pp. 33-48. Pour une approche sommaire, en français, voir Georges Bigwood, «Patrice-François de Neny», in *Biographie nationale*, XV, Bruxelles, Académie royale, 1899, col. 588-593.

⁹ Sur le père du Chef-Président, voir Bruno Bernard, «Patrice Mac Neny (1676-1745), Secrétaire d'Etat et de Guerre», in *Etudes sur le XVIII^e siècle*, XII, Bruxelles, U.L.B., 1985, pp. 7-77.

¹⁰ Le texte original, en allemand, et sa version française, remaniée par Neny, ont été publiés in «La tolérance civile», Actes du colloque de Mons, Roland Crahay ed., in *Etudes sur le XVIII^e siècle*, Hors série n° 1, Bruxelles, U.L.B.-Université de Mons, 1982, pp. 22-29.

¹¹ Voir Joseph Lefevre, «Le prélude de la suppression des abbayes par Joseph II, 1781-1782», in *Analecta Praemonstratensia*, III, Tongeren, 1927, pp. 113-124.

¹² Docteur en droit de l'Université de Louvain, Piot fit l'essentiel de sa carrière aux Archives générales du Royaume, où il entra grâce à son ami Antoine Schayes, en 1840. Il succéda à Gachard en 1886. Voir *Biographie nationale*, XXXII, Bruxelles, Académie royale, 1964, col. 571-575 (notice de C. Tihon).

¹³ Charles Piot, «Les relations politiques des Pays-Bas autrichiens avec les puissances étrangères, de 1740 à 1780», in *Annales de la Société d'émulation*, 3^e série, III, Liège, 1873, pp. 183-220.

¹⁴ Charles Piot, *Le règne de Marie-Thérèse dans les Pays-Bas autrichiens*, 2 volumes, Louvain, 1874.

¹⁵ Edmond Pouillet consacra l'essentiel de ses travaux à l'histoire institutionnelle de la Belgique. Voir *Biographie nationale*, XVIII, Bruxelles, Académie royale, 1905, col. 112-114. (notice de V. Brants)

¹⁶ D'abord ingénieur des Ponts et chaussées à Charleroi, Arthur Verhaegen s'établit à Gand et se lança dans l'archéologie. Artiste à ses heures, il commit quelques œuvres historiques, dont un pa-

négyrique à la mémoire du Cardinal de Franckenberg, archevêque de Malines (1728-1804) et également l'ouvrage dont est extraite cette citation : *Les cinquante dernières années de l'ancienne université de Louvain (1740-1797)*, Liège, 1884, p. 54.

¹⁷ Voir Ghislaine de Boom, *Les Ministres plénipotentiaires dans les Pays-Bas autrichiens, particulièrement Cobenzl*, Bruxelles, 1932, qui cite ce passage d'une lettre écrite par Kaunitz à Cobenzl, le 23 décembre 1758 : «Monsieur de Neny, Chef Président, me paraît vouloir absolument signaler son ministère; cela est bien, mais le choix des objets dans lesquels il semble vouloir briller n'est pas fort heureux. Il paraît vouloir essayer ses talents et son savoir contre le clergé». Sans doute les positions de Kaunitz connurent-elles une évolution, car il était réputé, à l'époque de Joseph II, et même sous Marie-Thérèse, pour être violemment anticlérical.

¹⁸ Joseph Laenen était archiviste de l'archevêché de Malines. Voir *Biographie nationale*, XXX, Bruxelles, Académie royale, 1958-59, col. 496-497.

¹⁹ Sur Raymond Janssens, voir *La Belgique judiciaire*, 69^e année, n° 55, Bruxelles, 13 juillet 1911, col. 865-871. Voir également les archives de l'Université libre de Bruxelles (doctorat en droit, 8 août 1868).

²⁰ Voir Henry Carton de Wiart, *Neny et la vie belge au 18^e siècle*, Bruxelles, Office de publicité, 1943, où la photo de ce buste est insérée en début de volume.

²¹ Peut-être s'agit-t-il du baron Pierre Verhaegen (1873-1953), fils d'Arthur Verhaegen (voir note 16) et archéologue également ?

²² Sur Paul Bonenfant, voir *Hommage au professeur Paul Bonenfant*, Bruxelles, 1965, pp. XXIII-XXVIII.

²³ Epouse du professeur Gustave Charlier, Suzanne Tassier, décédée en 1956 ne semble pas s'être vu consacrer de nécrologie complète. Voir *Revue d'histoire ecclésiastique*, LI-4, Louvain, 1956, p. 1067.

²⁴ Suzanne Tassier, *Idées et profils du XVIII^e siècle*, Bruxelles, Office de Publicité, 1944, p. 16.

²⁵ Voir *Archives, bibliothèques et musées de Belgique*, XXVII -2, 1956, pp. 357-360 (notice nécrologique, de M. Mauquoy-Hendrickx et J.L. Dargent).

²⁶ *Op. cit.*, voir *supra*, note 17.

²⁷ G. De Boom fait sans doute ici allusion à l'arrangement conclu entre Neny et Cobenzl en 1767, qui permettrait à chacun d'acquérir d'un certain Verdussen, en échange de la nomination de celui-ci à la place de surintendant de la bibliothèque des Bollandistes, des objets de prix. Cobenzl se réservait «le beau tableau de Van Dyck qui est dans la sodalité», et acceptait «le plus beau Plin de l'univers». Quant à Neny, il recevrait, écrivait-il : «je ne sais quel livre grec, extrêmement rare». Il est à signaler que c'est Verdussen lui-même qui avait proposé ce marché, selon Neny. Voir *Archives générales du Royaume, Secrétairerie d'Etat et de Guerre*, 1080, Correspondance de Cobenzl 29, 30, et 31 mai 1767.

²⁸ *Op. cit.*, voir *supra*, note 25.

²⁹ Sur Joseph Lefevre, voir *Revue belge de philologie et d'histoire*, LV-2, Bruxelles, 1977, pp. 743-744 (notice de R. Wellens).

³⁰ *Op. cit.*, voir *supra*, note 11.

³¹ Simone Montois, *Etude consacrée au Comte de Neny, Chef du Conseil privé (1716-1784)*,

Université libre de Bruxelles, Thèse dactylographiée, 1929.

³² S. Montois, *op. cit.*, pp. 88 et 120-121.

³³ Voir *Annuaire de l'Académie royale de Belgique*, CXXII, Bruxelles, 1956, pp. 215-276. Henri Carton de Wiart siègea à la Chambre pendant plus d'un demi-siècle (1896-1951). Il fut, entre autres, ministre de la Justice (1911-1918 et 1950) et même Premier ministre en 1920-1921.

³⁴ Henry Carton de Wiart, *op.cit.*, p.33.

³⁵ Joseph Lefevre, «Documents relatifs à la juridiction des nonces et des internonces des Pays-Bas pendant le régime autrichien (1706-1794)» *Analecta Vaticano-Belgica*, 2^e série, Nonciature de Flandre, IX, Bruxelles, Institut historique belge de Rome, 1950, p. XL.

³⁶ Emile-M. Braekman, «Le président de Neny et la tolérance», in *Société d'histoire du protestantisme belge*, II, Bruxelles, 1968, pp. 48-60. Voir p. 50.

³⁷ Jan Roegiers, «Joséphisme et Eglise belge», in *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting*, n° 3, Bruxelles, 1975, pp. 213-225. Voir particulièrement p. 216 : «Lorsqu'on examine les choses de plus près on constate que toutes ces réformes portaient d'un seul homme, Patrice-François de Neny».

³⁸ *Mémoire sur le droit public ecclésiastique des Pays-Bas pour le gouvernement de l'Eglise belge*, Heverlee, Bibliotheek van het Filosofisch en theologisch College der Jezuïeten, Handschrift 92 Q.

³⁹ J. Roegiers, *op. cit.*, pp. 216-217.

⁴⁰ J. Roegiers, *op. cit.*, p. 223, note 22. On peut retenir comme marquant de ce point de vue, l'ouvrage de Bernard Plonger, *Théologie et politique au siècle des Lumières*, Genève, 1973.

⁴¹ Le terme de «jansénisant» fait référence ici à ce que l'on a coutume d'appeler le «jansénisme politique» de la deuxième moitié du XVIII^e siècle. Je remercie MM. Weill et Mortier d'avoir attiré mon attention sur ce point.

⁴² Voir *Les Lumières dans les Pays-Bas autrichiens et la Principauté de Liège*, Catalogue de l'exposition du 27 juillet au 20 août 1983, Bibliothèque royale, Bruxelles, 1983, p. 32.

⁴³ Jan Roegiers, «De jansenistische achtergronden van P.F. de Neny's streven naar een «Belgische Kerk», in *Bijdragen en mededelingen betreffende de geschiedenis der Nederlanden*, XCI, La Haye, 1976, pp. 429-454. Voir particulièrement pp. 448 sq.

⁴⁴ Voir *supra*, note 41.

⁴⁵ Jan Roegiers, «Neny en de Belgische Kerk», in *Anciens Pays et Assemblées d'Etats*, LXXXVIII, Actes du colloque «Patrice de Neny (1716-1784) et le gouvernement des Pays-Bas autrichiens», UGA, Kortrijk-Heule, 1987; pp. 171-186. NB : le colloque s'est tenu en décembre 1984, à Bruxelles.

⁴⁶ *Ibid*, p. 286.

⁴⁷ Jeroom Vercruysse, «Les *Maximes sur la tolérance des sectaires* de Neny ou les étapes d'une révolution silencieuse», in *Lias*, IX, Amsterdam, 1982, pp. 233-270. Voir p. 250.

⁴⁸ *La Belgique autrichienne. 1713-1794. Les Pays-Bas méridionaux sous les Habsbourg d'Autriche*, Bruxelles, Crédit Communal, 1987, pp. 201-238. Sur Neny, voir pp. 215-220.

⁴⁹ Cécile Douxchamps-Lefevre, *Lettres de Patrice-François de Neny à Pierre-Benoit Desandrouin, Grand Mayeur de Namur (1769-1783)*, Namur, Presses universitaires, 1988, p. xii.

⁵⁰ Voir *La Belgique autrichienne...*, op. cit., p. 220.

⁵¹ On connaît par exemple l'amitié qui le liait à l'évêque d'Anvers Van Gameren. Voir notamment Jan Roegiers, «Neny en de Belgische Kerk», op. cit., p. 183, note 45.

⁵² Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, 1979, p. 33.

⁵³ Dans le recueil de nouvelles intitulé *Fictions*, Paris, Gallimard, 1983, pp. 53-60.

L'ANTICLÉRICALISME ÉCONOMIQUE AU XVIII^e SIÈCLE À PROPOS DU MONACHISME ET DE LA DÎME.

par
Hervé HASQUIN

I. La Révolution française

Une fièvre anticléricale viscérale, souvent violente : peu de tranches d'histoire auront autant laissé cette impression que la Révolution française. La tourmente révolutionnaire qui secoua la France entre 1789 et 1794 fut en effet marquée aux différentes étapes de son déroulement par des atteintes graves à la puissance et au prestige de l'Eglise et des ecclésiastiques.

La nuit du 4 août 1789 sanctionne l'abolition des droits féodaux et seigneuriaux. La Noblesse, certes, était frappée de plein fouet, mais le Clergé l'était tout autant : combien d'abbayes et d'évêques ne détenaient-ils pas de seigneuries ? Et puis, ne l'oublions pas, la dîme, assimilée aux autres privilèges, n'échappait pas à la bourrasque ¹.

A partir de novembre, l'Assemblée Constituante édicta des mesures de nationalisation de la propriété ecclésiastique. Le 13 février 1790 fut décrétée la suppression du clergé régulier.

En juillet 1790, la Constitution civile du Clergé affirma la volonté des nouvelles autorités politiques de contrôler étroitement l'Eglise de France : prêtres salariés, restructuration de la carte des évêchés : leur nombre est considérablement réduit et leurs limites coïncident désormais avec celles des départements, élection des évêques par les électeurs du département, etc.

Ce fut le début du déferlement de mesures de plus en plus vexatoires et humiliantes pour le clergé ².

Par ailleurs, la laïcisation systématique de l'Etat se poursuivait inexorablement : on confie la tenue des registres d'état civil à des officiers municipaux et on introduit le mariage civil et la possibilité du divorce (20 septembre 1792); la volonté se précise de mettre en place un enseignement primaire et secondaire organisé aux frais des pouvoirs publics (1793-94). Une conclusion s'impose : la Révolution française s'est traduite par l'anéantissement des pouvoirs politiques de l'Eglise et par l'éradication de sa puissance économique. Ce n'était, en fait, que l'aboutissement d'un long processus qui s'était brutalement accéléré dans le courant du XVIII^e siècle.

II. La constitution de la science économique

Tous les grands intellectuels du siècle des Lumières étaient plus ou moins mathématiciens, mais à coup sûr des philosophes doublés d'économistes. Leur pensée va s'ordonner progressivement autour de deux pôles.

1^o La volonté de satisfaire les besoins matériels des individus. Ils croient au progrès et celui-ci est conçu en matière économique comme accroissement de la production et des échanges. Ils sont persuadés du caractère inéluctablement harmonieux de la croissance de la production résultant des échanges entre individus libres.

2^o Ils ne sont pas naïfs au point d'ignorer les obstacles au progrès. Ceux-ci sont de trois ordres; ils peuvent être la conséquence

— d'une mauvaise circulation et distribution sociale des richesses (la répartition de la propriété par exemple)

— d'une main-d'œuvre insuffisante (la démographie est en cause)

— de contraintes trop lourdes pesant sur le travail (la fiscalité est mise en accusation) ³.

Voilà, d'un point de vue économique, autant d'arguments pour s'attaquer à l'Eglise, une propriétaire de biens fonciers considérables, une institution dont tous les membres, sans exception, étaient voués au célibat et qui prélevait la dîme sur la production de la terre et l'élevage. Avec une intensité grandissante à la fin du XVIII^e siècle, le mépris, parfois la haine qui s'adressait à l'ecclésiastique, l'était moins en raison de la religion qu'il représentait qu'en raison du pouvoir économique de l'Eglise à laquelle il appartenait, pouvoir qui apparaissait néfaste à la prospérité de l'Etat et des citoyens. Je n'aborderai même pas ici le duel des deux Puissances, la rivalité politique Etat—Eglise, qui, au fil des siècles, avaient nourri l'antagonisme à l'égard du clergé.

III. Le spectre du «monachisme»

Il n'est aucun auteur français, des *minores* aux plus grands, qui n'ait pas daubé sur le compte des moines.

L'antimonachisme a véritablement fait fureur et Voltaire a certainement été l'un de ses plus illustres porte-parole. Comme l'immense majorité de ses contemporains, il était populationniste. Il pensait donc que le nombre des habitants était un instrument capital de la puissance politique et économique d'un royaume à la condition qu'ils ne soient pas oisifs car le travail enrichissait l'Etat. Aussi, le patriarche de Ferney a-t-il souvent joint ses tirades aux concerts de réquisitoires contre le célibat des religieux et des religieuses

assimilées à des «terres en friche». «Il est bien étrange, écrivait-il en 1751, que dans un royaume qui a des terres incultes et des colonies, on souffre des habitants qui ne peuplent ni ne travaillent»⁴.

On retrouve les mêmes condamnations du célibat ecclésiastique chez Diderot. C'est notamment pour des motifs démographiques qu'il sera l'un des plus chauds propagandistes⁵ du divorce interdit par l'Eglise car, pensait-il, «l'indissolubilité est contraire à l'inconstance si naturelle à l'homme»; or, rien n'est pire que la désunion du couple, «l'enfer commence»; il faut, dans l'intérêt de la procréation, débarrasser la société de contraintes inutiles et néfastes⁶.

Les attaques de Diderot étaient souvent acérées. Son *Discours d'un philosophe à un Roi* (1774) contient l'une de ses diatribes anticléricales les plus virulentes :

«Et si vous daignez m'écouter, je serai de tous les philosophes le plus dangereux pour les prêtres, car le plus dangereux des philosophes est celui qui met sous les yeux du monarque l'état des sommes immenses que ces orgueilleux et inutiles fainéants coûtent à ses Etats ; celui qui lui dit, comme je vous le dis, que vous avez cent cinquante mille hommes à qui, vous et vos sujets, payez à peu près cent cinquante mille écus par jour pour brailler dans un édifice et nous assourdir de leurs cloches»⁷.

Dès la même époque, il n'exclut pas l'appropriation par l'Etat des propriétés ecclésiastiques, par des voies qui ne sont pas nécessairement violentes. L'un des points du programme du «roi Denis» exposé à Catherine II précisait :

«Lorsque les moines me sollicitaient pour être sécularisés, est-ce que j'aurais fait la sottise de les refuser ? Je n'aurais plus de moines et je serais l'héritier de leurs biens à mesure qu'ils décéderaient. Et toutes ces moineseries sont bien riches»⁸.

Dans le même ordre d'idées, le *Discours d'un philosophe à un Roi* est éclairant; il conseille

«en attendant les grands coups, de vous [le souverain] jeter sur la multitude de ces riches bénéfices à mesure qu'ils viendront à vaquer, et de n'y nommer que ceux qui voudront bien les accepter pour le tiers de leur revenu, vous réservant, à vous et aux besoins urgents de votre Etat, les deux autres tiers pour cinq ans, pour dix ans, pour toujours, comme c'est votre usage»⁹.

L'idée de «nationalisation» des biens ecclésiastiques n'était pas neuve. Dans la plupart des pays catholiques, les souverains avaient expulsé les Jésuites bien avant le Bref de dissolution de la Compagnie par le pape (1773) et s'étaient emparés de leur patrimoine. Le marquis de Puysegur avait défendu dès 1767 la thèse selon laquelle le clergé n'était que l'usufruitier de ses biens dont le véritable propriétaire était le Souverain; seul, il avait le droit d'en disposer¹⁰. Un peu plus tard, le chevalier de Cerfvol avait prôné la légitimité de la saisie des biens fonds de l'Eglise, dans l'intérêt, à la fois de la «Nation» et de l'Eglise pour permettre à cette dernière d'en revenir aux anciens préceptes de la religion et d'être délivrée «d'une multitude de soins civils incompatibles avec les travaux

apostoliques»¹¹. A la veille de la Révolution paraissait encore à Genève un écrit anonyme réclamant la sécularisation des biens monastiques afin de porter remède à la mendicité¹².

Il serait faux d'imaginer que le «cas français» était isolé, que seul ce pays dont on sait combien l'incrédulité s'y était répandue, laissait libre cours à autant de hargne anticléricale. Le phénomène était au contraire généralisé. Même la catholique Pologne n'y échappa point : on s'y inquiéta aussi du préjudice causé à l'Etat par la richesse de l'Eglise.

Ainsi Stanislas Leszczyński, éphémère roi de Pologne, et surtout duc de Lorraine et de Bar à partir de 1735, a composé en polonais un ouvrage traduit en français et imprimé en 1749 sous le titre *La Voix libre du citoyen, ou Observations sur le gouvernement de Pologne* (Amsterdam, 1749, 2 vol). Il ne ménageait pas ses critiques à l'égard du Clergé :

«... de quel œil, écrivait-il, regardons-nous leurs palais, plus vastes et plus magnifiques que nos églises, leurs ameublements plus riches, plus somptueux que les ornements de nos sacristies, et que pouvons-nous penser du grand nombre de leurs officiers, et de leurs domestiques, pendant que tant de pauvres, dont le soin leur est commis, languissent sur le fumier, victimes de leur vanité et de leur avarice»;

et il enchaînait :

«plus l'Etat ecclésiastique s'enrichit, plus les richesses des séculiers diminuent»¹³.

Dans un *Mémoire* présenté au Roi et daté de 1764, Auguste Moszynski, mort en 1786, un intellectuel particulièrement cultivé et soucieux de progrès scientifique, se lança aussi dans des critiques acerbes à l'égard du clergé. Envisageant les causes de dépopulation, il classait au premier rang le célibat des moines et des moniales, quatre cent mille personnes au total selon ses estimations. Il était aussi l'un de ceux qui préconisait de lutter contre le trop grand nombre de jours de fêtes; une solution : les reporter toutes au dimanche; on récupérerait ainsi quarante journées de travail¹⁴.

Il ne suffisait pas de critiquer le nombre trop élevé de religieux célibataires et inutiles à l'Etat. Comment réduire leurs effectifs ? Reculer l'âge de prononciation des vœux apparut à nombre d'observateurs comme la mesure la plus judicieuse pour tarir la source de recrutement des ordres religieux; ils étaient convaincus que jeunes gens et jeunes filles se laisseraient moins facilement séduire par la vie monastique et le cloître s'ils pouvaient goûter plus longtemps aux joies de la vie civile. L'un des premiers, Colbert, proposa de repousser à 25 ans l'âge des vœux définitifs¹⁵. La proposition sera fréquemment exprimée par la suite.

Parmi les courants de pensée plus strictement économistes, il faut épingler celui des «agrariens». Avant les Physiocrates, ils insistèrent sur l'importance de l'agriculture et ses rapports avec la croissance démographique. En d'autres termes, réforme agraire et

démographie allaient de pair. Leur chef de file, Ange Goudar (1720-1791), présenta la substance de leurs idées dans *Les intérêts de la France mal entendus* (Amsterdam, 1756). La question du célibat fut aussi l'une de ses obsessions.

«Il réclamait», précise Spengler, «la restriction du nombre des prêtres et des religieux, mais de plus, un impôt sur les couvents et les monastères en partant du principe que ceux qui contribuent à la diminution de la population doivent à l'Etat réparation de ce dommage»¹⁶.

L'importance de Goudar réside aussi dans ses considérations sur les grands domaines ecclésiastiques, souvent mal cultivés, car, expliquait-il, les ordres religieux n'avaient pas à se préoccuper de leur descendance. D'une façon générale, il recommandait de petites exploitations, plus favorables à l'agriculture, et donc à la population. Le morcellement de la grande propriété avait déjà été préconisé par Montesquieu, et surtout par le marquis de Mirabeau dans *L'Ami des hommes* (1756-1758), pour les mêmes raisons démographiques. La défense de la petite et de la moyenne culture trouva d'ailleurs un très large écho auprès de nombreux fonctionnaires des Pays-Bas autrichiens et l'opinion publique y fut très favorable dans la seconde moitié du XVIII^e siècle¹⁷.

Dans les territoires qui forment l'actuelle Belgique, l'antimonachisme fut également fort en vogue.

Nicolas Bacon, conseiller député aux affaires du commerce, protégé du ministre plénipotentiaire autrichien à Bruxelles, le comte de Cobenzl, développa en 1765 à l'intention du gouvernement des *Réflexions* qui reflétaient assez bien l'anticléricisme économique ambiant. Attaques contre les ordres mendiants, plaidoyers pour la réduction d'autorité de la tulle des exploitations agricoles¹⁸, diatribes contre le célibat, fixation à 25 ans minimum de l'âge d'entrée dans les congrégations religieuses, souhait de voir supprimer le système de dots et rentes à verser par les novices aux monastères et aux abbayes car cette pratique soustrait des sommes considérables aux circuits économiques, voilà, en substance, les principales critiques formulées par Bacon en rapport avec notre sujet¹⁹.

Le monachisme exerça aussi la verve de publicistes dans la principauté épiscopale de Liège. Fervent admirateur de Joseph II, le chevalier Gaspar-Fr. de Heeswyck (1711-1783), publia un *Tableau de l'Eglise de Liège... avec celui de l'état actuel du monachisme* (Liège, 1782), précédé d'une épître dédiée à l'empereur dont il vantait la politique religieuse²⁰. Il s'agit avant tout d'un pamphlet contre les monastères du pays de Liège dont il dénonce l'avidité «pour les biens de la terre, qu'ils ont usurpés sur la veuve et l'orphelin, ou qu'ils ont acquis aux préjudices des familles tombées en ruine» (p. 94); il réclame, comme cela a été fait dans les Pays-Bas, l'abolition du monachisme, car:

«il n'est pas de souverain dans toute la chrétienté qui ne le regarde aujourd'hui comme le plus grand fléau qui désole la société et qui ne travaille à les purger de ses états, soit en supprimant, soit en réduisant ces fainéants au nombre convenable à la pieuse inutilité de leur profession; la France, l'Espagne, le Portugal, le royaume de

Naples et de Sicile, la république de Venise, en Allemagne l'électeur de Mayence, nous ont donné des exemples d'une réforme si salutaire» (p. 96).

Comme d'autres, Heeswyck voyait dans la suppression des couvents dont on récupérait les revenus et les bâtiments, un moyen efficace de lutter contre la mendicité (pp. 103-105). Il fait aussi siennes les critiques acerbes de l'économiste et historien espagnol Campomanes (1723-1802) contre les immunités fiscales de l'Eglise (pp. 151-152) ²¹.

IV. La grogne contre la dîme

Le problème de la dîme appartient à cette catégorie de dossiers où le politique et l'économique se mêlent étroitement. La crispation croissante dans les relations Eglise-Etat au XVIII^e siècle explique en partie qu'il ait suscité des controverses théoriques qui allèrent en s'amplifiant.

Tant en France que dans les Pays-Bas autrichiens, les dîmes «novales» ²² qui frappaient les terres nouvellement livrées à l'agriculture et les dîmes qui pesaient sur des cultures nouvelles ou «fruits insolites», déclenchèrent les passions. C'était d'autant plus compréhensible que les dernières décennies de l'ancien régime avaient connu une politique de défrichement menée à grande échelle et l'introduction de façon plus systématique de nouvelles plantes. La pression démographique n'était pas étrangère à l'extension des surfaces cultivées, mais les mutations intervenues dans l'agriculture trouvaient surtout leur origine dans l'influence exercée par les théoriciens d'une économie davantage fondée sur les revenus de la terre (agariens, physiocrates) et le développement de l'agronomie ²³.

Ainsi, en France, pour encourager les défrichements, un édit de 1766 avait exempté de la dîme pour un terme de quinze ans les nouvelles terres mises en culture; dans les Pays-Bas, des dispositions analogues avaient été adoptées à l'occasion du partage des biens communaux dans plusieurs principautés ²⁴. A l'échéance des périodes d'exonération, les conflits furent nombreux entre exploitants désireux de prolonger les exemptions et décimateurs décidés à y mettre fin. Un peu partout aussi, les propriétaires de biens fonciers, des paysans aisés, des bourgeois et des nobles, avaient espéré, par l'intensification de la culture de «fruits nouveaux» échapper à la dîme alors que les décimateurs prétendaient les taxer au même titre que les anciens. Le goût de l'innovation dans des campagnes gagnées par l'esprit capitaliste, posait donc avec acuité la question des dîmes insolites:

«Ce ne sont plus seulement les privilèges du clergé que l'on s'efforce d'anéantir, mais une cupidité jalouse voudrait lui enlever la propriété la plus ancienne et la plus sacrée; on a essayé d'y porter une double atteinte en refusant de payer la grosse dîme à la cote d'usage, lorsqu'elle est plus forte que celle de dix un, et en cherchant à l'affranchir en même temps de la dîme, surtout par rapport au maïs... » ²⁵.

Ces propos de l'archevêque d'Auch devant l'assemblée provinciale du clergé en 1775 auraient pu être tenus dans l'immense majorité des évêchés !

A partir du milieu du siècle, la littérature juridique sur les dîmes se fit de plus en plus abondante; elle reflétait les tensions et les conflits de l'époque.

L'angle d'attaque fut à peu près toujours le même. Qu'il s'agisse de M. du Perray ²⁶, de L.F. Dejoux ²⁷, de Dunod de Charnage déjà cité ou de Gabriel ²⁸ doyen et ancien bâtonnier de l'ordre des avocats de Metz, et sans doute de bien d'autres dont je n'ai pas pu consulter les œuvres, tous ces auteurs français s'efforcent de démontrer que la dîme n'est pas due de droit divin aux ecclésiastiques.

Comment en arrivaient-ils à ces conclusions ? Si la dîme avait été de droit divin, elle aurait été due de tout temps en permanence, partout et de façon uniforme; aucune dispense n'aurait été accordée et seuls les ecclésiastiques en auraient été les bénéficiaires. Or, à l'évidence, c'est tout le contraire ²⁹ ! On pourrait certes arguer, disaient certains, que si l'on peut modérer l'importance du droit de dîme, on ne peut pas l'abolir totalement, en raison notamment de la «portion» indispensable à l'entretien des curés et des églises. Or, cette argumentation n'est pas recevable précisait un Dunod de Charnage car «il y a parmi nous beaucoup de paroisses et de villages où l'on ne trouve point de vestiges que la dîme ait été payée, ce qui prouve qu'elle n'y a pas été introduite, ou qu'elle y a été éteinte par la coutume» ³⁰.

En résumé, si la dîme n'était pas due de droit divin, elle relevait du droit positif ecclésiastique et à ce titre était susceptible d'être supprimée ou modifiée par un autre droit positif, la coutume par exemple.

Une fois démolie ce rempart qu'était la référence à l'origine de «droit divin» de la dîme, tout devenait évidemment possible et les théoriciens ne se faisaient pas faute de développer des points de vue qui tous tendaient d'une part à restreindre la portée du droit de dîme surtout sur les «novales» et les «fruits insolites» et d'autre part à limiter les empiètements des «gros décimateurs» (évêques, abbés) sur les droits des curés.

Dunod de Charnage alla sans doute le plus loin dans la mise en cause de la dîme, y compris dans la critique de la part due aux curés pour leur subsistance :

«La seule raison par laquelle on prétend que la dîme ne peut pas être éteinte pour le tout par l'usage, est qu'elle tient du droit naturel et divin, quant à la part ou quotité qui est nécessaire pour la subsistance des pasteurs. Mais si les évêchés et les cures étant suffisamment dotés d'ailleurs, le précepte est rempli et que la dîme ne soit plus qu'un revenu superflu surabondant qui entretienne le luxe et foment l'avarice, dont l'exaction rend les pasteurs odieux et donne lieu à mille fraudes de la part des décimables, la coutume de n'en point payer ne sera-t-elle pas juste et raisonnable dans ces circonstances ?

Que restera-t-il du droit naturel et divin qui puisse empêcher de la prescrire ?

Et si les ecclésiastiques peuvent s'en exempter par cette voie quant aux fonds de leurs bénéfices, pourquoi les laïques ne le pourraient-ils pas aussi, puisque la dîme en tant qu'elle serait de droit divin, serait due par les uns comme par les autres ?» ³¹.

Dans les Pays-Bas autrichiens, la polémique prit un tour nouveau à partir de 1780. Le ton fut donné par Joseph Massez³² dans un opuscule dont la sortie de presse engendra une réaction en chaîne de publications au ton vif³³.

«La dîme n'est pas de droit divin», «il ne faut pas non plus régler par les principes du droit qu'on appelle canonique les choses réglées par les principes du droit civil» (p. IV), autant d'affirmations de Massez qui objecte que

«l'Eglise ni les autres décimateurs ne sont point fondés en Droit à la perception de la dîme des fruits insolites pour avoir perçu depuis un temps immémorial celle des fruits solites puisque pour établir la dîme universelle, il a fallu le consentement exprès ou tacite de la nation flamande ou de ses représentants» (p. 7)³⁴.

La controverse tournait à l'époque essentiellement autour de l'interprétation qu'il convenait de donner à l'ordonnance de Charles Quint du 1^{er} octobre 1520, confirmée pour la Flandre le 15 septembre 1530; elle fixait à 40 ans, comme en Brabant et en Namurois — 21 ans en Hainaut — le laps de temps nécessaire pour justifier de la légitimité de la perception d'une dîme³⁵. Aux yeux d'un Massez, il était donc évident que les «fruits insolites» échappaient à la dîme là où l'on n'était pas accoutumé de payer «depuis plus de quarante ans avant l'émanation de l'ordonnance» (p. 15).

Dans les faits, deux interprétations s'affrontaient. Pour l'Eglise et les décimateurs, tout fruit était soumis à la dîme à moins qu'une «prescription» de 40 ans puisse être procurée. Les opposants, en revanche, prenaient la date de 1520 comme pivot : il fallait que les décimateurs apportent la preuve qu'ils possédaient la dîme sur ces fruits depuis au moins 1480; ils introduisaient une distinction qui s'établit dès le XVI^e siècle entre fruits solites et insolites, mais que l'Eglise ne voulait pas prendre en considération; bref, toute l'argumentation tendait à limiter la perception de la dîme.

Massez s'attira une réplique de l'abbé Ghesquière³⁶. Cet ex-jésuite s'érigea en défenseur des thèses de l'Eglise³⁷. Charles-Lambert Doutrepoint prit alors la relève de Massez dans un livre substantiel *Essai historique sur l'origine des Dixmes pour parvenir à la question si les décimateurs ont leur intention fondée en droit pour exiger la Dixme des fruits nouveaux* (1780)³⁸.

Doutrepoint ne se contentait pas de reprendre les couplets à la mode sur la prétendue origine divine des dîmes; il accusait le clergé d'avoir usurpé au fil du temps le droit de dîme et remettait radicalement en cause son droit de propriété :

«Mais si un usage légitime avait même assuré au Clergé la possession des dixmes, les Souverains, en les leur enlevant, commettaient-ils la moindre usurpation ?

Il ne faut pas confondre la propriété de l'Eglise avec celle des citoyens.

Dans tout Etat, la propriété des citoyens doit être sacrée, et le Prince ne peut y toucher sans ébranler la base de

tout gouvernement policé. Il n'en est pas de même à l'égard de la propriété de l'Eglise. Lorsqu'une religion est introduite dans un Etat, c'est pour empêcher les crimes et épurer les mœurs; elle ne peut avoir aucun autre but politique.

*Ainsi elle doit être entre les mains du Souverain comme l'argile est entre les mains du potier*³⁹ parce que tous les ressorts qui tendent au bien être de l'Etat doivent être sous la direction immédiate de celui qui en tient les rênes» (p. 63).

Par conséquent, poursuivait l'auteur, les Souverains qui se sont à certaines époques emparés de la dîme, ne sont point condamnables :

«Les Princes, en s'emparant des dixmes, ne commettaient donc point d'injustice : ce n'était point une usurpation envers elle, et s'ils étaient injustes envers quelqu'un, c'était tout au plus envers leurs peuples qu'ils auraient dû délivrer de cet impôt : mais ils n'étaient pas même injustes envers le peuple, puisqu'ils ne faisaient que reprendre un impôt qui leur avait appartenu» (p. 63).

On pouvait difficilement trouver volonté plus affirmée de soumettre l'Eglise à l'Etat ! L'ouvrage se terminait par des considérations relatives au détournement de la finalité des dîmes sensées originellement servir à l'entretien des curés et des églises. Pour décharger la population de ce fardeau, il envisageait en définitive la nationalisation des biens :

«Si donc un Souverain, père de son peuple, voulant ramener le tout aux règles établies dans la primitive Eglise, ordonnait le dénombrement exact des biens du Clergé dans chaque Province, et s'il imposait en conséquence à chaque Chapitre, Monastère, Couvent doté et autres établissements ecclésiastiques, la nécessité de fournir à l'entretien d'un certain nombre d'Eglises paroissiales et à la subsistance des prêtres qui y sont nécessaires et si ce règlement sage finissait par ces paroles : *Nous libérons à perpétuité nos Sujets de toute dixme quelconque, qu'ils ont jusqu'à présent payée au Clergé : Car ainsi nous plaît-il*, qui doute que l'applaudissement général de l'Europe ne couronnât l'ouvrage de ce Prince Auguste ? Qui doute que ce bienfait ne fût gravé dans le cœur de tous ses sujets par la main de la reconnaissance (...) mon ouvrage est plutôt écrit pour l'intérêt du Clergé que dans le dessein de lui nuire. Une avidité mal entendue lui attira le foudroyant édit du 1^{er} octobre 1520 : la même cause pourrait produire un effet plus funeste au dix-huitième siècle. Qu'il y songe donc encore une fois avant d'exiger la dixme des fruits nouveaux» (pp. 109-110).

On pouvait difficilement être plus prophétique !

On imagine aisément la colère suscitée par les attaques du Doutrepoint. Le 30 décembre 1780, l'archevêque de Malines s'adressa à l'empereur pour demander la «suppression» d'une brochure qui calomniait l'Eglise⁴⁰. Consulté, le Conseil de Brabant remit un avis nuancé : certes, il reconnaissait que des «déclarations indécentes», des «maximes inexactes» avaient été proférées, mais il mettait les écarts de langage de ce «sujet distingué» sur le compte de l'«effervescence de son imagination» et peut-être même, ajoutait-il,

«à une sorte de ton que l'on croit se donner dans le monde, en décrivant les ecclésiastiques et en déclamant contre leurs possessions».

Finalement, l'empereur se résolut le 15 mars 1781 à faire saisir l'ouvrage et à en interdire toute circulation ⁴¹ après que Doutrepoint eût tenté de faire en partie amende honorable mais sans rien lâcher sur le fond ⁴².

Il est superflu de passer en revue la littérature ultérieure engendrée par la polémique ⁴³. L'essentiel avait été dit et témoignait à suffisance d'un état d'esprit nettement frondeur.

Ces controverses n'étaient que la transposition au plan théorique des conflits parfois violents qui opposaient sur le terrain les paysans aux décimateurs, les «petits curés» souvent réduits à une «portion congrue» aux grands décimateurs qu'ils soient ecclésiastiques (la grande majorité) ou laïcs. Le poids de la dîme était en question, mais aussi son utilisation. La question de la restauration des églises et des presbytères dans les Pays-Bas en est un exemple significatif.

Depuis les placards des Archiducs Albert et Isabelle de 1611-1613, il appartenait aux décimateurs d'intervenir dans les reconstructions et réparations des chœurs des églises, mais on limitait leur intervention à 2/6 des revenus de la dîme après épuisement d'autres moyens comme les revenus de la fabrique d'église; pour le reste, les coûts étaient à charge des paroissiens. Ceux-ci menèrent un combat incessant afin d'étendre les obligations des décimateurs. Les procès aux XVII^e et XVIII^e siècles furent innombrables. Finalement, signe des temps, l'ordonnance de Marie-Thérèse du 25 septembre 1769 représenta une victoire considérable pour les communautés paroissiales, désormais

«l'obligation de fournir à la construction, restauration, réparation et entretien des églises paroissiales au plat pays et des édifices qui y sont attachés ainsi qu'à celles des presbytères ou maisons pastorales est une charge essentiellement inhérente aux dîmes ecclésiastiques et qui doit être supportée par elles de quelque nature ou qualité qu'elles soient, quand même elles seraient possédées par des laïcs...» (art. 1).

L'article 2 précisait néanmoins que l'on ne recourait aux dîmes qu'après avoir «prélevé les revenus de la fabrique et des autres biens de l'église»; quant à l'article 3, il faisait obligation aux détenteurs de bénéfices dans une église paroissiale «de contribuer aussi à sa réparation ou restauration, pris égard à la portion des fruits qu'il perçoivent des biens de cette église». En vertu de l'article 4, les habitants de la paroisse ne suppléaient de leurs propres deniers qu'après épuisement des trois moyens énumérés précédemment. Par ailleurs, le préambule de l'ordonnance ne manquait pas de rappeler qu'il convenait de rapprocher «la destination des dîmes de l'objet de leur établissement primitif dans la chrétienté» ⁴⁴.

L'ordonnance ne mit pas fin pour autant aux conflits; la pression des paroissiens pour se débarrasser d'un maximum de charges se poursuivra d'autant que les décimateurs mettaient tout en œuvre pour les éluder. La législation continuera à s'affiner. Ainsi le décret du 24 octobre 1772 relatif au comté de Hainaut précisa que depuis la publication

de l'édit de 1769

«l'obligation de parvenir aux frais des ornements et autres choses nécessaires à l'exercice du culte divin et aux besoins du saint ministère dans les églises paroissiales du plat pays (...) fait absolument partie des charges inhérentes aux dîmes...»⁴⁵.

Par une ordonnance du 27 octobre 1779, une nouvelle précision était fournie : «l'établissement d'un marguillier fait partie des charges inhérentes aux dîmes»; les décimateurs devront les «constituer» et «salarier»⁴⁶.

Enfin, n'oublions pas que les curés furent souvent les alliés des paroissiens dans le combat contre les décimateurs. Réduits par ceux-ci à une «portion congrue» souvent dérisoire, nombre de curés vivaient dans l'indigence comme le dénonçait avec virulence un pamphlet, *l'Exposition du droit des curés de la province de Hainaut concernant la portion canonique* (Bruxelles, 1751). Nous pouvons faire nôtre le conclusion de l'abbé Pasture :

«La violence dans le langage et la vivacité dans les attaques de *l'Exposition du droit des curés* égalaient celles de encyclopédistes, dont l'esprit de dénigrement des institutions ecclésiastiques, les dîmes en particulier, avait pénétré dans le clergé. L'opinion publique était mûre pour leur suppression»⁴⁷.

Pour la France, les cahiers de doléances du Tiers Etat rédigés dans les premiers mois de 1789 dans la perspective de la convocation des Etats Généraux fixés au 27 avril par le Conseil du Roi du 27 décembre 1788, traduisaient parfaitement les griefs des petites villes et des campagnes contre le clergé. Il n'est pas une paroisse où certains de ses privilèges n'aient été dénoncés. De petites communautés, comme en Forez, ont dressé un véritable catalogue des «abus» dont elles réclamaient la suppression et qui *grosso modo* reprenaient les principales critiques du temps⁴⁸. La suppression de la dîme ne fut que rarement demandée, mais rien que dans le bailliage de Gisors quarante cahiers exprimaient le vœu de la voir ramenée à ses objectifs originels, ce qui dans l'esprit de nombreux quémandeurs, impliquait l'abolition des dîmes insolites⁴⁹. Les cahiers de la Noblesse reflétaient aussi les grandes préoccupations que nous avons évoquées, y compris celles qui avaient cours dans les milieux plus intellectuels et davantage férus d'économie politique (interdiction des vœux avant 25 ans, report des fêtes au dimanche); des doléances en apparence favorables au clergé, telles que l'augmentation des congrues des curés, étaient néanmoins une mise en cause directe de l'attitude des grands décimateurs⁵⁰. Mais la défense des curés était ambiguë à un autre titre : pour beaucoup de paysans, une juste rémunération des prêtres les dispenserait, pensaient-ils, de devoir leur payer de menus droits dans l'exercice de leur ministère. Enfin, tant dans les cahiers du Tiers État que dans ceux de la Noblesse, les ordres mendiants constituaient une cible privilégiée.

Ces revendications qui s'entassèrent en 1789 s'inscrivaient donc dans le droit fil d'idées en vogue et de griefs formulés avec de plus en plus d'acrimonie contre le clergé.

L'économie politique naissante et les doctrines démographiques avaient aussi contribué à renforcer la culture anticléricale du siècle, en France comme dans le reste de l'Europe catholique; les diverses étapes de la suppression de la Compagnie de Jésus entre 1759 et 1773 et la saisie de tous ses biens, avait certainement constitué l'un des épisodes les plus frappants de cette montée de l'anticléricisme. On comprend aussi pourquoi Joseph II put dans l'empire des Habsbourg et par conséquent dans les Pays-Bas reprendre à son compte en toute impunité, aussi longtemps qu'il ne s'en prit qu'à l'Église, les réformes les plus osées car elles avaient très largement la faveur de l'esprit du temps⁵¹.

NOTES

¹ Les dîmes pouvaient cependant continuer à être perçues en attendant que soient décidés les moyens de subvenir au culte et à l'entretien de ses ministres.

² Le 2 novembre 1789, la Constituante mit les biens du Clergé à la disposition de la Nation. Les décrets des 19 décembre 1789 et 17 mars 1790 organisèrent les premières mises en vente; elles concernaient aussi des biens relevant des domaines de la Couronne. Ce ne fut que le 9 février 1792 que les biens des émigrés furent mis sous séquestre; le principe de leur vente fut décidé le 27 juillet suivant. Cf. l'ouvrage classique de M. Marion, *La vente des biens nationaux pendant la Révolution*, Paris, 1908. Pour une vue d'ensemble de la politique religieuse, cf. la synthèse d'A. Aulard, *Le christianisme et la Révolution française*, Paris, 1925, à compléter par M. Vovelle, *Religion et Révolution. La déchristianisation de l'an II*, Paris, 1976; du même auteur, *La Révolution contre l'Église. De la Raison à l'Être suprême*, Bruxelles, 1988, éd. Complexe.

³ Je renvoie aux excellentes analyses de J.F. Faure-Soulet, *Économie politique et progrès au «Siècle des Lumières»*, Paris, 1964, éd. Gauthier-Villars.

⁴ H. Hasquin, «Voltaire démographe», *Études sur le XVIII^e siècle*, t. III, 1976, pp. 144-145.

⁵ Parmi les plus zélés défenseurs de la «cause», citons le chevalier de Cerfvol; il a rédigé plusieurs plaidoyers favorables au divorce; son plus célèbre est le *Cri d'une honnête femme qui réclame le divorce, conformément aux loix de la primitive Église, à l'usage actuel du Royaume Catholique de Pologne et à celui de tous les peuples de la Terre qui existent ou qui ont existé, excepté nous*, Londres, 1770.

⁶ Cf. *Les Mémoires pour Catherine II* (1773). Pour plus de détails, H. Hasquin, «Politique, économie et démographie chez Diderot : Aux origines du libéralisme économique et démocratique», dans *Thèmes et Figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*, Genève, 1980, pp. 116 et sv.

⁷ *Œuvres politiques*, éd. par P. Vernière, Paris, 1963, (Garnier), p. 485. Cf. aussi dans les *Mémoires pour Catherine II* : «Ils (les moines) sont par troupes dans les maisons ordinaires. Que font-ils là ? Rien. Je les aimerais mieux artisans ou cultivateurs». (éd. par P. Vernière, Paris, 1966, p. 270).

⁸ Cf. *Entretiens avec Catherine II*, dans *Œuvres politiques*, p. 291.

⁹ *Œuvres politiques*, pp. 485-486.

¹⁰ *Discussion intéressante sur la prétention du clergé d'être le premier ordre d'un État ...*, La Haye, 1767, 164 p.

¹¹ *Du droit du souverain sur les biens fonds du clergé et des moines, et de l'usage qu'il peut faire de ces biens pour le bonheur des citoyens*, Naples, 1770, 164 p.

¹² *À mes Concitoyens, ou Réflexions patriotiques d'un Français sur la sécularisation des religieux et l'extinction de la mendicité*, Genève, 1787.

¹³ Ed. Lipinski, *De Copernic à Stanislas Leszczyński. La pensée économique et démographique en Pologne*, Paris — Varsovie, 1961, p. 239.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 257 et 260. L'idée de diminuer le nombre de jours de fêtes n'était pas neuve; Vauban l'avait déjà suggérée dans son *Projet d'une Dixme royale* (1707). Cf. l'édition qu'en a faite E. Coornaert (Paris, 1933, p. 81). Ce fut aussi l'un des nombreux chevaux de bataille de Voltaire dans son combat anticlérical; cf. par ex. l'article «Fêtes des Saints» des *Questions sur l'Encyclopédie* : Voltaire s'y livre à une satire des nombreuses fêtes religieuses qui privaient les ouvriers de revenus puisque ces jours chômés n'étaient pas rémunérés et coûtaient «à l'État plusieurs millions».

¹⁵ J.J. Spengler, *Économie et population. Les doctrines françaises avant 1800. De Budé à Condorcet*, Paris, 1954, PUF, p. 35. Le thème fut repris par Vauban (Cf. J.J. Spengler, p. 43) et surtout par Jean-François Melon dont l'*Essai politique sur le commerce* (1734) (2^e éd. en 1736) exerça une influence non négligeable au milieu du siècle.

¹⁶ On trouvera un aperçu complet de la doctrine d'Ange Goudar et des Agrariens dans J.J. Spengler, *op. cit.*, pp. 63 et sv.

¹⁷ H. Hasquin, «Moyenne culture et populationnisme dans les Pays-Bas autrichiens ou les ambiguïtés du despotisme éclairé», dans *les Lumières en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale. Actes du Cinquième Colloque de Matrafured — 24-28 octobre 1981*, Budapest, 1984 (Académie des Sciences), pp. 196 et sv.

¹⁸ Tous les gros propriétaires fonciers étaient visés, et donc pas uniquement le Clergé.

¹⁹ Cf. H. Hasquin, *Les Réflexions sur l'état présent du commerce, fabriques et manufactures des Pays-Bas autrichiens (1765) du négociant bruxellois Nicolas Bacon (1710-1779) conseiller député aux affaires du commerce*, Bruxelles, 1978, pp. 40, 71 et sv. (Commission royale d'histoire).

²⁰ Le même auteur avait déjà mis en circulation en 1781 un *Coup d'œil sur l'Église de Liège, fille aînée de celle de Rome, et sur l'avantage qu'elle retirerait d'être gouvernée par un prince autrichien* (Liège).

²¹ Le *Tableau de l'Église de Liège* était aussi un vibrant plaidoyer pour la tolérance religieuse. Cf. R. Crahay, *Réactions «liégeoises» à l'édit de Tolérance (1781-1782)* dans *Livres et Lumières au pays de Liège (1730-1830)*, Liège, 1980 (Desoer, éd.), pp. 96 et sv.

²² F.I. Dunod de Charnage donnait les définitions suivantes : «Les dîmes anciennes sont celles qui se prennent sur les héritages qui ont produit de tout temps des fruits décimables. Les novales se perçoivent sur ceux qui produisent des fruits décimables pour la première fois, soit qu'ils aient toujours été stériles, soit qu'étant cultivés ou incultes, ils aient produit des fruits, mais qui n'étaient pas sujet à la dîme suivant la coutume, soit enfin que ces héritages appartiennent à des

communautés ou à des particuliers». (*Traité des prescriptions de l'aliénation des biens d'église et des dîmes suivant la jurisprudence du royaume, les droits civil et canon et les usages du Comté de Bourgogne*, Paris, 4^e éd. 1786 — partie *Traité de la Dîme* p. 8).

²³ Je renvoie à l'œuvre monumentale de A.J. Bourde, *Agronomie et agronomes en France au XVIII^e siècle*, Paris, 1967, 3 vol.

²⁴ C. Vandenbroeke, *Agriculture et alimentation*, Gent-Leuven, 1975 (Centre belge d'histoire rurale) pp. 35 et sv.

²⁵ J. Rives, *Dîme et société dans l'archevêché d'Auch au XVIII^e siècle*, Paris, 1976, p. 159.

²⁶ M. du Perray, *Traité historique et chronologique des dixmes suivant les conciles ...*, Paris, 1738, 2^e éd. revue par J. Louis Brunet [1^e éd. 1719].

²⁷ L.F. Dejoux, *Principes et usages concernant les dixmes*, Paris, 1766.

²⁸ Gabriel, *Recueil d'autorités et réflexions sommaires sur les faux et vrais principes de la jurisprudence en matière de dîmes et sur leurs conséquences*, Bouillon, 1786, Société typographique.

²⁹ Le concile de Latran (313) avait rendu le paiement de la dîme obligatoire; celui de Mâcon (585) avait frappé les fraudeurs d'excommunication.

³⁰ F.I. Dunod de Charnage, *op. cit.* p. 35. Gabriel ne manquait pas d'insister sur le fait qu' «on ne peut exiger la dîme d'une espèce de fruit qui en est exempt par l'usage du lieu» (*op. cit.*; p. 122).

³¹ F.I. Dunod de Charnage, *op. cit.*, p. 36.

³² Avocat, conseiller au Conseil de Flandre, en 1772, Massez avait des sympathies josphistes. En 1787, l'empereur le nomma président du tribunal d'Audenarde, l'un des 63 tribunaux de première instance qu'il avait créés; il n'exerça la fonction que dix-neuf jours puisque le souverain dut renoncer à sa réforme (*cf.* la notice de P. Bergmans dans la *Biographie nationale*, t. XIV, 1897, col 1-2).

³³ *Examen de la question si les décimateurs ont l'intention fondée en Droit à la perception de la dîme des fruits insolides en Flandre ...*, Gand, 1780; chez P.F. Cocquyt. Une traduction flamande en a été réalisée par les soins de l'avocat Eghels.

³⁴ Massez avait précédemment rappelé que la Flandre était un pays d'États et qu'à ce titre «on n'a jamais pu imposer, ni les personages, ni les possessions sans le consentement du peuple ou de ses représentants» (p . 3).

³⁵ Pour la législation édictée au XVI^e siècle, *cf.* H. Hasquin, «La contestation de la dîme au XVI^e siècle. L'ordonnance du 1er juin 1587», dans *La Belgique rurale du Moyen Age à nos jours*, Bruxelles, 1985, pp. 215-222.

³⁶ Sur cet hagiographe et historien, né à Courtrai en 1731 et mort à Essen (Prusse) en 1802, *cf.* la notice de Ch. Piot dans la *Biographie nationale*, t. 7, 1883, col. 719-725. Il participa à la confection des *Acta Sanctorum* et des *Analecta Belgica* (P. Peeters, *l'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1961, Acad. R. de Belgique. Cl. des Lettres ... Mémoire in 8^o, t. LIV, fasc. V).

³⁷ *Observations historiques et critiques sur une brochure ayant pour titre : Examen de la question si les décimateurs ont l'intention fondée en droit à la perception de la dîme des fruits insolites en Flandre ?*, Bruxelles, août 1780. Il faut noter une seconde réaction à l'ouvrage de Massez. Elle est l'œuvre d'un avocat gantois J. Pulinx qui pourrait avoir défendu les intérêts de l'abbaye St

Pierre à Gand et du monastère de Tronchiennes; Pulincx s'y érige en tout cas en défenseur des décimateurs dont il s'efforce de démontrer la bonne foi : *Verdedig — brief aen het Clergé Vlaenderen betrekkelijk tot de antwoord of de Fransche Brochure droegende voor Titel : Examen de la question si les décimateurs ont l'intention fondée en Droit à la perception de la Dîme des fruits insolites en Flandre ?* Gent, 30 mai 1780.

³⁸ Doutrepoint (1746-1809), admirateur des idées josphistes, rallia le camp des «démocrates» pendant la Révolution brabançonne, puis celui de la France; il occupa diverses fonctions administratives et judiciaires pendant le régime français et mourut à Paris. Cf. la notice de Ch. Piot dans la *Biographie nationale*, t. 16. 1901, col. 401-404.

³⁹ C'est nous qui soulignons.

⁴⁰ Doutrepoint avait longuement stigmatisé également le fanatisme religieux et les massacres commis au nom de la religion.

⁴¹ Sur ces épisodes, cf. P. Verhaegen, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, 3^e série, 1700-1794, t. XII, Bruxelles, 1910, pp. 21-24.

⁴² Cf. sa *Lettre au sujet de l'Essai historique sur l'origine des Dixmes*, Bruxelles, 19 janvier 1781.

⁴³ L'abbé Ghesquière publia des *Lettres historiques et critiques pour servir de réponse à l'Essai historique sur l'origine des Dîmes*, Utrecht, 1784, 154 p. Doutrepoint répondit par une *Défense de l'Essai historique sur l'origine des Dîmes*. A.M. l'abbé Ghesquière, Liège, 1785, 80 p, ouvrage auquel Ghesquière répliqua à nouveau : *La vraie notion des Dîmes rétablies sur les principes de la jurisprudence canonique et civile, sur la doctrine constante de l'antiquité, sur l'usage non interrompu des Juifs et des Chrétiens en réponse à deux brochures de M. D'Outrepoint*, avocat, Liège, mai 1785, 276 p.

⁴⁴ J. De Le Court, *Recueil des ordonnances des Pays-Bas autrichiens*, 3^e série, 1700-1794, t. IX, Bruxelles, 1897, pp. 533-535.

⁴⁵ *Ibidem*, t. X, 1901, p. 309.

⁴⁶ *Ibidem*, t. XI, 1905, p. 365.

⁴⁷ A. Pasture, *Les anciennes dîmes dans l'administration paroissiale*, Wetteren, 1938, p. 14.

⁴⁸ Extraits du cahier de Saint-Denis sur Coise (départ. Loire) : «20° L'inutilité des religieux cloîtrés qui possèdent des richesses immenses en propriétés réelles, lesquelles ne sont que légèrement cultivées, et la nécessité de les faire passer en des mains libres pour le commerce, l'agriculture pour la contribution aux impôts à fur et mesure de progression et de défrichement, enfin une infinité d'autres motifs, feraient désirer leur destruction totale en laissant néanmoins subsister les ordres mendiants pour aider à desservir les cures de campagne où il manque de secours spirituel.

21° Fixer uniformément la quotité de la dixme à la vingtième partie des fruits (...) assujettir l'église à vendre toutes ses propriétés foncières, en employer le produit ainsi que ceux des religieux d'abord à payer ses dettes, ensuite au rachapt des dixmes inféodées et après à l'établissement des hôpitaux; (...)

22° Obliger les archevêques, évêques, abbés commandataires, prieurs et autres bénéficiaires à résider dans leurs bénéfices, au moins onze mois de l'année sous peine de privation du tiers de leur revenu applicable aux hôpitaux chargés à cet effet de veiller à l'exécution de cet article; défendre de posséder plus d'un bénéfice; réduire leur revenu jusques à suffisance pour la dignité de leurs

places et le surplus employé à la portion congrue d'une infinité de curés et de vicaires de campagne qui ne peuvent pas vivre.

23^o Deffendre très expressément aux curés de recevoir, ny exiger aucun casuel, offrande, quête, honoraires, droits aux mariages, baptêmes, sépultures et une infinité d'autres droits curiaux inventés pour fournir à la subsistance des curés et infiniment à charge au peuple». Cf. *États généraux de 1789. Cahiers de doléances de la province de Forez (Bailliage principal de Montbrison et bailliage secondaire de Bourg-Argental*, publiés par Et. Fournial et J.P. Gutton, Saint-Étienne — Montbrison, 1975, t. II, pp. 320-321).

49 *Cahiers de doléances du Tiers État du bailliage de Gisors (secondaire de Rouen) pour les États Généraux de 1789*, publiés par M. Bouloiseau et B. Cheronnet, Paris (Bibliothèque nationale), 1971, pp. 102 et 249. On retrouve des revendications analogues dans des villages actuellement situés en Belgique mais qui appartenaient au royaume de France; ce fut le cas à Frasnes (à côté de Couvin) dont le cahier rédigé le 31 mars 1789 demandait notamment une réduction du taux de perception de la dîme, sa meilleure utilisation et l'imposition des biens du clergé (D.D. Brouwers, *Le cahier des doléances de la commune de Frasnes en 1789*, Namurcum, t. 2, octobre 1925, pp. 33-37).

50 G. Chaussinand-Nogaret, *La Noblesse au XVII^e siècle*, Paris, 1976, p. 211.

51 L'interdiction de «faire gras» pendant le carême fut aussi fréquemment l'objet de polémiques dont la préoccupation démographique n'était pas absente. En l'occurrence, les gouvernements estimaient devoir défendre leurs sujets - et donc les intérêts de l'Etat - dont la santé était menacée par les exigences de l'Eglise. Un thème comme celui-là s'inscrivait aussi dans le contexte plus large de la rivalité Etat-Eglise. Voici en guise d'exemple l'extrait d'une lettre du Chancelier d'Autriche Kaunitz au Gouverneur des Pays-Bas autrichiens Charles de Lorraine : «Votre Altesse s'est assurément prise, on ne peut pas mieux, pour faire entendre raison à M. l'Archevêque de Malines sur la permission à accorder au peuple de faire gras pendant le carême prochain. Au reste, comme le gouvernement est plus à même que ne le sont les évêques de juger si les peuples sont dans le cas ou point d'avoir besoin d'une pareille dispense, les évêques pourraient bien s'en rapporter sur ce point aux lumières du gouvernement. Ils préviendraient par là, entre autres, le contraste dont on est scandalisé lorsqu'on voit que dans un même district, l'un permet et l'autre défend le gras, tandis que ce district se trouve à l'égard de cet objet dans les mêmes circonstances». (Österreichisches Staatsarchiv - Vienne, Weisungen, DDA 23 - 89 - la référence comprend la cote viennoise et le numéro du microfilm correspondant réalisé à l'initiative du Fonds national de la Recherche Scientifique).

L'AFFAIRE MORTARA ET L'ANTICLÉRICALISME EN EUROPE A L'ÉPOQUE DU RISORGIMENTO

par
Georges J. WEILL

Introduction

Le 23 juin 1858, à dix heures du soir, un détachement de gendarmes pontificaux menés par un homme en civil frappaient à la porte d'une maison de Bologne habitée par une famille juive et informaient les époux Salomon (dit Momolo) et Marianna Mortara qu'ils avaient l'ordre d'enlever un de leurs fils, Edgard, âgé de six ans et dix mois, parce qu'il avait été baptisé secrètement et pour le faire élever dans la religion catholique.

Devant les supplications de la famille, les gendarmes acceptèrent de retarder l'enlèvement jusqu'à ce que le père ait pu intercéder auprès des autorités ecclésiastiques; mais le lendemain, toutes les tentatives du père pour faire fléchir le père Feletti, inquisiteur de Bologne, furent vaines. A une heure du matin, l'ordre définitif d'arracher l'enfant à sa famille fut exécuté : il fut porté par les gendarmes dans une élégante berline abondamment pourvue de sucreries et de jouets, qui se rendit directement à Rome, à la Maison des Catéchumènes, où, quelques jours après, il reçut un second baptême en présence du cardinal Feretti, neveu du pape.

Selon les raisons officielles de l'enlèvement, connues quelques jours plus tard, l'enfant aurait été baptisé à l'âge d'environ un an, lors d'une maladie, par la servante catholique des Mortara, Anna Morisi. Mais le petit Edgar avait survécu, et, après la mort d'un de ses frères cadets, la servante, prise de remords, se serait confessée à un prêtre qui prévint l'archevêque de Bologne, le cardinal Viale-Prela. Celui-ci, après avoir pris l'avis du Saint-Office à Rome, donna l'ordre d'appliquer la législation en vigueur dans les Etats de l'Eglise, c'est-à-dire de faire élever l'enfant dans la religion catholique.

Ainsi débuta l'affaire Mortara, qui devait soulever une tempête de protestations dans toute l'Europe et aux Etats-Unis, susciter d'âpres polémiques entre la presse libérale et ultramontaine, mettre en mouvement une partie de la diplomatie occidentale, renforcer l'alliance franco-piémontaise, hâter la formation de l'unité italienne et provoquer, en France, une vague d'anticlérisme sans précédent. Pourtant, l'enlèvement du petit Mortara n'était pas le premier à s'être produit dans l'Italie du XIX^e siècle, et il ne fut pas non plus le dernier. Une série de circonstances font cependant que cette affaire, au départ

banal acte de despotisme d'un Etat considéré comme l'un des plus rétrogrades de l'Occident, devint le prétexte d'un affrontement inouï à tel point, comme le souligne René Rémond, que «le seul enlèvement de cet enfant juif d'Italie fit plus pour l'anticléricalisme que les maladroites ou les initiatives intempestives de dizaines d'évêques ou de milliers de prêtres...»¹.

En effet, les autorités romaines n'acceptèrent jamais de rendre Edgar Mortara à sa famille. Opposé de façon irréductible depuis la Révolution de 1848 à toute concession aux idées modernes, décidé à ne pas céder aux revendications d'«une poignée de scribouillards qui prétendaient enseigner à l'Eglise et au Pape la manière d'appliquer la loi dans leurs propres Etats», Pie IX fit répondre qu'il ne laisserait jamais un chrétien être élevé dans la religion juive, réponse qui devait être résumée en 1859 par un «*non possumus*» resté célèbre².

La *Civiltà Cattolica*, organe officieux du Saint-Siège, dirigé par les jésuites, puis les journaux catholiques ultramontains, publièrent une série d'articles où la position du pape et de l'Eglise était défendue avec un mélange de casuistique et d'infantilisme qui exaspéra les libéraux; enfin, l'*Univers catholique* et Louis Veuillot obtinrent l'accord tacite de Rome pour lancer contre la religion juive des attaques outrancières desservant encore davantage une cause mal engagée³.

L'affaire Mortara agita l'opinion publique pendant plusieurs années, avec des périodes successives de tension et de calme relatif. Malgré la promesse du cardinal Antonelli, secrétaire d'Etat, faite à sir Moses Montefiore lors de son voyage à Rome en 1859, de permettre à l'enfant de choisir sa religion lorsqu'il aurait dix-sept ou dix-huit ans, le jeune néophyte, considéré comme un oblat, entra le 17 novembre 1867, au séminaire de l'ordre des chanoines réguliers du Latran, alors qu'il n'avait que seize ans.

En octobre 1870, après l'entrée des troupes piémontaises à Rome et une entrevue dramatique avec son père et l'un de ses frères, il choisit de s'enfuir de la ville, avec la complicité du général La Marmora, lieutenant-général de Victor-Emmanuel, et se réfugia sous un faux nom au couvent de Neustift, au Tyrol. Il poursuivit ensuite ses études en France, au couvent de Beauchêne où il fut ordonné prêtre en 1872, et entama une brillante carrière de prédicateur dans divers pays européens et aux Etats-Unis. Il mourut le 11 mars 1940, à l'abbaye de Bouhaye près de Liège, où il s'était retiré depuis 1906, n'ayant jamais compris l'enjeu dont il avait été l'objet dans son enfance, ni l'importance que son enlèvement avait revêtu dans l'histoire des idées politiques du XIX^e siècle. Sa soumission totale à l'Eglise et à la mémoire de Pie IX, le manque d'esprit critique qu'il laisse apparaître dans ses écrits, donnent d'ailleurs beaucoup à réfléchir sur le pouvoir de séduction des prêtres qui l'endoctrinèrent⁴.

Il aurait été fort ambitieux, dans le cadre d'une simple communication à ce colloque consacré à l'anticléricalisme, de tenter une mise au point définitive de l'affaire

Mortara; nous avons donc choisi d'aborder seulement trois aspects de cet événement qui continue de susciter, à plus d'un siècle de distance, des polémiques feutrées.

Dans une première partie, nous tenterons de replacer l'affaire Mortara dans le cadre de l'historiographie actuelle, en indiquant les directions de recherche qui devraient permettre de lui apporter de nouveaux éclairages. Dans une deuxième partie, nous examinerons le problème des enlèvements d'enfants et des baptêmes forcés en France et dans les Etats pontificaux. La troisième partie sera réservée à un examen des principaux éléments de la controverse, qui aboutit, au moins en France, à un renversement de la politique de Napoléon III à l'égard du parti catholique, au renforcement des idées anticléricales et à la création d'institutions destinées à promouvoir les droits individuels face aux pouvoirs de l'Eglise et de l'Etat.

I. La place de l'affaire Mortara dans l'historiographie actuelle.

1) Les différentes approches

L'affaire Mortara comporte, pour les historiens d'aujourd'hui, plusieurs dimensions. Certains, comme René Rémond, lui assignent une place déterminante dans l'évolution des idées anticléricales au XIX^e siècle⁵. D'autres soulignent le fait que, pour la première fois, l'opinion publique libérale prit fait et cause pour une famille juive, au nom du droit naturel et de la liberté de pensée; ils rendent également hommage au gouvernement de Napoléon III qui intervint avec vigueur contre ce qu'il considérait comme «une violation outrée des garanties les plus essentielles sur lesquelles reposent le respect du foyer domestique et l'autorité paternelle»⁶. En Italie, l'historiographie considère généralement que l'état de sujétion des juifs parqués dans le ghetto de Rome était la honte de l'Italie et que l'intolérance manifestée par le Saint-Siège dans l'affaire Mortara facilita, non seulement la cause de l'unité italienne, mais aussi la chute de l'Etat pontifical⁷. Dans les pays anglo-saxons, l'affaire fit surgir les tensions latentes existant entre protestants et catholiques, au point que la défense d'un enfant juif enlevé à ses parents passa souvent au second plan des controverses⁸.

Quant aux défenseurs de la cause de l'Eglise au XIX^e siècle, ils adoptent une attitude souvent ambiguë, se retranchant derrière l'autorité du droit canonique, et, mettant essentiellement l'accent sur la malveillance des campagnes de la presse libérale à l'égard du souverain pontife, utilisent une argumentation quelquefois fautive et, à tout le moins, très maladroite⁹.

A ces problématiques déjà fort différentes sur le plan idéologique et géographique s'ajoutent plusieurs difficultés supplémentaires.

On a beaucoup écrit sur l'affaire Mortara, souvent avec passion, rarement sans parti pris; outre une documentation imprimée abondante et l'existence de nombreuses

sources d'archives encore inédites, l'affaire représente un enchevêtrement d'événements qui rendent sa synthèse difficile, en raison d'implications juridiques, théologiques, politiques et sociologiques quelquefois contradictoires. Ceci explique probablement qu'il n'existe encore aucun ouvrage qui lui soit entièrement consacré; enfin, l'abondante bibliographie qu'elle a suscitée représente un vaste éventail de notices d'encyclopédies, d'allusions dans des ouvrages d'histoire générale, d'articles traitant d'aspects particuliers, et de monographies récapitulatives, qui fournissent une masse considérable d'informations mais où les détails sont quelquefois rapportés de façon inexacte ou incomplète.

2) *Etat actuel des connaissances*

Le déroulement chronologique de l'affaire durant les années 1858-1861, la législation canonique, la réalité du baptême secret de 1852, le destin de la famille Mortara jusqu'à la fin du XIX^e siècle et les conséquences politiques de l'affaire en Italie centrale ont été étudiées par Mme Gemma Volli dans un article paru à l'occasion du centenaire; dans un second article, Mme Volli s'est consacrée à une synthèse des réactions de l'opinion publique et des communautés juives dans le monde. Elle a utilisé les principaux articles de la presse favorable à la cause des Mortara, ainsi que les actes du procès intenté en 1860 par le gouvernement provisoire de la Romagne au père Feletti, inquisiteur de Bologne, et au lieutenant-colonel De Dominicis, chef des gendarmes pontificaux, accusés de rapt, d'attentat à la tranquillité publique, de soustraction violente et d'abus de pouvoir, mais qui furent acquittés.

Pendant, Mme Volli ne mentionne pas un article paru en 1933 dans une revue juive allemande, qui fournit d'importantes précisions sur l'attitude du gouvernement prussien et sur les rapports entre le duc de Gramont, ambassadeur de France à Rome, et le Saint-Siège. Elle n'a pas consulté la thèse de Jean Maurain, publiée en 1930, indispensable pour comprendre le contexte politique de l'affaire, ni l'ouvrage de B. Korn, paru en 1957, qui analyse les réactions des milieux juifs des Etats-Unis ainsi que celles de l'ensemble de la presse américaine de l'époque; on doit tenir compte aussi de l'article de G. L. Masetti Zannini, publié en 1959, qui apporte de nombreux éléments nouveaux, en s'appuyant sur une argumentation puisée dans la presse ultramontaine, la correspondance diplomatique de Cavour, certains aspects du procès Feletti et surtout de nombreux écrits de dom Pie Mortara (ex-Edgard Mortara).

Enfin, dans sa thèse sur les Juifs de France à l'époque du second Empire, publiée en 1980, M. David Cohen a étudié l'affaire Mortara sous l'angle de la polémique anti-juive lancée par Louis Veillot dans l'*Univers Catholique*, mais il publie également plusieurs documents importants concernant l'opinion publique parisienne et les réactions du gouvernement français à l'égard du parti clérical. Avec un article consacré aux réactions de la presse catholique anglaise, paru en 1961, on dispose ainsi d'un ensemble bibliographique récent, qui semble assez riche, mais laisse encore dans l'ombre de nombreux as-

pects de l'affaire ¹⁰. Par exemple, on connaît encore mal l'enchaînement de la polémique dans la presse française, ainsi que la campagne menée par les deux principaux journaux juifs, les *Archives Israélites* et l'*Univers Israélite*, pour obtenir la libération du petit Mortara, qui aboutit en juin 1860 à la fondation de l'Alliance Israélite Universelle; la correspondance entre cette institution, et sir Culling Eardley, président de l'Alliance Evangélique Universelle, qui lutta avec énergie en faveur de la famille Mortara, et avec sir Moses Montefiore, président du *Board of Deputies of British Jews*, mériterait d'être étudiée avec attention. L'attitude du judaïsme anglais a fait l'objet d'une thèse, malheureusement encore inédite, que l'article d'Altholz, cité ci-dessus, ne remplace que partiellement; le mémoire de licence de G. Braive consacré aux répercussions de l'affaire Mortara en Belgique, n'a pas été publié. L'attitude de Pie IX, stigmatisée par tous les historiens juifs et laïcs, et défendue avec plus ou moins de bonne foi par différents historiens du catholicisme, mériterait une nouvelle analyse. On manque encore d'une étude récente sur l'histoire du judaïsme italien au XIX^e siècle, qui puisse renouveler, sous l'angle d'une problématique nouvelle, les travaux de Cecil Roth, d'Attilio Milano et de Gemma Volli. Les réactions allemandes, autrichiennes ou hongroises, ne sont connues que par allusions. Bref, l'affaire Mortara, dont l'importance dans l'histoire politique, religieuse et idéologique du XIX^e siècle est reconnue par tous les historiens sérieux, peut encore révéler bien des surprises ¹¹.

II. Le problème des conversions forcées

1) *La législation canonique et la réglementation pontificale*

Le problème des conversions forcées est relativement bien connu pour le moyen âge; il a été moins bien étudié pour l'époque moderne et contemporaine, sauf quelques études portant sur des cas précis. Nous avons choisi d'étudier ici seulement le cas des baptêmes d'enfants juifs, qui entre dans le cadre de notre sujet, et non celui des conversions de masse généralement citées par les textes, comme à Minorque en 418, puis à partir des VII^e-IX^e siècles dans l'empire byzantin, en Gaule, en Italie ou en Espagne; on connaît aussi des exemples de baptêmes collectifs dans la vallée du Rhin au moment de la première Croisade, au XIV^e siècle dans le royaume de Naples, puis en Espagne et au Portugal, où le destin des réfugiés juifs espagnols convertis de force en 1498 donnera naissance au problème religieux, social et politique des *Nouveaux chrétiens* (les Marranes), dont les conséquences sont encore sensibles nos jours.

Le droit de l'Eglise sur le baptême des enfants fut affirmé par le 60^e canon du concile de Tolède, en 633, qui reprenait une loi wisigothique punissant de mort les juifs relaps, mais en l'amendant : les enfants juifs devaient être conduits dans un monastère pour y être élevés comme *oblats*, c'est-à-dire voués au service de Dieu. Inséré ensuite dans le *Corpus Juris Canonici* (II^e partie, cause 28, question I, chap. II), ce texte donna lieu par la suite à des interprétations diverses, portant, soit sur les circonstances du baptême,

soit sur l'âge des enfants, mais jamais sur sa validité. En général, il fut admis que le baptême était valable même si les enfants étaient en état d'inconscience, même s'il avait été administré par une personne quelconque, sans cérémonie, sans témoin et avec de l'eau simple. C'était permettre tous les abus et certains papes s'attachèrent à en réglementer les plus flagrants : ainsi Innocent IV, en 1246, puis Martin V, en 1419, interdirent le baptême des enfants de moins de douze ans sans le consentement des parents, suivant en cela une interprétation de saint Thomas d'Aquin ¹².

A partir du XVI^e siècle, la doctrine s'infléchit vers une plus grande rigueur. Sur les conseils d'Ignace de Loyola, Paul III fonda en 1543 la *Maison des Catéchumènes* destinée à accueillir les hommes et les femmes de religion juive ou musulmane désireux de se convertir au catholicisme. Après les mesures de Paul IV renforçant la législation anti-juive, Grégoire XII créa en 1575 le *Collège de Néophytes*, institution destinée à la fois à former des convertisseurs et à garantir la pureté des sentiments des jeunes baptisés en les protégeant, pendant quarante jours au moins, de l'influence de leur famille; d'autres institutions semblables furent fondées à Bologne (1568), Ferrare (1584), Modène (1629) et Reggio Emilia (1632). A partir de 1554, des taxes spéciales, payées par les juiveries des Etats pontificaux, par exemple, les deux tiers des amendes infligées aux communautés juives, allaient alimenter la maison des Catéchumènes de Rome. Ces mesures devaient subsister jusqu'à la prise de Rome par les troupes françaises en 1798. Dès 1814, Pie VII restaura la Maison des Catéchumènes et le ghetto de Rome, tandis que la législation répressive était progressivement rétablie par Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. Ce fut Léon XII qui remit en vigueur un édit de 1775 interdisant aux juifs d'employer des domestiques chrétiens, tombé peu à peu en désuétude, mais dont l'inobservance servit de prétexte pour refuser aux Mortara la restitution de leur fils ¹³.

L'Eglise se réserva toujours le droit, par la voix du Saint-Office, de déclarer valide un baptême illicite ou subreptice; en 1740, Benoit XIV rappela que le droit naturel du père de famille n'était pas *supprimé*, mais *primé* par le devoir de la société religieuse de veiller à l'éducation de ses membres; il ajouta que l'enfant baptisé pouvait être laissé aux parents si ceux-ci s'engageaient à le rendre quand il aurait atteint l'âge convenable, c'est-à-dire sept ans (et non plus douze) et à condition de ne rien lui enseigner contre la foi catholique. Au XVIII^e siècle se développa aussi une croyance populaire prétendant que le baptême juif procurait des indulgences : cette rumeur est encore invoquée en 1860 par la jeune servante des Mortara pour expliquer son geste ¹⁴.

2) Les baptêmes forcés en Europe occidentale aux XVII^e-XVIII^e siècles

Des enlèvements d'enfants consécutifs à des baptêmes forcés sont signalés aux XVII^e et XVIII^e siècles dans toute l'Europe catholique.

Ils furent plus nombreux dans les Etats pontificaux, où le droit ecclésiastique tenait lieu de droit civil, et en raison de l'insuccès notoire des prédications obligatoires

imposées chaque semaine aux habitants des quartiers juifs de Rome et de Carpentras, qui incitait les convertisseurs à user de plus de coercition.

Ainsi, en 1604, le rabbin de Rome, Josué Ascarelli, enfermé au Collège des Néophytes avec toute sa famille, refusa de se convertir, mais deux au moins de ses quatre enfants furent baptisés de force. En 1641, un procédé identique fut utilisé contre Canosa, épouse d'Angelo di Pinto, qui dut abandonner au Collège ses deux enfants. En 1650, trois enfants juifs furent enlevés dans le ghetto de Rome sous le prétexte que leur père était mort chrétiennement à Pérouse. D'autres cas d'enlèvements, concernant des enfants âgés de treize à dix-huit ans, présentent des exemples d'acceptation ou de refus d'abjurer la religion juive ¹⁵.

A Rome même, les baptêmes subreptices faits à l'insu des parents semblent avoir été assez rares, car les historiens ne signalent que deux ou trois cas aux XVII^e-XVIII^e siècles, mais ils furent plus nombreux dans les Etats français du Pape et M. René Moulinas en signale au moins une demi-douzaine, restés célèbres en raison du caractère scandaleux de leur déroulement : baptême *in periculo mortis* d'un enfant juif de 5 ans (1698); baptême collectif de dix-huit juifs malades de la peste à Avignon en 1721-1722, dont plusieurs enfants; baptême factice, mais déclaré valide par le Saint-Office, d'une fillette juive d'Avignon en 1707; baptême par vengeance d'une fillette d'Avignon en 1754; enlèvement, en raison de baptême subreptice, du fils du rabbin Crémieu de Carpentras en 1762; baptême par une servante du petit Jassuda Mossé, âgé de quelques mois seulement et enlevé à sa famille, laquelle eut la chance de pouvoir le recouvrer en 1791, grâce à un médiateur français. Les enlèvements d'enfants devaient provoquer dans les Etats français du pape une véritable psychose du baptême forcé et divers troubles de l'ordre public devant lesquels les papes du XVIII^e siècle durent intervenir : les baptêmes forcés furent interdits à Cavaillon en 1761; en 1764, une bulle de Clément XIII menaça de peines sévères les ravisseurs d'enfants juifs, déclara nuls les baptêmes forcés et imposa la restitution des enfants. Malgré un rappel de ces mesures à Avignon et dans le Comtat en 1766 et 1776, aucun cas de restitution n'est signalé avant la Révolution et on peut constater que les baptêmes forcés continuèrent jusqu'au rattachement des Etats du Pape à la France ¹⁶.

Par contre, quelques cas de restitutions d'enfants de moins de douze ou quatorze ans sont mentionnés à Venise, en 1625; à Nice et en Savoie en 1652, 1729 et 1774; en Moravie en 1750 ¹⁷.

En France, les enlèvements d'enfants sont surtout signalés en Alsace et dans la région de Metz, mais il y eut également dans d'autres régions. Ainsi en 1769, un arrêt de Parlement de Rouen interdit de recevoir les enfants juifs au couvent avant l'âge de douze ans et ordonna la restitution de deux enfants à leur famille ¹⁸. En 1776, une ordonnance du Parlement de Metz rendit également deux enfants juifs à leurs parents ¹⁹. Le

Conseil Souverain d'Alsace n'était pas aussi libéral : en 1784, il fallut un ordre écrit du Maréchal de Ségur, gouverneur de l'Alsace, pour l'obliger à rendre une ordonnance en faveur d'un enfant juif de Zellwiller et le forcer à interdire aux évêques et curés les baptêmes d'enfants avant l'âge de quatorze ans ²⁰. Le problème des baptêmes forcés avait été soigneusement évité lors de la rédaction des lettres patentes, données par Louis XVI en faveur des Juifs d'Alsace la même année 1784, et l'on sait par l'historien Rodolphe Reuss, que plusieurs cas d'enlèvement d'enfants sont encore signalés sous la Révolution; ainsi à Obernai, en 1790-1792, où les autorités municipales refusèrent de prêter la main à la restitution d'un enfant juif illégitime à sa mère, en vertu d'un édit de 1682, rendu contre les protestants et les Juifs et ordonnant d'élever leurs enfants illégitimes dans la religion catholique ²¹ !

3) Les baptêmes d'enfants en Italie et en France au XIX^e siècle

Il ne fut plus question de baptêmes forcés en Italie pendant la domination française : dès 1797, les Juifs de la République cisalpine reçurent les droits de citoyens et il en fut de même dans les Etats pontificaux, occupés en 1798. Malheureusement, le retrait des troupes françaises après la bataille de Novi provoqua une violente réaction du gouvernement pontifical et il fallut attendre l'occupation complète de l'Italie, en 1808-1809, pour rétablir l'émancipation des Juifs.

Après 1814, les Etats et principautés créés en Italie par le Congrès de Vienne annulèrent pratiquement toutes les mesures d'émancipation. Comme on l'a vu, l'Etat pontifical donna le triste exemple des mesures les plus réactionnaires : les juifs de Rome furent à nouveau contraints d'habiter un ghetto surpeuplé et la législation d'exception antérieure à 1798 fut rétablie, avec de nombreuses tracasseries et humiliations. Pourtant, dans les premiers mois de son pontificat, certaines dispositions de Pie IX qui ordonna de démolir les murs du ghetto et de supprimer les prédications obligatoires firent espérer le début de mesures plus libérales. Malheureusement, les juifs de Rome subirent à nouveau le contre-coup de l'émancipation proclamée par le gouvernement Mazzini, issu de la Révolution de 1848. Dès la reprise de la ville par les troupes françaises, en 1849, le gouvernement formé par Pie IX de cardinaux réactionnaires, dont le célèbre Antonelli, connu par ailleurs pour sa conduite privée scandaleuse, rétablit la législation antérieure, dont l'intolérance fut dénoncée, dès octobre 1849, par Victor Hugo à l'Assemblée nationale.

Rentré à Rome en avril 1850, Pie IX, profondément choqué par la Révolution, abandonna toute velléité de libéralisme, si tant est qu'il en eût jamais, et manifesta contre tous les opposants, parmi lesquels il rangea les Juifs en premier lieu, une hostilité dont il ne se départit plus jusqu'à sa mort (1878). L'affaire Mortara ne fut pour le gouvernement pontifical qu'une occasion, parmi d'autres, de s'opposer à toute mesure de modernisation technique, idéologique ou politique. Les baptêmes forcés avaient repris en

Italie centrale dès 1817, avec l'enlèvement à Ferrare d'une fillette de six ans baptisée *in periculo mortis* par une servante. D'autres cas sont signalés en 1824 à Gênes, dans le royaume de Piémont-Sardaigne, où les juifs ne seront émancipés qu'en 1848; à Ancone en 1826; à Modène en 1836; de nouveau à Ferrare en 1838; à Reggio d'Emilie, en 1844, et selon une tradition locale invérifiable, à Lugo, vers la même époque ²².

Le mouvement d'opinion suscité par l'affaire Mortara ne changea en rien la politique de Pie IX : en 1864, à Rome, un garçon de onze ans, Giuseppe Cohen, fut attiré sous un subterfuge à la Maison des Catéchumènes et ni la mort, sous l'effet du chagrin, d'une de ses sœurs, ni l'intervention de l'ambassadeur de France ne firent fléchir le pape et son secrétaire d'Etat ²³.

Une seule affaire eut un dénouement conforme au droit des personnes : en 1840, le gouvernement Thiers avait forcé le Saint-Siège à restituer au chargé d'affaire français un enfant nouveau-né, fils d'un couple de Français de religion juive qui avaient fait escale à Civitavecchia, et qui avait été prétendument baptisé *in periculo mortis* ²⁴.

Mentionnons enfin une dernière précision concernant le baptême du petit Mortara, qui résulte des dépositions de plusieurs témoins au procès intenté en 1860 par le gouvernement de la Romagne libérée au père Feletti : le baptême secret n'eut peut-être jamais lieu, ce qui explique la hâte des autorités ecclésiastiques de procéder à un second baptême après l'enlèvement. En effet, l'enquête révéla que les parents Mortara avaient gardé la jeune servante à leur service malgré une première grossesse illégitime, mais qu'ils la renvoyèrent après qu'elle se fut trouvée enceinte une seconde fois. Il est possible, comme le bruit courut à Bologne en 1858-1859, que sa confession au couvent des Dominicains, qui déclencha l'affaire, ne fut qu'un prétexte pour se venger de ses anciens maîtres. Illettrée, menteuse, parjure, dévergondée et voleuse, telle que la révèlent les témoignages du procès, Anna Morisi fut crue sur parole par les plus hautes autorités de l'Etat pontifical et de l'Eglise, qui sacrifièrent à une doctrine de foi conquérante l'avenir de leur principauté et l'appui de l'opinion publique internationale ²⁵.

On ne relève plus de baptêmes subreptices suivis d'enlèvements forcés en France au XIX^e siècle, mais certains cas de conversions d'enfants juifs mineurs baptisés par des convertisseurs zélés défrayèrent la chronique judiciaire. Les cas les plus célèbres se placent sous le second Empire, à l'époque où le gouvernement impérial commença à se préoccuper des excès de l'ultramontanisme et du développement des congrégations; plusieurs scandales où étaient impliqués des ecclésiastiques et qui éclatèrent vers 1859-1860, en fournirent l'occasion. Toutes ces affaires ne concernaient pas seulement des enfants juifs, mais l'une des plus retentissantes fut l'affaire Bluth-Mallet, qui mit en cause les congrégations de Notre-Dame de Sion et de la Sainte-Union, ainsi que plusieurs ecclésiastiques de Cambrai, dont le chanoine Mallet. Ce dernier fut seul jugé et condamné en 1861, pour avoir soustrait à leurs parents deux des jeunes sœurs de sa maîtresse, Anna

Bluth, une jeune femme juive de 22 ans, baptisée en 1847 sous le nom de Marie-Siona; une troisième sœur, mineure elle aussi, ne fut jamais retrouvée.

En mars 1861, un enfant juif mineur, baptisé par un curé de la Moselle, fut caché dans une famille catholique et retrouvé au bout de dix-huit mois; il fut confié par la justice à une famille juive de Metz. Une autre affaire, celle d'une jeune fille juive de 18 ans, Sarah Linnerviel, soustraite à sa famille pendant près de deux ans à l'aide d'une série de complicités où étaient impliqués un huissier de Riom, Mallet, une femme du nom de Legay et plusieurs supérieures de communautés religieuses féminines, provoqua la colère de Rouland, ministre de l'Instruction publique et des Cultes. Dans un rapport à Napoléon III, il dénonça l'attitude de deux congrégationnistes, l'un jésuite, l'autre mariste «qui ont hautement affirmé devant le pays la légitimité de la doctrine du prosélytisme catholique, c'est-à-dire le droit du prêtre à convertir l'enfant malgré la volonté paternelle. C'est la doctrine Mortara de Rome».

Nous examinerons plus bas les répercussions de ces affaires sur la politique religieuse du gouvernement français qui réagit avec vigueur, à partir de 1860, à l'égard du cléricalisme ²⁶.

III — Les principales conséquences de l'Affaire Mortara

1) La polémique entre libéraux et ultramontains

a) Le déclenchement de la polémique

La nouvelle de l'enlèvement fut connue en France très peu de temps après l'événement. Napoléon III en fut directement informé par une lettre du secrétaire du marquis Joachim Napoléon Pepoli, son cousin, qui résidait à Bologne ²⁷. Le 9 juillet 1858, le journal *La Presse*, d'Emile de Girardin, connu pour ses opinions gallicanes, annonçait l'enlèvement avec une phrase d'introduction critiquant les partisans de l'union entre l'Eglise et l'Etat. L'incident tombait à point pour les libéraux, attaqués par la presse catholique à propos de l'intolérance de la Suède : ce pays venait, en effet, d'expulser des femmes qui s'étaient converties au catholicisme sans l'autorisation de leur mari. Reprise par les *Archives Israélites* dès le début d'août, puis par le numéro de septembre de l'*Univers Israélite*, la nouvelle déclencha la controverse qui débuta quelques jours plus tard dans la presse européenne puis, en octobre, aux Etats-Unis ²⁸.

La plupart des grands organes de la presse d'opinion et d'information participèrent à la polémique, d'abord au nom des droits individuels, puis de la liberté de pensée; le débat s'élargit ensuite lorsque les anticléricaux remirent en cause les abus commis au nom de la foi par les congrégations et les prêtres, puis dénoncèrent le défi porté aux lois civiles et à l'ordre social par l'intolérance religieuse en général. Ainsi, Louis Jourdan, dans le *Siècle*; Prévost-Paradol, Alfred Guérout et Louis Alloury dans le *Journal des*

Débats, furent parmi les plus combattifs, mais la plus grande partie de la presse gouvernementale (*Le Moniteur*, *Le Constitutionnel*), libérale (*L'Opinion Nationale*, mais pas la *Presse*, qui défendit le bien-fondé du droit canonique) et orléaniste (la *Revue des Deux-Mondes*, le *Temps*) les appuyèrent avec plus ou moins d'agressivité. A l'étranger, les opinions favorables aux Mortara furent surtout exprimées par l'*Indépendance belge*, la *Libre Recherche de Belgique*, le *Grondwet* d'Anvers, le *Times*, le *Daily News*, le *Morning Post*, le *Corriere Mercantile* de Gênes, l'*Opinione* de Turin, la *Gazette d'Augsbourg*, l'*Allgemeine Zeitung* de Francfort et le *Nord*, de Bruxelles, pour ne citer que les principaux ²⁹.

b) Les arguments des libéraux

Les défenseurs de la cause du libéralisme affirmèrent que l'Eglise méconnaissait les sentiments les plus élémentaires de la famille naturelle, en appliquant une législation barbare héritée du moyen âge, d'ailleurs amendée à plusieurs reprises par les souverains pontifes et la jurisprudence civile. Si les autres religions usaient également du baptême forcé, on aboutirait à des excès «bizarres et ridicules». C'est pourquoi les lois civiles devaient affirmer la primauté du droit naturel, imposer la tolérance, réprimer les violences commises au nom de la religion, protéger les prêtres, mais punir ceux qui se mêlaient des affaires publiques. La presse libérale réfuta également les affirmations des ultramontains sur la validité du baptême secret, le libre choix laissé à un enfant de sept ans de choisir sa religion, et les couleurs faussement charitables dont était revêtu un crime «qui brave le bon sens et l'humanité». On fit enfin appel aux sentiments de justice et de charité de Pie IX, en rappelant les dispositions libérales qu'il avait manifestées dans le passé ³⁰.

c) La position du parti catholique

Le Saint-Siège fit connaître ses répliques par l'intermédiaire de la presse pontificale et ultramontaine, la *Gazetta di Bologna*, la *Gazetta di Venezia*, le *Giornale di Roma*, l'*Armonia* de Turin et surtout la *Civiltà Cattolica*, qui publia le point de vue officiel dans une série d'articles sous le titre *Il Piccolo neofito Edgardo Mortara*; la plupart de leurs arguments furent repris, avec quelques variantes, par la presse catholique européenne, par exemple le *Journal de Bruxelles* ou la *Gazette officielle* de Vienne. L'*Univers*, de Veillot, mena sa propre campagne, dans le style provocateur et outrancier qui lui était habituel. En Angleterre, les journaux catholiques utilisèrent surtout l'affaire Mortara pour protester contre les injustices de la loi anglaise à leur égard, et pour défendre le pouvoir temporel du Pape en Italie; le sort de la famille Mortara n'apparut pas dans leurs préoccupations. On dénote une réaction à peu près semblable aux Etats-Unis, où, indépendamment de la presse laïque, qui prit avec vigueur la défense des Mortara, les journaux protestants et catholiques profitèrent de l'occasion pour régler des querelles dogmatiques, idéologiques et politiques locales.

Les ultramontains affirmèrent que le pape avait agi conformément au droit cano-

nique et au devoir de l'Eglise; la famille Mortara, ayant enfreint l'interdiction d'employer des servantes chrétiennes, devait en subir les conséquences. Le baptême secret était peut-être illicite, mais néanmoins valide : il avait fait du petit Mortara un membre de l'Eglise qui avait désormais la mission, comme sa famille spirituelle, de «lui faire procurer dans un pensionnat une instruction religieuse suffisante pour le faire correspondre à la grâce de ce baptême», tandis qu'à Bologne, puisque son père avait refusé de l'élever de façon catholique, «il n'aurait jamais pu connaître ce sacrement qui l'avait fait enfant de Dieu et de l'Eglise». L'enfant «obéit d'ailleurs avec la plus admirable spontanéité au mouvement de la grâce et manifeste visiblement les signes d'une vocation raisonnée au christianisme». Les journaux catholiques mirent également en avant les incidents survenus en Suède, mais aussi en Angleterre, où les lois civiles permettaient d'enlever des enfants catholiques à leur parents. D'après les ultramontains, toute cette agitation n'avait d'autre but que «de permettre aux ennemis du pape de limiter son pouvoir en Italie, de combattre l'influence de l'Eglise dans le monde et d'accroître l'impiété révolutionnaire»³¹.

A la fin de l'année 1858, il apparut aux libéraux que seule une solution politique pourrait permettre le règlement de l'affaire. Non sans cynisme, la *Civiltà Cattolica* résuma l'affaiblissement de la polémique dans la presse et la diplomatie comme une sorte de «symphonie des adieux» : «Ainsi finit la grande question d'Edgard Mortara. D'abord toutes les puissances réclamèrent la restitution, y compris l'Autriche. Exit l'Autriche, restèrent les autres. Puis abandonnèrent les catholiques qui s'informaient. Restèrent les protestants, mais après le refus d'intervention de l'Angleterre, considérée comme superflue, ce fut inutile. Restèrent les journalistes, parmi lesquels la voix des Français fut, sans aucun doute, la plus vociférante. Privés de leur aide, les autres journalistes essayèrent de faire œuvre pieuse...»³².

L'organe officieux de la Papauté se trompait : l'affaire n'était pas terminée; elle devait laisser des traces durables dans l'opinion européenne et particulièrement en France et en Belgique, sans parler de la Romagne, qui se souleva contre l'Etat pontifical en 1859 et se rallia au Piémont l'année suivante.

2) Napoléon III et l'affaire Mortara

a) La question romaine

Peu d'historiens consentent à assigner à l'affaire Mortara une place importante dans les décisions de Napoléon III à l'égard de l'unité italienne, mais il serait aussi inexact de prétendre qu'elle n'a joué aucun rôle dans sa politique. L'Empereur, déjà favorablement impressionné par le dynamisme de l'Etat piémontais et la personnalité de Cavour, n'avait guère d'illusions sur le caractère de Pie IX que Metternich, dès 1848, avait qualifié «d'excellent prêtre, mais piètre homme d'Etat», et que le duc de Gramont jugeait être «certainement le contraire de ce que l'on appelait jadis un pape politique».

Son attitude dans l'affaire Mortara éclaira encore davantage Napoléon III sur l'archaïsme d'un «gouvernement de prêtres» qu'il avait vainement conseillé au pape de laïciser et dont il jugeait l'esprit théocratique incompatible avec la conduite d'un Etat moderne. L'état d'esprit des populations de Romagne, soumis en outre à une occupation autrichienne mal supportée, laissait espérer un soulèvement spontané et leur rattachement facile au Piémont ³³.

Si l'empereur ne répondit pas, ou d'une manière détournée, à la requête que le Consistoire Centrale des Israélites de France lui avait adressée le 5 septembre 1858 ³⁴, il fit approuver par le comte Walewski, ministre des Affaires étrangères, les observations que le duc de Gramont avait soumises de sa propre initiative au cardinal Antonelli et au pape, demandes qui furent renouvelées officiellement en octobre, dans un climat orageux que décrit bien la correspondance diplomatique de von Grundlach, secrétaire de la légation de Prusse, et du comte della Minerva, chargé d'affaires du Piémont. Selon le premier, le duc de Gramont aurait forcé la porte du salon particulier du pape pour lui faire des reproches de vive voix; le second diplomate écrivit à Cavour que l'irritation du duc était telle qu'il parla de faire enlever l'enfant et de le faire conduire en France par des marins français ³⁵ !

Le 17 octobre, le *Constitutionnel* annonça que «le gouvernement français était profondément attristé par l'attitude adoptée par la Cour de Rome dans l'affaire Mortara»³⁶. Mais en janvier 1859, le gouvernement invita les journaux à cesser leur polémique sur l'affaire, puisque le Pape était destiné à présider au destin d'une future confédération italienne.

L'entrevue de Plombières entre l'Empereur et Cavour, le 18 juillet — une semaine après l'article de *La Presse* —, avait fixé les grandes lignes de l'alliance franco-piémontaise; le 22 novembre, Napoléon III décida le maintien des troupes françaises à Rome, mais rien ne fut changé à la tactique qui visait à forcer l'entrée en guerre des Autrichiens. Sauf pour la Vénétie qui resta autrichienne jusqu'en 1866, l'unité italienne se forgea en l'espace de quelques mois, jalonnés par la campagne d'Italie (avril-juillet 1858), les soulèvements de la Toscane, de Parme, Modène et de Bologne, la cession de la Lombardie au Piémont, l'abolition progressive des lois théocratiques en Romagne (1859), le rattachement de l'Italie centrale au Piémont, l'expédition des Mille de Garibaldi en Sicile et Calabre, la prise de Naples, le rattachement du royaume de Naples au Piémont (1860) et la proclamation de Victor-Emmanuel comme roi d'Italie (1861)³⁷.

L'enlèvement du petit Giuseppe Cohen à Rome en 1864, fut loin de provoquer les mêmes réactions que celui d'Edgard Mortara, mais les protestations énergiques du gouvernement ne contribuèrent pas à améliorer les relations de Napoléon III avec le Saint-Siège, ni avec le parti catholique en France. Les troupes françaises quittèrent Rome à la fin de l'année, ne laissant sur place que des volontaires. En 1865, Pie IX, rappelant son

intransigeance devant la campagne de presse de 1858-1859, déclara à Edgard Mortara : «mon fils, tu m'a coûté très cher, j'ai beaucoup souffert par ta faute. On m'a accusé d'être un barbare et un cruel; on a surtout plaint tes parents sans penser que moi aussi, je suis un père. Personne ne m'a plaint au milieu de toutes ces épreuves douloureuses, alors qu'en Russie on m'a ravi avec violence tant de fils, mes chers Polonais. Ce que j'ai fait pour ce garçon, j'en avais le droit et je devais le faire : si besoin était, je le ferais de nouveau»³⁸.

Dès 1860, cependant, les libéraux français avaient bien senti que le sort de l'unité italienne avait été plus ou moins scellé en 1858, avec l'affaire Mortara; ainsi, Prosper Mérimée écrivait le 21 février 1860, un mois avant le rattachement de la Romagne au Piémont : «Je tiens la Romagne comme définitivement perdue, du moins pour le Pape (...). Lorsque le cardinal Antonelli a tenu bon sur cette sottise affaire du petit Mortara et sur l'affaire beaucoup plus grave d'un autre juif à qui on avait pris sa femme, ce jour-là il a ôté la clef de voûte du pouvoir temporel du Saint-Siège»³⁹.

Le 20 septembre 1870, l'entrée des troupes italiennes à Rome, mettant fin au pouvoir temporel de la papauté, apporta la solution de la question romaine, qui avait joué un grand rôle dans la politique intérieure et extérieure de la France; ce conflit incita en outre le gouvernement à instaurer une nouvelle politique ecclésiastique, ébauche d'une laïcisation progressive de l'Etat.

b) La montée de l'anticléricisme en France

En juillet 1858, l'alliance entre Napoléon III et le parti catholique était à son apogée : l'Eglise était restée, depuis le coup d'Etat de 1851, le plus fidèle soutien du régime qui accordait sa caution officielle aux cérémonies religieuses, approuvait la mainmise du clergé sur l'enseignement et protégeait le pouvoir temporel du Pape et les missions d'évangélisation. On admet généralement que la guerre d'Italie, à partir d'avril 1859, marque le début d'une rupture que Napoléon tenta vainement d'éviter en favorisant tour à tour Victor Emmanuel et le Saint-Siège, en flattant l'épiscopat tout en développant l'enseignement laïc, en réprimant les attaques contre les prêtres tout en laissant plus de liberté à l'opposition⁴⁰.

Il semble que les répercussions de l'affaire Mortara aient été très bien perçues par le gouvernement. Ainsi, le 19 octobre 1858, un rapport de police prévint le préfet Haussmann que «l'affaire Mortara est devenue un grief populaire qui, n'en doutez pas, fera beaucoup de mal à la religion. Il faut entendre les discussions à cet égard dans les lieux fréquentés par les travailleurs... Et ce qui est le plus fâcheux, c'est que tout l'odieux de l'affaire Mortara retombe sur le pape. La classe ouvrière n'admet pas de différence entre le souverain temporel et le chef de l'Eglise ...»⁴¹.

Napoléon III avait été personnellement choqué par le procédé employé par la po-

lice pontificale; il considéra ensuite l'attitude négative de Pie IX comme une preuve d'ingratitude envers la France sans laquelle il n'aurait ni recouvré, ni conservé son trône. Ainsi, en décembre 1859, il assista ostensiblement avec l'Impératrice à la première d'une pièce de théâtre en vérité assez médiocre, *La tireuse de cartes*, inspirée de l'affaire Mortara et écrite par Victor Séjour et Mocquart, son secrétaire particulier; il fit également savoir à plusieurs reprises par la suite qu'il s'intéressait toujours au sort de la famille Mortara ⁴².

Après le succès de la campagne d'Italie et les progrès de l'unité italienne, le gouvernement se rapprocha de la gauche républicaine, en décidant de satisfaire une partie de ses revendications qui touchaient l'autorité de l'Etat.

Les affaires de détournements de mineurs, déjà évoquées plus haut, en particulier les affaires Bluth et Linnerviel, lui en fournirent l'occasion; le rapport de Rouland à l'empereur du 1^{er} décembre 1861 proposa une circulaire enjoignant aux préfets de rappeler aux évêques que «nulle autorité quelle qu'elle soit n'a le droit de prêcher la désobéissance aux lois civiles et que toutes les congrégations qui concourraient sous prétexte religieux au détournement des enfants seraient poursuivies criminellement et dissoutes par le gouvernement... Je n'ai pas besoin de dire à l'empereur», concluait Rouland, «que la doctrine ultramontaine qui proclame la supériorité de l'Eglise sur les droits de la famille est la même que celle qui proclame l'autorité supérieure du pape sur les souverains et les institutions politiques».

Dans un discours prononcé au Sénat en 1865, Rouland reprit ses accusations contre les ordres réguliers «arrivés si vite à la richesse», dont l'instruction qu'ils donnent risque de «perpétuer chez nos enfants les dissentiments et les antagonismes» et qui «répandent dans les familles un prosélytisme exagéré» ⁴³. Après la publication du *Syllabus*, le combat contre les cléricaux s'amplifia avec, à sa pointe, des noms illustres comme Sainte-Beuve, Taine, Littré ou Jules Simon, ainsi que des journalistes, élèves de Girardin : Guérout, fondateur de l'*Opinion Nationale*, Auguste Nefftzer, fondateur du *Temps* et Auguste Peyrat, fondateur de l'*Avenir National*. Au renforcement indéniable de l'Eglise sur le plan des institutions, des missions et de l'œuvre doctrinale, correspondit un renouveau de la franc-maçonnerie et une montée générale de l'anticléricalisme dans tous les milieux, qui devait culminer, à Paris, avec les fusillades et les excès de la Commune, en 1871 ⁴⁴.

3) Les réactions juives à l'affaire Mortara

Cette question mérite à elle seule un article, c'est pourquoi nous nous bornerons ici à citer les principales réactions des milieux juifs français et étrangers.

En Italie, seuls les Juifs du Piémont purent protester officiellement, puisqu'ils

étaient émancipés depuis 1848; les communautés d'Alessandria et de Turin demandèrent, par lettre du 12 août, l'appui du Consistoire Central des Israélites de France et du *Board of Deputies of British Jews*. Au parlement de Turin, un député proposa une loi en faveur des juifs persécutés dans le duché de Modène qui se réfugieraient au Piémont ⁴⁵.

Dans le ghetto de Rome, la communauté terrorisée fit réciter une prière spéciale à l'occasion de la fête du Grand Pardon, qui a lieu en automne. Les juifs de Rome durent subir, entre autres vexations, le spectacle du petit Mortara promené dans les rues du ghetto en voiture découverte et, en février 1859, une délégation venue présenter les vœux de la communauté à Pie IX dut écouter une violente algarade du Pape qui l'accusa de déloyauté, d'intrigue et de complot contre sa personne ⁴⁶.

Les réactions du gouvernement et de l'opinion en Autriche-Hongrie sont très mal connues et ont donné lieu à des interprétations contradictoires. Ainsi, il est inexact, comme on le prétend parfois, que François-Joseph intervint personnellement auprès de Pie IX et que le gouvernement ait établi une censure sur la presse à propos de l'affaire. Par contre, une curieuse controverse opposa un banquier juif de Vienne, Ignatz Deutsch, à certains rabbins réformistes hongrois, du parti Néologue, qu'il accusa de démagogie auprès du comte de Thun, ministre de l'éducation ⁴⁷.

Il n'existe aucune étude sur les réactions allemandes, sauf celle, déjà citée, de Meisl, limitée à la correspondance diplomatique de la Prusse. Il semble que de nombreuses communautés demandèrent l'intervention de leurs gouvernements, en particulier celles de Wurtemberg et de la Prusse; en décembre 1858, après que son ministre des Affaires étrangères, le comte von Schleinitz, un homme éclairé, eut décidé de n'entreprendre aucune démarche diplomatique, le prince-régent de Prusse (le futur Guillaume I^{er}) écrivit au représentant des communautés de Berlin qu'il déplorait le sort de la malheureuse famille, mais que la Prusse n'interviendrait pas dans les affaires intérieures d'un Etat catholique ⁴⁸.

En Angleterre également, malgré la demande du *Board of Deputies*, le gouvernement se refusa à intervenir; il favorisa cependant les démarches de son président, sir Moses Montefiore, lorsque ce dernier se rendit à Rome, en avril 1859, pour tenter d'obtenir une audience de Pie IX. Les interventions nombreuses de Sir Culling Eardley, président de l'Alliance Evangélique, n'eurent pas plus de succès; malgré des échecs répétés, Sir Culling n'abandonna jamais le combat, qu'il reprit en 1860, après la création de l'Alliance Israélite Universelle et qu'il poursuivit jusqu'à sa mort, en 1863 ⁴⁹.

En France, le Consistoire Central avait adressé une requête à Napoléon III dès le 5 septembre et entamé une campagne de soutien à Momolo Mortara, soutenu par les *Archives et l'Univers Israélite*; mais l'impuissance où il était d'agir sans l'accord du gouvernement français était loin de satisfaire les jeunes libéraux. En novembre, puis en décembre 1858, Isidore Cahen, codirecteur avec son père des *Archives Israélites*, lança

l'idée d'une Alliance Israélite Universelle, afin «de constituer pour nos intérêts une représentation collective et pour la défense de nos droits, une force permanente, infatigable...» ayant pour objet «la défense de l'honneur et de la liberté israélite» en une double mission : «dans les pays justes et tolérants comme les pays injustes et fanatiques». L'idée devait faire son chemin : en juin 1860, Isidore Cahen participait, avec cinq autres jeunes juifs libéraux, à la fondation de la société dont il avait forgé le nom ⁵⁰.

Née de l'affaire Mortara, mais inspirée des idéaux de 1848, l'*Alliance* tenta, dès sa fondation, de sauver Edgard Mortara : la correspondance qui traite de cette tentative est restée jusqu'ici en grande partie inédite; elle éclaire d'un jour nouveau les débuts de la jeune société, qui ne se laissa pas décourager par cet échec et entama une œuvre de grande envergure en faveur des juifs, sur le plan diplomatique, politique et éducatif, dans de nombreux pays ⁵¹.

Aux Etats-Unis, où vivaient à l'époque environ 150 000 juifs, répartis en plus de cinquante communautés indépendantes, l'échec des interventions tentées en ordre dispersé auprès du gouvernement américain incita les juifs new-yorkais à réclamer une organisation centralisée.

En novembre 1859, les représentants de vingt-neuf communautés situées dans treize villes des Etats-Unis fondèrent à New-York le *Board of Delegates of American Israelites*, premier organisme national représentatif du judaïsme américain; pour diverses raisons, cette institution ne put mener à bien toutes les tâches qu'elle s'était proposées et dut se limiter à la défense des droits civils et religieux des juifs en Amérique et à l'étranger. En 1878, le *Board of Delegates* rejoignit l'*Union of American Hebrew Congregation*, de tendance réformiste, auquel il s'était d'abord opposé; il continua cependant d'agir, comme organisme séparé, en faveur des droits civils et religieux jusqu'en 1925 ⁵².

Conclusion

Comme nous l'avons fait remarquer au début de cet exposé, l'affaire Mortara n'est ni le premier ni, hélas, le dernier exemple d'enlèvement d'enfant juif consécutif à un baptême subreptice; on se souvient de l'émotion soulevée en France par l'affaire Finaly, qui présenta, en 1953, des similitudes avec l'affaire Mortara en raison des arguments utilisés lors de la polémique, mais qui se place dans un contexte très différent.

L'affaire Mortara, cependant, est unique. Nous avons tenté de montrer les implications nombreuses qui lui assignent une place déterminante dans l'évolution des idées anticléricales, qui en firent un ressort caché de la politique franco-italienne et déterminèrent, dans une large mesure, la formation des concepts de solidarité civile et religieuse au XIX^e siècle.

Plus d'un siècle plus tard, elle semble n'avoir rien perdu de sa valeur de témoignage, non seulement pour l'histoire juive contemporaine, qui a connu depuis des événements plus tragiques, mais pour les mouvements de pensée qui aboutirent à l'élaboration d'un système juridique affirmant les droits des citoyens vis-à-vis de l'Eglise et de l'Etat.

NOTES

¹ La bibliographie des principaux ouvrages et articles traitant de l'affaire Mortara est donnée en annexe. René Rémond, ouv. cité p. 157, est le seul historien contemporain qui rende à l'affaire sa place exacte dans l'histoire des idées au XIX^e siècle, sans toutefois l'élargir aux événements du *Risorgimento*.

² Zannini, art. cité, p. 245-246 et 263. Volli, «Opinione», art. cité p. 1109. La phrase latine qui symbolise le refus de Pie IX ne semble pas avoir été prononcée par lui, mais figure dans une circulaire diffusée en français par le marquis Pepoli, gouverneur de la Romagne, après le soulèvement de Bologne, en juin 1859. Ce texte est censé expliquer l'enchaînement des principes qui obligèrent le pape à accomplir ce qu'il croyait être son devoir; il est en fait ambigu et peu convaincant. Une reproduction photographique d'une copie de ce texte, extraite du dossier du procès Feletti de 1860, a été publiée par Volli, «Centenario», fig. 2.

³ Cf. la lettre de von Grundlach, secrétaire de l'ambassade de Prusse à Rome, 7 décembre 1858 : «Pour expliquer la reprise de la polémique par l'Univers, après une accalmie apparente, on m'assure que Sa Sainteté elle-même a exprimé par écrit ses remerciements à M. Veuillot pour l'attitude de son journal. Cette gratitude semble avoir encouragé M. Veuillot à des combats renouvelés». (Meisl, art. cité, p. 335). On peut suivre en partie la polémique dans l'*Univers Israélite*, t. 14, 1858-1859, à partir du numéro de novembre 1858 (p. 117 et suiv.) et t. 15, 1859-1860. Sur la polémique anti-juive de Veuillot et les répliques des grands-rabbins Klein et Astruc, voir Maurain, ouv. cité p. 230, et David Cohen, *La promotion des Juifs*, ouv. cité, t. 2, p. 615-623. La responsabilité de Veuillot dans le renouveau de l'anticléricalisme a été mise en évidence, entre autres, par notre homonyme Georges Weill, *Histoire de l'idée laïque*, ouv. cité, p. 124-126 et suiv.

⁴ Le destin tragique des parents Mortara après 1858 a été retracé par Volli, «Centenario», p. 35-41. Momolo Mortara mourut de chagrin en 1871; sa femme put revoir leur fils en 1878, à Perpignan, puis à Paris. Elle mourut en 1895. Une description plus complète de la carrière de dom Mortara et une bibliographie de ses écrits biographiques dans Zannini, art. cité, p. 256 et suiv. Sur l'entrevue Antonelli-Montefiore, voir Loewe, ouv. cité, t. II p. 97-98.

⁵ René Rémond, ouv. cité, p. 156-157, avec Pierre Pierrard, *Juifs et catholiques français*, Paris, 1970, p. 21-28 sont les seuls historiens contemporains à reconnaître l'erreur politique et morale du parti catholique dans sa défense inconditionnelle de Rome. Sur l'analogie développée par R. Rémond, p. 316-318, avec la controverse lors de l'affaire Finaly, en 1953, voir aussi J.M. Jeanneney dans *Le Monde* du 1^{er} août 1987, p. 2.

⁶ Cf. les instructions du comte Walewski, ministre des Affaires étrangères, au duc de Gramont, ambassadeur de France à Rome (lettre publiée par D. Cohen, ouv. cité, t. 2, p. 744-745).

⁷ Volli, «Opinione», p. 1138-1139. Milano, ouv. cité, p. 369. L'historiographie catholique n'accepte pas volontiers cette théorie. Sur la polémique déclenchée par l'ouvrage de De Cesare, *Roma e lo Stato del Papa ...*, ouv. cité, p. 241 et suiv., et la note 9, plus bas.

⁸ Korn, ouv. cité, p. 122-155. Altholz, art. cité.

⁹ Exception faite de quelques travaux, dont ceux de Zannini, R. Rémond et de P. Pierrard, cités plus haut, l'historiographie catholique traite souvent l'affaire avec un sens exercé de la casuistique: Cf. Fernand Mourret, *L'Église contemporaine*, t. 8 de *l'Histoire générale de l'Église*, Paris, 1942, p. 454-455 qui cite cependant des théologiens du XIX^e siècle désapprouvant (par prudence !), les enlèvements d'enfants juifs dans certains cas ... M. Gaston Braive, dans son mémoire de licence inédit soutenu en 1960 à la Faculté des Lettres de l'Université de Louvain, *Les réactions belges devant l'affaire Mortara, juillet-décembre 1858*, semble considérer, à tort à notre avis, que l'enlèvement du petit Mortara s'est déroulé dans des conditions juridiques normales; il oublie qu'un procès secret, tel que celui du Saint-Office, en mai-juin 1858, est illégal. La monumentale biographie du chanoine R. Aubert sur Pie IX, ouv. cité, p. 87 et 513, par ailleurs excellente, se contente de reproduire, en renversant les citations, l'exposé des faits établis par Jean Maurain, ouv. cité, p. 230-231; Mgr. Aubert juge l'enlèvement «théoriquement» conforme au droit canon, ce qui est fort joliment dit; par contre, je ne partage pas son avis sur la politique «généralement bienveillante» de Pie IX à l'égard des Juifs : l'article de Loevinson, sur lequel il s'appuie, ne traite que de la période dite «libérale» de Pie IX, et non de son attitude postérieure à 1848. Momolo Mortara n'était pas non plus «un riche négociant de Bologne» mais un modeste passementier. Beaucoup d'historiens catholiques ne font aucune allusion à l'affaire Mortara, ainsi Alec Mellor, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Paris, 1966; Henri Verbist, *Les grandes controverses de l'Église contemporaine de 1789 à nos jours*, Lausanne, 1971, p. 93-106, ou André Latreille, *Histoire du catholicisme en France*, t. 3, Paris, 1962.

¹⁰ Les deux articles de Gemma Volli représentent, avec celui de Zannini, les trois seules synthèses actuellement disponibles sur l'affaire, mais ne dispensent pas d'avoir recours aux autres sources citées.

¹¹ Une thèse sur Mortara serait en préparation à l'Université Harvard, aux Etats-Unis. M. Braive à qui nous devons cette information, n'a publié qu'un chapitre de son mémoire cité plus haut, note 9, sous le titre «Les groupes de presse belges en 1858», dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. XLV, 1967, n^o 2, p. 408-437.

¹² Vue d'ensemble très générale sur cette question dans la notice «Baptism, forced», dans *Encyclopaedia Judaica*, Jérusalem, 1972, t. IV, col. 184-187, avec une bibliographie. Nous n'avons pu consulter Cecil Roth, *Personalities and Events in Jewish History*, Philadelphie, 1953. M. Gilbert Dahan a présenté le 20 juin 1988, une communication à la Société des Études Juives, portant sur «le problème des baptêmes forcés d'après les canonistes et les théologiens chrétiens du moyen âge».

¹³ Doubnov, *Histoire moderne du peuple juif*, t. II, Paris, 1933, p. 179-180. Milano ouv. cité, p.

590-594. Roth, ouv. cité, p. 471. Poliakov, *De Mahomet aux Marranes*, ouv. cité, p. 313-321. Rodocanachi, ouv. cité, p. 272-306.

¹⁴ *Encyclopaedia Judaica*, notice citée; Mourret, ouv. cité, p. 454, note, 2; Volli «Centenario», p. 17.

¹⁵ Milano, ouv. cité, p. 590-594. Rodocanachi, ouv. cité, p. 281-287.

¹⁶ René Moulinas, «Conversions et baptêmes», art. cité, p. 25-28; du même, *Les Juifs du Pape*, ouv. cité, p. 373-374. *Archives Israélites*, 1859, p. 158 et 205-207. Volli, «Centenario», p. 9-12; *Encycl. Judaica*, notice citée, col. 186.

¹⁷ *Archives Israélites*, 1859, p. 157. Volli, «Centenario», p. 11-12. Jacobus (dom), broch. citée, p. 28.

¹⁸ *Archives Israélites*, 1859, p. 159-170.

¹⁹ *Ibid.*, 1859, p. 207-208.

²⁰ *Ibid.*, 1859, p. 208-211.

²¹ Robert Anchel, *Les Juifs de France*, Paris, 1946, p. 223-226. Rodophe Reuss, «Le clergé catholique et les enfants illégitimes protestants et israélites en Alsace, au XVII^e siècle et au début de la Révolution», dans *Bull. de la Société pour l'histoire du protestantisme français*, t. L II, 1903, p. 6-31, et pour l'affaire d'Obemai, p. 17 à 20. Sur le même enlèvement d'un enfant juif, avec de nombreux détails, voir R. Reuss., «L'Histoire d'Elias Salomon de Dauendorf», dans *Revue des Etudes juives*, t. 68, 1914, p. 235-245; à la suite du même article, autres baptêmes d'enfants cités sous la Révolution, à Zellwiller et à Dauendorf. D'autres baptêmes forcés d'enfants protestants dans Jacobus, broch. citée, p. 29-30.

²² Sur les baptêmes forcés : Loevinson, art. cité, p. 17-19. Doubnov, ouv. cité, p. 178-180. Roth, ouv. cité, p. 465-471. Milano, ouv. cité, p. 366-368. Volli, «Centenario», art. cité p. 13-14. Korn, ouv. cité, p. 12-13. Samaja, art. cité. Sur la gestion médiocre de l'État pontifical sous Pie IX, voir Aubert, ouv. cité, p. 81-82 et 499-500. Le discours de Victor Hugo dans Rémond, ouv. cité, p. 136-142.

²³ Roth, ouv. cité, p. 472. Milano, ouv. cité, p. 369. Prosper Mérimée, *Correspondance générale*, établie par M. Parturier, 2^e série, t. 6, Toulouse, 1958, p. 201 et 277.

²⁴ Weill, (Cdt), *Un précédent de l'affaire Mortara*, dans *Revue historique*, mai 1921, cité dans *Paix et droit*, n^o 8, oct. 1921, p. 13-15. Voir aussi *Archives Israélites*, 1858, p. 712-713; Jacobus, broch. citée, p. 30.

²⁵ Volli, «Centenario», p. 18-20. Zannini, art. cité, p. 252-256. Le double baptême peut s'expliquer aussi par la jurisprudence canonique, qui prévoit, à partir du XVI^e siècle, le cas du simple ondoisement, confirmé ensuite par un baptême solennel.

²⁶ Plusieurs cas similaires concernant des détournements d'enfants mineurs catholiques sont cités par J. Maurain, qui rend compte en détail des affaires Bluth et Linnerviel, ouv. cité, p. 465-467, 533-534 et 575-579; repris par D. Cohen, ouv. cité, p. 722-723 et 746-747.

²⁷ Volli, «Opinione», p. 1093. Zannini, art. cité, p. 242.

²⁸ *Archives Israélites*, 1858, p. 465-466 et p. 484 (citation de *La Presse*); *L'Univers Israélite*, 1858, sept., p. 10-14. Ces deux périodiques suivirent le déroulement de l'affaire mois après mois jusqu'en 1861.

²⁹ Volli, «Opinione», cite plutôt les journaux favorables aux Mortara; Zannini, art. cité, p. 242 et suiv., se réfère surtout à la presse catholique italienne. Les polémiques aux États-Unis ont été analysées par Korn, ouv. cité; voir aussi la réaction des catholiques anglais dans Altholz, art. cité. Pour la France, voir Maurain, ouv. cité, p. 231-232, 497. Sur la politique éditoriale de la presse belge et l'influence étrangère qui s'y exerçait en 1858, voir G. Braive, art. cité p. 413 et suiv. *Le Nord*, financé par le gouvernement tsariste, présentait le point de vue de Walewski. Sur l'attitude du *Temps*, voir B. Blumenkranz, «Juifs et Judaïsme dans *le Temps* (juill.-déc. 1864)», dans *Archives Juives*, 3^e année (1966-1967), n^o 2, p. 10-12.

³⁰ Rémond, ouv. cité, p. 216-318. Les *Archives Israélites*, 1858, p. 557-559 (citation de la réponse de Prévost-Paradol au *Journal de Bruxelles* dans le *Journal des Débats*, et p. 618-625. Maurain, ouv. cité p. 231, 284, 789 et 947, Jacobus, broch. citée. Peu de prêtres catholiques prirent ouvertement la défense des Mortara; le plus célèbre est l'abbé Delacouture, à qui l'on doit une brochure, citée en bibliographie, laquelle fut aussitôt traduite en italien, et eut un grand retentissement. Voir aussi ses lettres au *Journal des Débats*, publiées dans les *Archives Israélites*, 1858, p. 626-618, et dans *l'Univers Israélite* 1858-1859, p. 184-189. Un avocat de Montpellier, Bodarrides, publia également une étude sur *l'Affaire Mortara au point de vue des lois canoniques* dans *Archives Israélites*, 1858, p. 676-686, et 1859, p. 18-23

³¹ *Archives Israélites*, 1858, p. 557-589. Zannini p. 252-256.

³² Reproduit par Zannini, art. cité, p. 249 : la dernière phrase fait allusion à *l'Indépendante*, de Turin, qui avait reproduit une dépêche de Londres selon laquelle le cardinal Wiseman, archevêque de Dublin, aurait demandé au Pape la restitution du petit Mortara. En fait, il s'agit d'un appel du *Jewish Chronicle* aux catholiques anglais et, en particulier, à l'archevêque de Westminster, de joindre leurs efforts pour faire libérer le jeune garçon, appel qui ne reçut aucun écho. La réponse de Wiseman, parue dans le *Dublin Review* de mars 1859, sous la plume d'un juriste, W.F. Finlason, est une approbation sans réserve de la position de l'Église (Altholz, art. cité, p. 113 et 115-117). En France, la hiérarchie garda «un silence embarrassé»; les rares prélats qui parurent mettre en doute le bien-fondé de la position de l'Église furent sanctionnés par Rome (Maurain, ouv. cité, p. 789).

³³ «Napoléon III ... répugnait particulièrement au caractère antimoderne de son gouvernement. Ses dernières hésitations tombèrent lorsque, en 1858, l'affaire Mortara lui permit de constater que son hostilité contre «le gouvernement des prêtres» était partagée par la masse des Français». (Aubert, ouv. cité, p. 87). Voir aussi Maurain, ouv. cité, p. 229-230 et 946-949 et Zannini,

p. 246.

³⁴ Archives du Consistoire Central, registre IC9. p. 491, et série M, dossier Mortara. Je remercie M. Landeau, archiviste du Consistoire de Paris, d'avoir eu l'amabilité de rechercher ces textes, jusqu'ici inédits, concernant l'affaire Mortara. La pétition du Consistoire Central à l'empereur fut publiée par les *Archives Israélites*, 1858, p. 555-556.

³⁵ Meisl, art. cité. p. 326, 330-331 et 334-335. Zannini, art. cité, p. 247-248 et 271-274. Cohen, ouv. cité, p. 744-745.

³⁶ Volli, «Opinione», p. 1099. Maurain, ouv. cité, p. 232.

³⁷ J. Nere, *Précis d'histoire contemporaine*, Paris, 1973, p. 382-387. Aubert, ouv. cité, p. 80-97. Karl von Aretin, *Les papes et le monde moderne*, Paris, 1970, p. 72-92.

³⁸ Milano, ouv. cité, p. 369, Zannini, art. cité, p. 266. Maurain, p. 704.

³⁹ P. Mérimée, *Correspondance générale*, 2^e série, t. III, Toulouse, 1955, p. 399-400. Sur l'affaire Padova, évoquée par Mérimée, voir Poliakov, ouv. cité, p. 319, note 1 (d'après E. About).

⁴⁰ G. Weill, *L'idée laïque*, ouv. cité, p. 120-124 et passim. Maurain, ouv. cité, p. 952 et suiv.

⁴¹ Cohen, ouv. cité, p. 745-746. Maurain, ouv., cité, p. 231, note 4 et p. 234, 284.

⁴² *Archives Israélites*, 1860 (fév.), p. 85-91. *L'Univers Israélite*, 1860 (janv.), p. 277-278 et (fév.), p. 288-298, Maurain, ouv. cité, p. 350. Volli, «Opinione», p. 1123. Zannini, p. 248. La pièce, adaptée en italien sous le titre de *La Cartomante*, fut jouée à Turin. Une adaptation américaine due à H.M. Moos, *Mortara, Or the Pope and his Inquisitors* fut publiée à Cincinnati en 1860 (*Jewish Encyclopedia*, notice citée p. 36).

⁴³ Voir plus haut, 2^e partie, paragraphe 3. Maurain, ouv. cité, p. 575-579. Cohen ouv. cité p. 746-747. Le discours de Rouland au Sénat dans R. Rémond, ouv. cité p. 160-161; le débat est évoqué par P. Mérimée dans une lettre à Victor Cousin datée du 15 mars 1865 : «Le cardinal de Bonnechose ... nous a fait un petit cours d'histoire de fantaisie et nous a appris que le gouvernement pontifical avait toujours protégé la liberté des cultes et singulièrement la religion juive. Nous lui avons crié Mortara et Cohen, mais il n'entendait pas. Rouland a été lourd, mais a fait quelque effet» (P. Mérimée, *Correspondance générale*, deux. série, t. VI, Toulouse, 1958, p. 377). Je remercie M. Bernard Degout et Mme Bourdier, des Archives de Paris, d'avoir attiré mon attention sur cette correspondance peu exploitée par les historiens.

⁴⁴ G. Weill, *L'idée laïque*, ouv. cité, p. 179-217. Nere, ouv. cité, p. 215-216. Rémond, ouv. cité, p. 164-170. Maurain, ouv. cité, p. 707-708 et 948-959.

⁴⁵ Volli, «Opinione», p. 1088-1093, 1100-1102, 1108. *Archives Israélites*, 1858, p. 525-526.

⁴⁶ *Archives Israélites*, 1859, p. 32-39. Poliakov (L.), ouv. cité, p. 320. Doubnov, ouv. cité, p.

180.

⁴⁷ La correspondance diplomatique de von Grundlach et de Gramont prouve que la France fut la seule puissance à intervenir; cf. Meisl, art. cité et Cohen, ouv. cité, p. 745. Erreur de la *Jewish Encyclopedia* sur ce point.

48 *L'Univers Israélite*, 1859 (fév.), p. 332. Meisl, art. cité, p. 323-324 et 336-337.

⁴⁹ *Archives Israélites*, 1859, p. 73, 185, 199, 253, 364-369, 507- 515, 714-715. *L'Univers Israélite*, 1858-1859, p. 332, 368, 423, 477, 487-489, 622; 1859-1860, p. 222, 235. Volli, «Opinione», p. 1093-1094, 1102-1108, 1111-1117, 1123-1124. Zannini, art. cité, p. 245-246.

⁵⁰ *Archives Israélites*, 1858, p. 624, 692-702, 1859, p. 139-152; *l'Univers Israélite*, 1860, p. 299 et 652-653. Sur la fondation de l'A.I.U., voir Narcisse Leven, *Cinquante ans d'histoire*, t. 1, Paris, 1911; André Kaspi, *La fondation de l'A.I.U.*, D.E.S. d'histoire, dact., 1959 (déposé à la bibliothèque de l'A.I.U.); André Chouraqui, *l'A.I.U. et la renaissance juive contemporaine*, Paris, 1965, p. 19-29; Michael Graetz, *De la Périphérie au centre*, Jérusalem, 1978 (en hébreu, parution française en cours); Volli, «Conseguenze», p. 312-320.

⁵¹ Pour la bibliographie des principaux travaux parus depuis 1965, voir notre article *L'Alliance et la condition sociale des communautés juives méditerranéennes à la fin du XIX^e siècle*, Jérusalem, 1987. Je remercie Mme Yvonne Levyne, bibliothécaire de l'A.I.U., d'avoir attiré mon attention sur la correspondance de l'Alliance concernant l'affaire Mortara, que j'avais classée, sans la consulter, en 1958.

⁵² Korn, ouv. cité, p. 156-158; Volli «Opinione» p. 1127-1129. Volli, «Conseguenze», p. 310-312.

CHRONOLOGIE COMPAREE

de l'affaire Mortara

1814

Restauration de l'Etat pontifical en Italie centrale. Pontificats de Pie VII, Léon XII, Pie VIII et Grégoire XVI. Rétablissement progressif de la législation discriminatoire concernant les Juifs (1814-1846).

1840

Affaire Crémieu-Montel à Civitavecchia : restitution au gouvernement français

d'une fillette baptisée et enlevée de force à ses parents français.

1846

Election du cardinal Jean-Maria Mastai (1792-1878), évêque d'Imola, qui prend le nom de Pie IX.

1848

Troubles révolutionnaires en Italie. Guerre austro-piémontaise. Emancipation des juifs du royaume de Piémont-Sardaigne (29 mars). Défaite du Piémont. Le *Statut fondamental* au Piémont. Crise gouvernementale à Rome. Assassinat du ministre Rossi. Fuite de Pie IX à Gaète (29 novembre).

1849

Proclamation de la république romaine de Mazzini (février). Reprise de la guerre austro-piémontaise. Abdication de Charles-Albert de Savoie, avènement de Victor-Emmanuel II (24 mars). Triomphe de la réaction en Italie. Prise de Rome par les troupes françaises d'Oudinot (4 juillet). Le cardinal Antonelli, secrétaire d'Etat à Rome.

1850

Retour de Pie IX à Rome (12 avril). Répression à Rome et à Naples. Réformes constitutionnelles au Piémont et débuts de la laïcisation. La question romaine et le soutien de la France à l'Etat pontifical. Entrée de Cavour au gouvernement (octobre).

1851

Naissance d'Edgard Mortara à Bologne (27 août).

1852

Cavour, premier ministre du royaume de Piémont-Sardaigne (16 mai). Réformes de l'administration et de la législation piémontaise.

1856

Congrès de Paris. Mémoire de Cavour sur la situation de l'Italie (mars-avril).

1858

Attentat d'Orsini contre Napoléon III (14 janvier). Enlèvement d'Edgard Mortara (23 juin), annoncé par *La Presse* du 9 juillet. Entrevue de Plombières (21 juillet). Appel des communautés de Turin et d'Alessandria (12 août). Mémoire de la famille Mortara au Pape. Requête du Consistoire Central des Israélites de France à l'Empereur (5 septembre). Débuts de la polémique dans la presse européenne. Protestations du *Board of Deputies* de Londres auprès du gouvernement anglais (septembre). Interventions du duc de Gramont à Rome (septembre-octobre). Protestations de l'Alliance Evangélique Universelle à Londres (26 octobre). Entrevue des parents Mortara avec leur fils à Alatri (22 octobre). Premières allusions d'Isidore Cahen à une Alliance Israélite Universelle dans les *Archives Israélites* (novembre). Protestations des communautés juives en Allemagne.

Refus d'intervention des gouvernements britanniques, prussien et américain. Maintien des troupes françaises à Rome (22 novembre). Début des protestations de masse en Angleterre et aux Etats-Unis.

1859

Traité secret d'alliance entre la France et le Piémont (26 janvier). Mariage de Jérôme Bonaparte et de Clothilde de Savoie (30 janvier). Brochure de La Guéronnière : «*Napoléon III et l'Italie*». Réception d'une délégation de la communauté juive de Rome par Pie IX (février). Entrée des troupes autrichiennes au Piémont (29 avril). Fuite de Léopold II de Toscane (avril).

Séjour de sir Moses Montefiore à Rome (12 avril-10 mai); entrevue avec le cardinal Antonelli (28 avril). Batailles de Montebello (10 mai), Palestro (30 mai), Magenta (4 juin) et Turbigo (5 juin). Libération de Milan. Fuite du duc de Modène. Libération de Parme. Soulèvement de la Romagne et libération de Bologne (12 juin). Bataille de Solférino (24 juin).

La Lombardie rattachée au Piémont. Démission de Cavour (10 juillet). Préliminaires de Villafranca (17 juillet). Circulaire de Joachim Pepoli, gouverneur de la Romagne sur l'affaire Mortara. Liberté des cultes en Romagne (10 août). Mandat d'arrêt contre les auteurs du rapt (31 octobre). Traité de Zurich (10 novembre). Abolition de l'Inquisition en Italie centrale (14 novembre); Parme, Modène et la Romagne forment l'Emilie (novembre). Première représentation de *La Tireuse de cartes* à Paris (22 décembre). Napoléon III fait publier *Le Pape et le Congrès*.

1860

Arrestation du père Feletti à Bologne (2 janvier); début de l'instruction du procès Feletti (janvier-avril). Rappel de Cavour (16 janvier). Démission de Walewski.

Rattachement de l'Italie centrale au Piémont. Cession à la France de Nice et de la Savoie (24 mars), sous réserve de plébiscite ultérieur (avril 1861).

Procès et acquittement du père Feletti (16 avril). Fondation de l'*Alliance Israélite Universelle* à Paris (mai). Expédition des *Mille* de Garibaldi en Sicile et en Calabre (mai-septembre). Prise de Naples (7 septembre). Lettre de l'A.I.U. à Cavour (17 septembre). Réponse de Cavour (3 septembre). Correspondance de l'A.I.U. avec Sir Culling Eardley, le *Board of Deputies* et Momolo Mortara. Rattachement du royaume de Naples au Piémont (octobre). Délégation de l'A.I.U. à Londres (17-21 décembre).

1861

Jules Carvalho, président de l'A.I.U., reçu aux Tuileries pour l'affaire Mortara (janvier). Le *Board of Deputies* demande l'intervention du *Foreign Office* auprès de Victor-Emmanuel (26 février). Proclamation de Victor-Emmanuel II roi d'Italie (mars). Refus d'intervention du *Foreign Office* (avril-mai). Mort de Cavour (6 juin). Fondation de l'*Osservatore Romano*. Annexion à l'Italie de l'Ombrie et des Marches. Démarches de l'A.I.U. auprès de Lord Russel (octobre).

1862

Marche sur Rome de Garibaldi, défait dans l'Aspromonte (août).

1864

Convention franco-italienne sur le départ des troupes françaises de Rome (15 septembre). Encyclique *Quanta Cura* et *Syllabus* (septembre); Pie IX revendique pour l'Eglise l'autorité suprême sur la société. Affaire Giuseppe Cohen à Rome. Florence, capitale de l'Italie. Une partie des troupes françaises évacue Rome.

1865

Déclaration de Pie IX sur l'affaire Mortara (12 avril).

Rencontre de Biarritz entre Napoléon III et Bismarck (11 octobre).

1866

Entrée en guerre de l'Italie contre l'Autriche, aux côtés de la Prusse. Bataille de Custoza (24 juin). Paix de Vienne (3 octobre) : cession de la Vénétie à la France, puis à l'Italie. Mesures anticléricales en Italie.

- 129 -

1867

Défaite de Garibaldi à Mentana (novembre). Edgard Mortara entre au séminaire dans l'ordre des chanoines réguliers du Latran (17 novembre).

1869

Ouverture du concile de Vatican I.

1870

Guerre franco-prussienne. Evacuation des dernières troupes françaises de Rome (4 septembre). Prise de Rome par les troupes italiennes (20 septembre). Annexion de Rome et du Patrimoine de Saint-Pierre à l'Italie (2-9 octobre). Edgard Mortara s'enfuit de Rome (22 octobre) et se réfugie à Neustift (Tyrol). Ajournement du Concile; adoption des dogmes de l'infaillibilité pontificale et de l'acte de foi.

1871

Rome, capitale de l'Italie (2 août). Mort de Momolo Mortara.

1872

Edgard Mortara passe en France au monastère de Beauchène où il reçoit les ordres religieux (août-décembre).

1874

Première prédication publique de dom Mortara à Poitiers (25 novembre).

1878

Mortara à l'abbaye de Mattaincourt; rencontre avec sa mère à Perpignan et à Paris. Départ pour l'Italie; début de ses campagnes de prédication en Europe et aux Etats-Unis.

1895

Mort de Marianna Mortara.

1906

Dom Mortara se retire à Bouhaye (Belgique).

1907

Publication du livre de De Cesare sur la politique de Pie IX. Polémique avec Edgard Mortara.

1940

Mort de dom Mortara à l'abbaye de Bouhaye (11 mars).

Bibliographie

I—Notices d'encyclopédies

Mortara (affaire), dans Larousse, *Grand dictionnaire du XIX^e siècle*, t. 11, Paris, 1873, p. 593-594 (compte rendu précis des événements, de tendance antipontificale).

Mortara (Edgar), dans *La Grande Encyclopédie*, t. 24, Paris, 1897, p. 379 (inexact dans les détails, de tendance anticléricale, par E-H. Vollet).

Mortara Case, dans *The Jewish Encyclopedia*, t. IX, New York — Londres, 1905, p. 35-36 (par Deutsch, donne quelques informations plus récentes sur la famille Mortara et les réactions juives en Autriche-Hongrie).

Mortara, der Fall, dans *Jüdisches Lexicon*, t. IV (1), p. 298 (très insuffisant).

Mortara, dans *Lexicon für Theologie und Kirche*, t. VII, Fribourg-en-Brisgau, 1935, p. 33, par Schmid (non consulté)

Mortara dans *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, p. 1427, par S. Furlani (non consulté).

Mortara Case, dans *Encyclopaedia Judaica*, t. 12, Jérusalem, 1972, p. 354-355 (par G. R..., insuffisant, mais avec bibliographie postérieure à 1933).

Mortara, Edgar, dans *Encyclopaedia Britannica*, t. XV, Londres, 1964, p. 824 (très erroné).

II—Principaux écrits polémiques du temps

Albrecht (Friedrich), *Der gewaltsame Kinderraub zu Bologna*, Ulm, 1858, 26 p. (anticatholique).

Allgemeine Zeitung des Judentums, à partir de 1858.

Archives Israélites, à partir du numéro d'août 1858.

Assezat (Jules), *Affaire Mortara, le droit du père*, Paris, 1858, 27 p. (anticlérical).

Delacouture (abbé), *Le droit canon et le droit naturel*, Paris, 1858.

Delacouture (abbé), *Roma e l'opinione pubblica nel fatto Mortara*, Turin, 1859.

Gennari, *Il governo Pontificio e lo Stato romano*, 1858.

Jacobus (dom), *Les vols d'enfants, impuissance morale du catholicisme*, Bruxelles, 1859, 51 p. (anticlérical).

Jussi (Francesco), *Difesa del padre Pier Gaetano Feletti imputato del ratto del fanciullo Mortara...*, Bologne, 1884 (plaidoirie de l'avocat défenseur de Feletti au procès de Bologne en 1860).

Jewish Chronicle, à partir de 1858.

Kleine Neophyt Edgar Mortara (der), Würzburg, 1859 (trad. des articles de la *Civiltà Cattolica* parus en 1858).

Kohn (I. L.), *Zur Geschichte der jüdischen Tartüffe*, Leipzig, 1864 (dénonce l'attitude d'Ignatz Deutsch, banquier viennois anti-libéral).

Proceedings in delation to the Mortara abduction, San Francisco, 1859.

The true story of the jewish Mortara, Londres, 1860.

Univers (l') Israélite, à partir du mois de septembre 1858.

III — Historiographie critique

Altholz (Josef L.), «A Note on the English Catholic Reaction to the Mortara Case», dans *Jewish Social Studies*, t. 23, 1961, p. 111-118.

Aubert (Chanoine A.), *Le pontificat de Pie IX (1848-1878)*, Coll. «Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours», t. 21, Paris, s.d. (1962).

Cohen (David), *La promotion des Juifs en France à l'époque du second Empire (1852-1870)*, Aix-en Provence, 1980, 2 vol.

Day (A. F.), s.j., «The Mortara Mystery», Londres, 1929, tiré à part du *Month*, juin 1929, p. 500-509.

De Cesare (Raffaele), *Roma e lo Stato del Papa dal ritorno di Pio IX al XX settembre*, t. I. (1850-1860), Rome 1907, p. 284-291; trad. en anglais : *The Last Days of Papal Rome, 1850-1870*, Boston, 1909.

Doubnov (Simon), *Histoire moderne du peuple juif*, trad. du russe par S. Jankelevitch, t. II (1848-1914), Paris, 1933, p. 174-182 (éd. de New York, *History of the Jews*, 1873, p. 369-373).

Graetz (Heinrich), *Volkstümliche Geschichte der Juden*, Vienne-Berlin, 1890, 6^e éd., p. 636-637.

Jeanneney (Jean-Noël), «Quand des enfants deviennent des enjeux», dans *Le Monde*, 1^{er} août 1987, p. 2.

Jussi (Francesco), *Studi e ricordi del foro criminale*, Bologne, 1884, 177-219 et 243-285 (plaidoirie pour le père Feletti).

Korn (Bertram Wallace), *The American Reaction to the Mortara Case : 1858-1859*, Philadelphie, 1957, 196 p.

Loevinson (Ermanno), «Gli Israeliti dello Stato Pontificio nel periodo del Risorgimento italiano fino al 1849», dans *Rassegna Storica del Risorgimento Italiano*, 1929, p. 768-804, et à part, Rome, 1929, 36 p.

Loewe (D. L.), *Diaries of Sir Moses Montefiore*, Londres, 1890, vol.II, p. 82-103 et 122-124.

Maurain (J.), *La politique ecclésiastique du Second Empire*, Paris, 1930.

Meisl (Josef), «Beiträge zum Fall Mortara (1858)», dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1933, p. 321-338.

Milano (Attilio), *Storia degli Ebrei in Italia*, Turin, 1963, p. 368-639 et 590-593 (bapt. forcés).

Moulinas (René), *Les Juifs du Pape en France*, Toulouse, 1981.

Moulinas (René), «Conversions et baptêmes chez les Juifs d'Avignon et du Comtat aux XVII^e et XVIII^e siècles», dans *Archives Juives*, t. 12, 1976, n^o 2, p. 19-29.

Navarotto (A.), «L'affaire Mortara nell'incubazione della guerra austro-franco-italiana», dans *Vita e Pensiero*, n. s., t. XXVI, 1940, p. 269-273.

Neher-Bernheim (Renée), *Histoire juive, faits et documents, de la Renaissance à nos jours*, t. II, Paris, 1971, p. 202-205.

Pierrard (Pierre), *Juifs et Catholiques français*, Paris, 1970, 336 p.

Pierrard (S. I.), *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato . II. La questione Romana 1856-1864*, parte I, coll. *Miscellanea Historiae Pont.*, XVI, 49, Rome, 1951, p. 52.

Poliakov (Léon), *Histoire de l'antisémitisme, De Mahomet aux Marranes*, Paris, 1961, p. 303-320.

La Questionne Romana negli anni 1860-1861, Bologne, 1929 (édition de la correspondance diplomatique de Cavour).

Rémond (René), *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Paris, 1976.

Reuss (Rodolphe), «L'histoire d'Elias Salomon, de Dauendorf, et de Iedelé d'Obernai», dans *Revue des Etudes Juives*, t. 68, 1914, p. 235-263.

Rodocanachi (Emmanuel), *Le Saint-Siège et les Juifs*, Paris, 1891.

Roth (Cecil), *The History of the Jews of Italy*, Philadelphie, 1946, p. 471-472.

Samaja (N.), «La situazione degli Ebrei nel periodo del Risorgimento», dans *Rassegna Mensile di Israel*, t. XXIII, 1957, p. 298-309, 359-371, 412-421.

Volli (Gemma), «Gli Ebrei a Lugo», dans *La Rassegna Mensile d'Israël*, t. XXIII, 1957, p. 127 et dans *Studi Romagnoli*, vol. IV, 1953, p. 161.

Volli (Gemma), *Il caso Mortara nel primo centenario*, Rome, 1960, 42 p., 13 ill. (cité dans les notes sous *Centenario*).

Volli (Gemma), «Il caso Mortara nell'opinione pubblica et nella politica del tempo», dans *Bolletino del Museo del Risorgimento*, V^e année, 1960, 2^e partie, p. 1085-1152, et à part, Bologne, 1961 (cité dans les notes sous *Opinione*).

Volli (Gemma), «Alcune conseguenze benefiche dell'affare Mortara», dans *Rassegna mensile di Israel*, vol. 28, mars-avril 1962, n^o 3-4, p. 309-320 (cité, *conseguenze*).

Weill (Georges), *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, 1929.

Zacher (A.), *Der Raub des Judenknabens Mortara*, Frankfurt A/M, 1908.

Zannini (Gian Ludovico Masetti), *Nuovi documenti sul «caso Mortara»*, dans *Rivista di Storia della Chiesa italiana*, t. XIII, 1959, p. 239-279.

DÉMOCRATIE, SOCIALISME, ANTICLÉRICALISME ET INVERSEMENT

par
Jean PUISSANT.

«Il n'est pas de sauveurs suprêmes
Ni Dieu, ni César, ni tribun»

E. Pottier

Le développement de l'anticléricalisme en Belgique dans le courant du XIX^e siècle a fait l'objet de nombreuses études. L'apparition des sociétés rationalistes, de libre-pensée, leur multiplication peuvent en donner une certaine représentation même s'il n'est pas question de réduire leur existence à leur seul aspect anticléréal.

Alan Kittel, John Bartier, Els Witte surtout parmi les principaux auteurs attentifs à ce mouvement associatif nous fournissent des descriptions et des vues stimulantes à son propos. André Mommen, de son côté, a étudié les relations entre le P.O.B. et le libéralisme au tournant du siècle¹. Nous nous contenterons de proposer quelques considérations générales, reprenant la problématique de la démocratie, du socialisme, de l'anticléréalisme, et d'émettre quelques hypothèses utiles à l'examen de ces questions.

Deux citations éclairent notre point de vue. Henri Pirenne, parlant des tensions entre catholiques et libéraux au milieu du XIX^e siècle, écrivait:

«Poussée à ce point d'exaspération, la pression politique eût infailliblement abouti à la guerre civile si la restriction du droit de suffrage ne l'avait circonscrite aux limites de la bourgeoisie censitaire... Ainsi, le «pays légal» (2 à 7% de la population) ne comprenait qu'une petite minorité de la nation et ses fureurs ne rencontraient que le calme ou l'indifférence de la masse»².

De son côté, un observateur attentif, l'abbé Misonne, docteur en sciences politiques et sociales de l'UCL, écrit en 1900, dans un ouvrage consacré au bassin industriel du Centre:

«Maintenant les choses ont changé. On ne devient plus socialiste parce que ennemi de l'Eglise, mais on est ennemi de l'Eglise parce que socialiste»³.

Mais l'affirmation de H. Pirenne doit être nuancée sur deux points importants:

- a) la vivacité de l'affrontement entre les deux camps;
- b) la profondeur de la division dans le tissu social.

a) L'opposition entre catholiques et anticléricaux, si elle n'a pas conduit à la guerre civile a provoqué mort d'hommes, de nombreux blessés, des pillages, des destructions. Si les manifestations de 1857 (contre la loi dite des couvents) et contre-manifestations de 1884 (au cortège catholique le 24 septembre à Bruxelles) n'ont pas donné lieu à de tragiques bilans, c'est en raison de la réserve incontestable des forces de l'ordre qui ont laissé faire. Luc Keunings⁴ a bien montré dans le 2e cas, la passivité de la police et souligne qu'heureusement pour elle aucun accident grave n'a marqué la tumultueuse journée. Il n'empêche que des milliers de catholiques, flamands en particulier, garderont un souvenir cuisant et hostile de leur excursion dans la capitale. Le fossé qui sépare ville française et libérale et campagne flamande et catholique se creuse de coups et blessures nombreux.

Le témoignage contemporain de la phase aiguë du conflit, d'un ardent libéral anticlérical québécois, Louis-Antoine Dessaulles qui a vécu plusieurs mois à Gand où les tensions étaient particulièrement fortes, souligne à la fois sa surprise devant la puissance affirmée de l'Eglise en Belgique et son étonnement devant la gravité de l'antagonisme entre les deux camps⁵.

Ses lettres fourmillent de descriptions de bagarres, lors des élections, lors des processions (en raison surtout de leur caractère politique, et plus particulièrement de la volonté affichée par les ultramontains de faire réviser certains articles de la Constitution) lors des enterrements civils, ou simplement lors de fêtes de bienfaisance ou encore contre des institutrices laïques dans des communes rurales.

Plus particulièrement lors d'un banquet catholique à Malines, en février 1876, les catholiques, passablement éméchés, hurlent des injures devant la maison du bourgmestre libéral, devant le local de réunion des libéraux:

«... Un homme, qui demeurait près de la station et qui voyait les manifestants passablement ivres eut l'idée de fermer ses volets, prévoyant qu'on lancerait des pierres. Deux ou trois musiciens des bandes qui accompagnaient la manifestation lui brisèrent presque la tête avec leurs trombones. Alors les libéraux formèrent les rangs et firent une charge générale sur les catholiques. Une mêlée terrible s'ensuivit, la police fut complètement impuissante et en moins d'un quart d'heure, les cléricaux manifestants avaient été horriblement rossés; une quinzaine d'entre eux sérieusement blessés, et cinq ou six libéraux...» (20 février 1876, lettre 136, Arch. Nat. Québec, Montréal, Fonds Dessaulles).

Plusieurs personnalités du parti catholique ayant été blessées, une enquête parlementaire fut ouverte, qui confirme la violence de l'affrontement. Dessaulles souligne en outre la rupture sociale entre les deux camps:

«Les catholiques ne doivent plus fréquenter les libéraux, ni leur faire de visites, ni en recevoir; ils doivent briser avec ceux qui envoient leurs enfants aux écoles de l'état [nous sommes en 1876, donc pas encore en «guerre scolaire»!] ou qui font partie de la *Ligue de L'Enseignement*, ou des sociétés libérales. Ainsi les catholiques vont dorénavant faire bande à part, former des espèces de béguinages laïcs séquestrés du reste de la société. Les familles où il y a des libéraux et des catholiques devront se scinder en deux et les inimitiés surgiront, la charité chrétienne de ces gens-là consiste à semer l'inimitié et le fanatisme partout.» (8 mars, lettre 138, Id.)

Peu après, ce sont des musiciens d'une société musicale libérale d'Anvers qui se font attaquer par des paysans après avoir été donner un spectacle au profit d'une veuve d'Hoboken:

«Tout le monde descendit à la hâte (des voitures) et on fit face aux assaillants. Mais ils étaient armés de faux, de pelles, de fourches surtout et les autres étaient sans armes, plusieurs furent vite gravement blessés. Bien heureusement, un homme à cheval suivait les voitures et il alla à toute course donner l'alarme. On envoya la gendarmerie qui arriva au bout de 25 minutes... Mais pendant ce temps, plusieurs graves blessures avaient été infligées...» (21 juin 1876, lettre 153).

«Les abus en matière électorale sont d'une nature excessivement grave. Le scrutin n'est nullement secret, et les paysans vont toujours aux polls sous la conduite d'un ou deux vicaires qui examinent leurs bulletins avant qu'ils n'aillent les déposer. On estime qu'il y a en ce moment plusieurs milliers d'enfants auxquels on refuse la première communion parce que leurs pères ont mal voté. L'irritation devient de plus en plus profonde et bien des gens jurent seulement à voir passer un prêtre dans la rue» (3 novembre 1876, lettre 175, Id.)

«Un catholique ne doit pas fréquenter un libéral ni le recevoir dans sa famille ni permettre que sa propre famille fréquente celle du libéral... Voilà où ils en sont rendus ici. De là à une guerre civile, il n'y a pas loin.» (29 novembre 1876, lettre 179, Id.)

Il faudra mesurer plus précisément l'exacte importance de l'affrontement par des études portant non plus sur la nature du conflit mais sur ses effets quotidiens. On notera immédiatement ici que ces effets touchent directement les milieux populaires. Les manifestants arrêtés en 1857 et en 1884 sont souvent des artisans ou des ouvriers et cette constatation nous amène au point b), la profondeur de l'affrontement dans le tissu social.

- b) Allan Kittel, après Louis Bertrand, a bien montré que les premières associations d'enterrements civils à Bruxelles (*L'Affranchissement* en 1854, les *Solidaires* en 1857, les *Cosmopolitains* en 1875) étaient formées principalement d'ouvriers, d'artisans, surtout après la création de la *Libre Pensée* en 1863 qui recruta un public plus bourgeois, issu des classes moyennes. Ces divers groupes eurent rapidement des relais dans les mêmes milieux ailleurs dans le pays et sont à l'origine de créations ultérieures. Kittel, justement, indique que ces associations voient le jour au moment où le reflux du mouvement révolutionnaire et démocratique de 1848 rend nécessaire une reconversion des

militants qui ne voient plus de moyen de socialisation qu'à travers l'opposition à l'Eglise.

Kittel voit d'ailleurs dans cette occurrence «le caractère spécifiquement belge» du mouvement socialiste dans ce pays.

Il est vrai que dans diverses régions, Liège, le Centre surtout, le militarisme rationaliste apparaît comme un moyen de compenser le déclin de l'activisme social dans le cas notamment de l'effondrement de l'A.I.T. après 1870-1873 (*Association Internationale des Travailleurs*). Mais cette affirmation, bien que jamais Kittel ne dise cela, pourrait laisser entendre qu'il s'agirait de repli tactique sur un autre objet. En aucune manière il n'est possible d'y découvrir le camouflage d'une activité ou d'une pensée sociale et/ou politique. Les trois sociétés citées plus haut sont «socialistes» voire «révolutionnaires» et ne le cachent pas. Par contre, le rationalisme et l'anticléricalisme y occupent une place dominante. Les organes de ces sociétés, *Le Prolétaire* de N. Coulon (1855-1861), *Le Drapeau* (1855-57) de L. Labarre et D. Brismée, *La Tribune du Peuple* (1861-1869) de D. Brismée sont autant anticléricaux que socialistes, parfois plus dans ce dernier cas⁶.

Leur influence en province, qui se traduit par la création de groupes associés, apparaît souvent comme plus marquée par l'anticléricalisme que par le socialisme. C'est en particulier le cas de la *Société fraternelle et scientifique de Patignies* créée en 1860 qui adhère en 1862 à l'association *Le Peuple pour la démocratie militante*, groupe de propagande des *Solidaires*, puis en 1865 à l'A.I.T. sous le nom de *Cultivateurs Ardennais*. Cette société, la seule composée de cultivateurs au sein de l'A.I.T., intriguait. Aujourd'hui on sait qu'il s'agit d'une première société rationaliste rurale créée par un ancien sous-officier, J. Henry, en contact d'abord avec les *Affranchis* puis avec les *Solidaires*⁷.

Le discours fondateur du socialisme en Belgique prononcé par C. De Paepe en 1863 à Patignies (Province de Namur, arrondissement de Dinant) est en fait un exposé à deux volets: l'un consacré à la propriété, aux propriétaires et aux prolétaires qui répond bien à l'idée que l'on peut se faire de l'apparition de l'idéologie socialiste, proudhonienne à l'époque; l'autre au rationalisme et à l'anticléricalisme provoquant l'indignation des notables catholiques de l'endroit qui protestèrent avec véhémence contre cette réunion qui fut effectivement plus anticléricale que socialiste: «c'est horrible, c'est excécrable, c'est de l'athéisme, doublé de panthéisme»⁸.

Preuves à l'appui: «Prêtre, tyran, affameur».

Dans le *Prolétaire*, entre certaines rubriques, *Loterie Cléricale*, la *Théocratie au XIXe siècle*, *Faits cléricaux*, *Intolérance*, les événements d'Italie (1856-57), la mort de

Lamennais, l'affaire Brasseur à l'université de Gand, chaque enterrement civil, sont l'occasion de violentes diatribes anticléricales et antireligieuses:

«La religion est une institution immorale, monstrueuse, antihumaine créée par des fripons pour exploiter des imbéciles, c'est la négation de tout ce qui est grand, de tout ce qui est juste...Les religions sont le manteau de tous les vices et de tous les crimes» (*Le Prolétaire*, 5 octobre 1858).

Plus encore, la *Tribune du Peuple*, dans son *Bulletin clérical* (où on traque en particulier les attentats à la pudeur attribués à des membres du clergé), ou par la publication de véritables feuilletons (*Les sciences Naturelles et la religion* (1861), *Instruction secrète des jésuites* (1861), *Entretiens familiers de Tommaso Veso avec son curé*, *Sur les questions sociales au double point de vue clérical et séculier*, *Veillée de Simon le Pauvre*, *Les religieuses et la société moderne*), s'attaque systématiquement au clergé, à la religion.

«L'idée de Dieu est le plus pernicieux enfantement de l'imagination humaine, son règne n'est qu'une série de crimes et de désolations. L'exploitation, le vol, la rapine, l'assassinat, la domination ont seuls bénéficié de l'idée de Dieu et les vices les plus honteux y ont trouvé leur excuse» (*Le Tribun du Peuple*, 28 octobre 1866).

Il n'est pas utile de multiplier les exemples, par contre il faut souligner que dans la dénomination de la «Trinité maudite», le prêtre, le pape, Dieu est pratiquement toujours cité en première place:

«... lutter contre la Trinité maudite qui nous enchaîne et nous pressure: la religion, le pouvoir et la propriété» (*La Tribune du Peuple*, 16 mai 1865).

Ainsi que l'organe socialiste dans son premier numéro énonce sa profession de foi en inversant l'ordre observé plus haut:

«En économie politique, nous réclamons la réforme sociale.

En politique, la souveraineté politique exclusive.

En religion, nous défendons le rationalisme d'où découlent deux grands principes qui dominent tous les autres: la liberté de conscience et le libre examen» (*Tribune du Peuple*, 12 mai 1861).

Mais seul le troisième et dernier point est longuement développé. Le journal montre ainsi que si l'ordre formel de ses dénonciations n'est peut-être pas toujours le même, la priorité de ses attaques concerne bien l'Eglise, le masque du capitalisme.

On dira avec raison que les longs développements indigestes de ces organes devaient rebuter le lecteur. Par contre, les nombreux poèmes et chansons devaient être d'un accès plus aisé, le doreur omemaniste F. Frenay, le violoneux chanteur de rue aveugle P. Voglet, le cultivateur J. Henry, l'ouvrier typographe L. Delancre, multipliant les versifications anticléricales:

«Papes, rois, empereurs, moines à bout de ressources
Ce fleuve dont les bords embrassent l'horizon

Ce fleuve renversant tout obstacle à sa course
Vous le ferez plutôt remonter vers sa source
Que d'arrêter le cours de l'humaine raison.»
F. Frenay.

«Prêtre que je maudis autant que je déteste...
Prêtre qui avec dégoût supporte la nature
Apôtre du mensonge et de l'iniquité
Vas, fuis, car l'homme enfin voit ta perversité.»
P. Voglet.

Un correspondant de Marchienne-au-Pont, un «ouvrier», après une visite au bassin industriel: «Après avoir parcouru ces lieux où l'homme exploite l'homme, nous avons été visiter les ruines d'une de ces saintes demeures où l'homme exploite Dieu, ou plutôt où l'homme en se servant de Dieu, c'est-à-dire en se couvrant du masque de la religion...» rend visite aux ruines de l'abbaye d'Aulnes, «ce couvent démoli en 1793 par les révolutionnaires français, qu'ils en soient loués!», termine sa lettre par ces vers écrits au crayon sur un mur extérieur:

....«L'Eglise riche encore d'honneurs et de puissance
De ses immenses biens, garde la jouissance,
Et dépouille toujours les pauvres producteurs
Mais d'un monde nouveau quand viendra la naissance
Les hommes chasseront les prêtres imposteurs
Avec tous les tyrans et tous les exploiters.
Prêtre, vienne ce jour, espoir des prolétaires,
Où le bonheur enfin naîtra pour les mortels
Et les peuples iront raser les monastères
Et briser vos autels...»

La description attentive porte sur l'univers industriel, le lyrisme vindicatif s'en prend à la religion, à l'Eglise et à ses «suppôts» (*La Tribune du Peuple*, 6 avril 1862).

La deuxième caractéristique importante de cette littérature pour notre propos est incontestablement la constante critique de l'attitude de la bourgeoisie libérale à l'égard de l'Eglise et de la religion. Critique à l'égard de la première, souple à l'égard de la deuxième. Voir ce texte qui suit un hommage à Théodore Verhaegen:

«ce n'est pas seulement au sein de la bourgeoisie lettrée, héritière des principes philosophiques du XVIII^e siècle que sort cette protestation contre l'exploitation du prêtre, c'est surtout du peuple qu'elle s'élève. Pour quelques rares membres de cette bourgeoisie qui ont eu le courage de garder jusqu'à la fin les idées dans lesquelles ils ont vécu et de mourir en dehors de l'Eglise, combien n'avons-nous pas d'enterrements civils de prolétaires? [ce n'est pas étonnant]. Dans cette guerre acharnée entre le peuple exploité et la bourgeoisie exploiteuse, le prêtre n'est-il pas aussi l'auxiliaire naturel de cette dernière? Le prêtre n'enseignerait-il pas aux travailleurs la soumission à leurs maîtres et le respect envers les autorités établies? D'où vient cette supériorité de l'homme simple et ignorant sur la plupart des savants? De ce que ses intérêts ne sont pas en contradiction avec les vérités qu'il découvre» (*La Tribune du Peuple*, 7 janvier 1863).

On comprend mieux dès lors les raisons de la création de la *Libre Pensée* (1863) qui éloigne les laïcs de la petite et moyenne bourgeoisie des sarcasmes constants de leurs collègues appartenant à la fraction supérieure de la classe ouvrière et au petit patronat artisanal.

L'image associant le prêtre à l'exploitation ouvrière est constante et c'est probablement dans l'imagerie ouvrière que l'on pourrait observer la pénétration de ce thème en milieu populaire (cf. l'affiche de la nouvelle *Union verrière* où l'on observe autour du patron le soldat et le prêtre, l'alliance du sabre et du goupillon pour défendre le capital ou la fameuse caricature présentant la hiérarchie sociale sous la forme d'une pyramide soutenue par le peuple asservi, soutenant le souverain porté par deux prêtres. On remarque pour l'occasion que cette caricature fin de siècle a inversé l'ordre de l'énonciation de la «Trinité maudite»).

Anticléricalisme et classe ouvrière

L'importance forte, parfois première, de l'anticléricalisme démocratique, la critique de la «tiédeur bourgeoise» dans ce domaine paraissent être les deux axes principaux du discours pré-socialiste en Belgique au milieu du siècle.

Joue-t-il pour autant un rôle marquant dans l'attitude de la classe ouvrière à l'égard de l'Eglise et de la religion? La réponse est double et contradictoire.

Oui, dans la mesure où les militants socialistes véhiculeront avec eux ce bagage idéologique dans leurs contacts avec la classe ouvrière. Non, si l'on considère le peu d'impact de cette propagande. Les *Affranchis*, les *Solidaires*, les *Cosmopolitains* sont quelques petites centaines au maximum, les journaux évoqués ne diffusent pas plus de quelques centaines de numéros. Il convient donc d'envisager deux problèmes: l'anticléricalisme traditionnel en milieu populaire et surtout ouvrier, et le rôle de la diffusion du discours anticlérical démocratique⁹; (un troisième doit être cité mais reste géographiquement et sociologiquement marginal, à savoir l'influence du protestantisme. Dans le Borinage, les protestants jouent incontestablement un important rôle dans l'anticléricalisme ouvrier¹⁰).

La première question n'est pas simple à aborder. Les seuls paramètres observables sont ceux des pratiques religieuses quantifiables. Données utiles peut-être mais qui ne rendent compte ni du phénomène de déchristianisation ni a fortiori de celui de l'anticléricalisme. Leur évolution conjoncturelle est évidemment intéressante à observer, en particulier la réactivation des pratiques courantes (mariage, baptême) dans la seconde moitié du XXe siècle par rapport à la première moitié, mais qui peut être la marque plus d'une banalisation des coutumes religieuses qu'un retour du religieux. On peut également

utiliser les sources descriptives, subjectives mais concordantes dans la description du phénomène de déchristianisation en milieu ouvrier. Au-delà du poncif, il est possible d'y trouver des éléments du réel, la littérature catholique regorge de textes intéressants. Ainsi, l'abbé Misonne explique:

...«l'irréligion s'est répandue dans les masses, là où les usines ont surgi. Cette constatation s'applique au Centre. Il y a soixante ans, tous les habitants du bassin, ou peu s'en faut, possédaient encore le don précieux de la foi. Nés et élevés dans les principes de la religion chrétienne, ils avaient à coeur de remplir fidèlement les légers devoirs qu'elle impose, et si, au point de vue politique la division était grande déjà, l'unité presque parfaite existait sur le terrain religieux... [excepté dans le Nord du bassin]... dans tout le reste du bassin, l'esprit religieux a tellement baissé, qu'on peut le dire, sans beaucoup exagérer, qu'il est nul à l'heure présente. Après avoir inconsciemment admis les conclusions pratiques du libéralisme et considéré la religion comme une chose essentiellement individuelle et s'arrêtant aux limites de la vie privée, la presque totalité des ouvriers en est venue peu à peu, à la regarder comme chose inutile, voire même mauvaise, comme une exploitation déguisée, un asservissement injuste qu'il était bon de secouer»¹¹.

En bon Leplaysien, élève de V. Brants à l'U.C.L., l'abbé dénonce comme responsable de cette évolution désastreuse non tant l'activisme libre-penseur dont il dit ailleurs qu'il a une influence limitée, mais le libéralisme du patronat, indifférent en matière religieuse, et l'organisation économique du capitalisme anonyme, irresponsable dans l'entreprise. Au-delà de la forme du discours, le docteur en Sciences Sociales perçoit bien l'évolution structurelle de la société.

Dépassée par les transformations rapides de la société, l'Eglise n'a pas trouvé durant le XIXe siècle de réponse adéquate à la délocalisation et à la transformation des activités humaines, conséquences de la révolution industrielle.

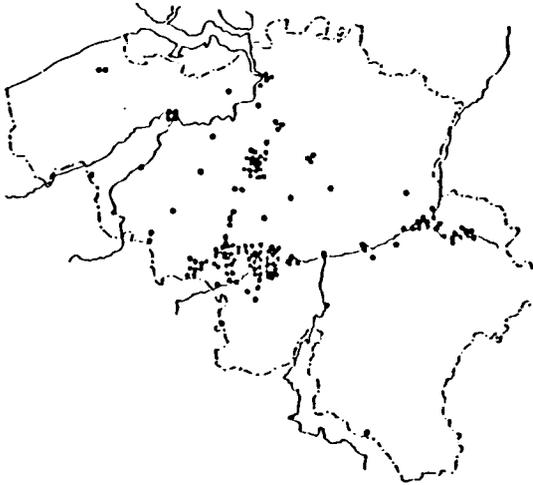
Pour ce qui concerne la piste plus institutionnelle du mouvement de libre pensée, il faut observer sa permanence et son extension dans la seconde moitié du XIXe siècle et souligner la nature de son implantation.

Quittons Bruxelles, qui est la moins mal connue dans ce domaine, pour gagner le Centre observé par l'abbé Misonne.

Après le déclin de l'Internationale (1871-73), comme Kittel le propose d'ailleurs, on constate le maintien d'une activité de libre-pensée alors même que coopératives, syndicats se sont écroulés. Le cercle créé en 1873 poursuit ses activités durant la décennie noire pour les organisations ouvrières jusqu'à la création du P.O.B. et le ralliement d'un nombre considérable d'ouvriers de la région au nouveau parti (1886).

Un observateur attentif du Centre, le commissaire spécial des chemins de fer de Feignies (France-Département du Nord) qui a pour mission de collecter des informations sur la région frontalière en Belgique, souligne dans un long rapport (1893), l'importance des sections de libre-pensée dans le Centre. Il note également le fait intéressant que l'animateur

des activités rationalistes Hector Evrard, administrateur de la coopérative de Jolimont, puis cafetier, s'était heurté à la direction de la Coopérative de Jolimont, armature des organisations socialistes. Minoritaire, il abandonne le militantisme syndical, coopératif et politique pour se consacrer à celui de libre-pensée moins strictement marqué politiquement¹². D'un point de vue de la sociologie des institutions, il serait donc utile d'examiner l'origine des animateurs des sociétés de libre-pensée. Permanence, attraction de la libre-pensée, influence dans des milieux de la *low middle class* écartés de la direction du jeune P.O.B. par l'affirmation de cadres spécifiquement ouvriers constituent quelques caractéristiques fortes de l'activité anticléricale dans les bassins ouvriers.



Mais s'agit-il bien d'une caractéristique des bassins ouvriers? Els Witte, dans sa forte étude¹³ insiste avec raison d'un point de vue général sur le développement de l'instruction, du nombre d'étudiants de l'enseignement moyen, de l'enseignement universitaire qui répond au développement industriel à l'origine de la croissance des activités de service (augmentation du nombre de cadres dans l'industrie de professions libérales, de fonctionnaires et d'enseignements pour réaliser la formation de tous). Le décrochage avec l'Eglise et ses enseignements procéderait de l'augmentation générale moyenne du niveau d'instruction. Il est incontestable que cet élément intervient dans l'affirmation des mouvements de libre-pensée. Mais la carte qu'elle a réalisée des associations exis-

tantes de 1880 à 1890, et elle en convient bien d'ailleurs, correspond non à l'idée qu'on peut se faire de la Belgique intellectuelle mais bien de la Belgique industrielle avec deux axes principaux: celui de la première révolution industrielle - le charbon, le fer et la laine du Borinage à Verviers, et celui de la deuxième révolution industrielle, de l'acier, de la chimie et des transports de Charleroi à Anvers - c'est bien sûr également l'image de l'implantation du P.O.B.

On peut ainsi formuler l'hypothèse que le mouvement ouvrier socialiste se serait précipité dans le vide idéologique, symbolique, social, laissé par l'Eglise dans la société issue de l'industrialisation. L'anticléricalisme se justifierait ainsi par la nécessité de briser les dernières barrières qui pourraient protéger la société de la sécularisation accélérée.

Dans les bassins industriels et les grandes villes, cela permet également au mouvement socialiste de convaincre une partie de la petite bourgeoisie libérale de la supériorité et de la radicalité de l'anticléricalisme démocrate et socialiste sur celui, plus politique, du libéralisme. A. Mommen parle, en observant ce point de la relation libérale socialiste au tournant du siècle, de la nécessité du rapprochement des deux forces d'opposition à la majorité parlementaire catholique, de la «connexion libérale du P.O.B.». On pourrait tout autant développer l'idée de la connexion socialiste anticléricale du parti libéral.

L'anticléricalisme antireligieux du P.O.B. présente des contours plus nets que celui du parti libéral, abandonné par une fraction modérée de son électorat bourgeois effrayé par le radicalisme de langage mais aussi par la proximité de «la révolution» dénoncée par les catholiques. Le discours catholique établit effectivement une relation forte entre le triomphe du libéralisme au XIXe siècle qui laisse la voie ouverte au socialisme, à l'irrégiosité et à la révolution.

D'autre part, sur le terrain social, l'Eglise et le monde catholique (1886-1891 en Belgique) énoncent un certain nombre de propositions et de réponses à l'intention de la classe ouvrière. Celles-ci obtiennent des résultats en particulier au sein de la nouvelle classe ouvrière (nouveaux ouvriers dans les bassins industriels, nouvelle industrialisation en Flandre par exemple). Certains dirigeants du P.O.B. comme E. Vandervelde modifient alors leur attitude à l'égard de l'Eglise et du monde chrétien.

Dans sa jeunesse, E. Vandervelde, issu d'un milieu bourgeois libéral, libre-penseur, partage les convictions de l'anticléricalisme démocratique qu'il découvre au sein du P.O.B. (1891). Il écrit en 1894:

«...l'Eglise est la clef de voûte de l'ordre social actuel. On a dit justement que la religion du pauvre est la sauvegarde du riche. Les bourgeois, n'écoutent plus guère le prêtre quand il parle de leurs devoirs mais ils l'approuvent plus ou moins franchement, quand il prêche la résignation aux misérables en leur promettant des compensations dans un monde meilleur. Les classes maîtresses ont parfaitement raison de salarier les ministres

du culte... Supprimez l'Eglise catholique, ou protestante, peu importe et la société capitaliste ne tient pas huit jours. Une société de libre-penseurs ne pourrait vivre qu'en pratiquant la justice sans restriction, elle serait condamnée à la justice sous peine de mort. La libre-pensée conduit donc au socialisme, le socialisme a donc impérieusement intérêt à favoriser la libre-pensée. La lutte contre l'Eglise est le complément indispensable à la lutte des classes»¹⁴.

Le futur leader socialiste fait bien la différence entre dirigeants catholiques et simples ouvriers mais par ailleurs son propos est lumineux. Il est symptomatique que ce texte serve de préface, sa partie la plus structurée, à *l'Histoire du Socialisme et de la coopération dans le Centre*, ce bastion industriel de l'influence du P.O.B. en Wallonie.

Dix ans plus tard, E. Vandervelde, toujours libre-penseur, franc-maçon, modifie son attitude et son discours en reprenant le thème de la «religion, affaire privée» chère au milieu bourgeois libéral.

Pour sa part, une personnalité comme E. Hins, enseignant, ancien dirigeant de l'*A.I.T.*, genre de Brismée, conseiller communal P.O.B. d'Ixelles, dirigeant de la *Libre-pensée*, critique vivement cette attitude, celle des partis socialiste et libéral qui, pour des raisons électorales, tempèrent leur anticléricalisme¹⁵. Le P.O.B. est désormais écartelé entre sa direction politique, obligée de transiger de plus en plus avec ses origines rationalistes, et sa base militante, en particulier en Wallonie, très sensible à ce sujet. Cette évolution a des conséquences politiques contemporaines toujours manifestes. En effet, si la direction du parti socialiste multiplie les ouvertures vers les démocrates chrétiens (*Union des Progressistes* de L. Collard en 1969), elle n'obtient que des ralliements individuels qui provoquent d'ailleurs des critiques dans ses rangs. La création d'un parti travailliste se heurte durablement à l'anticléricalisme originel du P.O.B. tandis que sur le plan économique, bourgeoisies libérale et catholique ont constitué un parti unifié P.R.L.-P.V.V. La problématique religieuse ou laïque y est désormais définitivement, parfaitement, de nature privée.

La Belgique apparaît donc comme un exemple particulier dans l'histoire du socialisme. C'est le seul pays où institutionnellement des associations de libre-pensée sont à l'origine de l'*A.I.T.*, y ont adhéré, participent à la création du P.O.B. L'indépendance des sociétés laïques, leur sortie du parti remonte seulement à 1912.

L'indifférence de la masse soulignée par Pirenne est donc moins nette qu'il ne le prétendait. En milieu ouvrier, l'anticléricalisme a incontestablement joué un rôle significatif dans la politisation qui mène à la création du P.O.B. La proposition de l'abbé Misonne se révèle fructueuse dans l'évocation de la problématique démocratie, socialisme, anticléricalisme et inversement.

Les études ont jusqu'ici surtout porté sur l'anticléricalisme du libéralisme politique, sur l'affrontement institutionnel, majeur, de l'Eglise et de l'Etat en régime censi-

taire. L'anticléricisme populaire, ouvrier, procède d'une logique différente, associant dans une même critique pouvoir politique bourgeois, pouvoir économique capitaliste et pouvoir symbolique de l'Eglise.

Enfin, domaine plus difficile à explorer, divers indices tendent à prouver que les racines littéraires de cet anticléricisme populaire sont moins insignifiantes que pourrait le laisser croire l'état culturel général de la population au XIXe siècle.

Joseph HENRY l'exprime ainsi: (*Le Prolétaire*. 23-16-1861)

«Je ne fus pas toujours «rouge, incrédule, impie»
Longtemps je vénérâi jusque notre bon Pie,
A quarante ans, je lus l'Evangile et Proudhon
Jean-Jacques, Bernardin, Voltaire et Fenelon
Avec mon ami C [oulon?], avec mon frère P [ellering],
J'examinâi la foi, les livres, la Prière,
Allons, me suis-je dit, cherchons la vérité,
Arrière homme de Dieu, Docteurs, autorité,
Eh quoi donc! Pour savoir tout ce qu'on peut connaître
N'ai-je pas sous la main, Messieurs, le meilleur maître?
La Terre que voici... La Raison qui est là!...»

NOTES

¹ A.H. Kittel, «Le rôle de l'anticléricisme dans le développement de la gauche belge», in *Socialisme*, 1962, pp. 635-646.

Les principaux articles de J. Bartier concernant ce sujet ont paru dans les deux recueils *Laïcité et Franc-Maçonnerie et Libéralisme et Socialisme au XIXe siècle*, Bruxelles, 1981. Il convient d'y ajouter: «La Franc-Maçonnerie et les associations laïques en Belgique», in *Histoire de la laïcité*, Bruxelles, 1981, pp. 177-200; E. Witte, «De Belgische vrijdenkersorganisatie (1854-1914)» in *Tijdschrift voor de Studie van de verlichting*, V, 1977-2, pp. 127-286; A. Mommen, *De Belgische Werkliedenpartij*, Gent, 1980.

Ces divers auteurs utilisent comme source L. Bertrand, *Histoire de la démocratie et du socialisme en Belgique*, 2 vol., Bruxelles, 1906, auquel il est toujours utile de se référer.

² H. Pirenne, *Histoire de Belgique*, VII, Bruxelles, 1932, pp. 225-226.

³ O. Misonne, *Le Centre (Hainaut). Une région de la Belgique. Monographie Sociale*, Tournai, 1900, pp. 109-110.

L'auteur écrit notamment: «De 1864 à 1870, quand avec l'Internationale, le socialisme «libre-penseur» prit pied dans le Centre, il groupa comme premiers adeptes les ouvriers qui avaient abandonné tout principe religieux et qui voyaient avec joie la création d'une société révolutionnaire dont le but serait bientôt d'attaquer l'Eglise».

⁴ L. Keunings, «Le maintien de l'ordre en 1884. Les manifestations d'août et de septembre à Bruxelles», in *1884. Un tournant politique en Belgique. Actes du colloque, 24-XI-1984*, Bruxelles, 1986, pp. 99-149.

Cf. également F. Van Kalken, *Commotions populaires en Belgique. 1834-1902*, Bruxelles, 1936, qui décrit les événements de 1884 mais aussi ceux de 1857 (Loi des couvents).

⁵ La correspondance de L.A. Dessaulles est en voie d'édition par la Commission Royale d'Histoire avec introduction et analyse de E. Gubin (U.L.B.) et Y. Lamonde (Université Mc Gill, Montréal). L'importance des tensions est liée à l'activité de la lutte politique. Dans les arrondissements où l'écart entre les deux partis est faible, l'affrontement est fort. C'est le cas à Gand.

⁶ Ces journaux périodiques (bimensuels, hebdomadaires ou sporadiques) ne sont pas explicitement les organes des associations précitées mais ils ont les mêmes dirigeants et représentent les activités, communiqués, rapports, et fournissent des comptes-rendus des enterrements civils et des discours prononcés à leur occasion.

⁷ Cf. J. Puissant, «Un agriculteur ardennais libre-penseur et socialiste», in *La Belgique rurale du M.A. à nos jours, Mélanges J.J. Hoebanx*, Bruxelles, 1985, pp. 371-379.

⁸ *Idem*, p. 376.

⁹ Voir sur l'ensemble de cette problématique en France le numéro spécial du *Mouvement Social. Eglise et Monde ouvrier en France*, n° 57, octobre-décembre 1966 et en particulier E. Poulat, «Déchristianisation du prolétariat et dépérissement de la religion», pp. 47-60 et J. Brumat, «Anticléricalisme et mouvement ouvrier avant 1916», pp. 61-100.

¹⁰ Cf. J. Puissant, «Foi et engagement politique. Quelques réflexions sur la signification du réveil protestant dans le Borinage», in *Problèmes d'histoire du christianisme*, XI, Bruxelles, pp. 9-26.

¹¹ O. Misonne, *op. cit.*, pp. 105-106.

¹² Cf. J. Puissant, *Sous la loupe de la police française, le bassin industriel du Centre*, édition du rapport du Commissaire spécial de Feignies (1893), La Louvière, 1988.

¹³ *Op. cit.*, note 1. La carte reproduite ci-dessus figure p. 153. E. Witte en a autorisé la reproduction; qu'elle en soit vivement remerciée.

¹⁴ Préface de E. Vandervelde à *L'histoire du Socialisme et de la Coopération dans le Centre* par de La Sociale, La Louvière, 1894, pp. 5-6.

¹⁵ Cf. à ce propos, M. Mayne, *Eugène Hins (1839-1923)*. Mémoire de licence (Histoire U.L.B., 1987-1988 - 2.) p. 249 et sq.

LA CARICATURE ANTICLÉRICALE EN BELGIQUE AUX XIX^e ET XX^e SIÈCLES. UNE CONTINUITÉ ?

par
Anne MORELLI

Pour pouvoir traiter de manière globale le thème que je vais aborder, il faudrait pouvoir disposer d'un relevé exhaustif de ces caricatures dans la presse belge des XIX^e et XX^e siècles.

Malgré le projet que M. le Professeur Lory de l'U.C.L. ¹ et moi-même avons de réaliser un jour un tel repérage, rien de systématique n'a encore été fait jusqu'à présent dans ce domaine. J'ai donc choisi d'étudier deux moments de l'anticléricisme : son âge d'or dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et l'époque tout à fait actuelle.

Pour le XIX^e siècle j'avais étudié précédemment les quotidiens libéraux à la veille de la guerre scolaire, j'y ai ajouté la consultation d'hebdomadaires satiriques (*Le Rasoir de Liège*, *Le Sifflet...*) et de revues liées à l'Université de Bruxelles (*Le Crocodile*, *Uylenspiegel...*), illustrées notamment par Félicien Rops.

Les caricatures anticléricales de cet artiste se retrouvent aussi dans la revue satirique des Salons des artistes (1857, 1860..) intitulée *Uylenspiegel au salon*.

J'ai comparé les thèmes de toutes ces caricatures anticléricales du XIX^e siècle avec d'autres qui nous sont toutes proches : les illustrations des *Fleurs du mâle* ², les journaux publiés à l'occasion de la «St Verhaegen»³ et les dessins de caricaturistes belges contemporains. Royer ⁴, Chuck ⁵, Philippe Moins ⁶, Philippe Lejeune ⁷ ont versé peu ou prou dans la caricature ou la bande dessinée anticléricale mais j'ai surtout relevé ces thèmes, ou leur absence, chez Johannes Robyn et Alain Jost. Je les remercie ici de m'avoir fait parvenir leurs dessins.

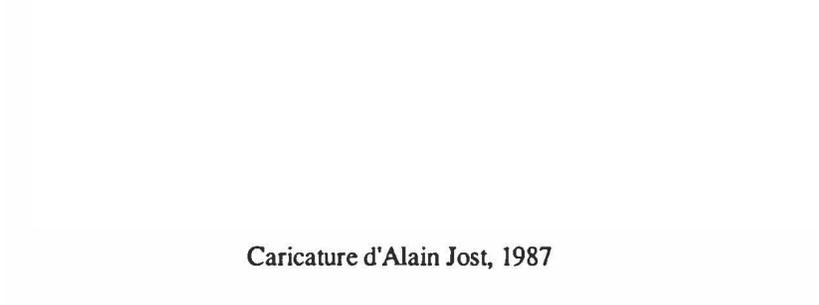
Mon propos étant de voir s'il y a eu «repiquage» des thèmes du XIX^e siècle (conscient ou non) et quels sont les thèmes récurrents, il convient à présent de décrire les critiques qui se retrouvent le plus souvent dans les caricatures du siècle passé, non sans avoir prévenu le lecteur que je ne lui garantis pas le fou rire à tout coup.

**Case du jeu de l'oie de la visite du Pape en Belgique,
réalisé par J. Robyn pour le G.N.A.P., 1985**

***Le Rasoir*, 24 août 1878, dialogue entre l'instituteur
communal et le prêtre.**



Organe de Mons, 11 janvier 1877, arrestation d'un prêtre débauché.



Caricature d'Alain Jost, 1987

Un déchiffrage difficile

L'humour est en effet fragile et résiste mal au temps. Les caricaturistes du XIX^e siècle ont dû faire rire leurs contemporains mais bien souvent leur système de référence nous échappe, nous n'en percevons plus toutes les arcanes.

Il faut aujourd'hui se poser des questions quant aux personnages, aux événements, aux mœurs évoquées.

Des allusions nous échappent et si les références ne nous sont plus communes ou pas immédiatement perceptibles, la dissociation entre l'image et le rire qu'elle est censée provoquer s'installe.

Ainsi — et je vous épargnerai de parler des caricatures qui me sont restées totalement obscures ! — faut-il connaître les traits du Cardinal Dechamps pour pouvoir apprécier d'un coup d'œil une couverture du *Rasoir* de 1876 le montrant comme le vainqueur des élections, qui se sont déroulées en juin, à la tête d'un troupeau d'oies, ses électeurs, provenant des campagnes flamandes⁸.

Le prédécesseur de Mgr Dechamps, Mgr Sterckx, était souvent stigmatisé pour les revenus importants que l'État lui attribuait mais aussi appelé Mgr «Stercus ». Notre ignorance actuelle du latin courant fait que cette appellation — qui évoque les excréments — ne ferait plus rire grand monde⁹. Pour apprécier les allusions aux manuels de confesseurs qui, selon *Le Rasoir*, sont des livres de perversion¹⁰, il faut savoir qu'en 1877 la traduction du latin du «Manuel» de Mgr Bouvier par Maurice Lachâtre — traduction condamnée par le tribunal comme un outrage aux mœurs — venait de révéler au grand public les questions détaillées que les confesseurs devaient poser aux pénitentes, notamment pour vérifier la pûreté de leur conduite sexuelle.

Dans le même ordre d'idées, on ne peut comprendre pourquoi la presse satirique prétend que pour avoir de l'avancement il faut que les prêtres se livrent à un certain nombre d'attentats à la pudeur¹¹ si on ignore que, selon la presse libérale, un ecclésiastique, professeur, qui avait abusé de nombreux enfants, avait été «sanctionné» par les autorités religieuses sous forme d'une promotion comme inspecteur des écoles de filles. On ne comprend pas non plus pourquoi les prêtres tourment le dos à la «Cavalcade de Gand» si on ignore qu'il s'agissait d'une espèce de procession historique organisée par les libéraux et où étaient représentées notamment des scènes de l'Inquisition¹².

Ces déchiffrages parfois laborieux nous empêchent dans certains cas de découvrir la verve qui se cache sous ces caricatures. Après une telle «analyse », qui a écarté tout rire spontané, elles n'apparaissent parfois plus aujourd'hui que comme des mensonges délibérés, des simplifications de mauvaise foi parce que le côté percutant de leur esprit s'est évaporé avec le temps, tel le parfum de certains grand crus éventés...

Un genre très ancien

L'anticléricalisme est beaucoup plus ancien que le mot qui le recouvre aujourd'hui¹³.

Le cléricalisme et l'anticléricalisme sont étroitement liés, le second s'attachant essentiellement, mais pas uniquement, à combattre les empiètements des clercs sur la société civile. Plus un pays est soumis au cléricalisme plus il est donc sujet à l'anticléricalisme (ouvertement ou non exprimé).

Ainsi, selon les variations de pression du cléricalisme, l'anticléricalisme augmente ou diminue, complément indissociable de l'histoire de l'Église. L'anticléricalisme est l'un des thèmes favoris de la caricature des deux derniers siècles mais la caricature anticléricale, comme l'anticléricalisme lui-même, existe depuis le moyen âge («*Speculum stultorum* », «*Roman de Renard* »...). Elle a connu un premier développement au XVI^e siècle. «*Frère Rush* », Hans Holbein illustrant l'«*Éloge de la Folie*» d'Erasme dont a parlé M. Bierlaire¹⁴, la version imprimée d'*Eulenspiegel* et les caricatures luthériennes¹⁵ fixent déjà un certain nombre de thèmes traditionnels qu'on retrouve jusqu'à nos jours. L'antipapisme, la vie facile du clergé, ami des puissants, et l'hypocrisie de la piété, sont parmi les sujets les plus traités.

Nous les retrouvons bien évidemment aux XIX^e et XX^e siècles.

Au siècle passé, l'antipapisme se cristallise sur la personne de Pie IX qui réclame la restitution de leur pouvoir temporel aux Papes et prétend qu'il est prisonnier au Vatican. La presse anticléricale le présente donc comme un comédien, un mendiant, un prisonnier condamné à la paille du cachot¹⁶.

L'antipapisme tout à fait actuel stigmatise chez Jean-Paul II un chef absolu dont l'intégrisme est semblable à celui des ayatollahs¹⁷, son refus d'adaptation dans le domaine éthique (relations sexuelles hors mariage, sans procréation, homosexualité, divorce)¹⁸, son goût de faire de chacune de ses apparitions un show étudié soigneusement par des spécialistes du spectacle¹⁹. Johannes Robyn s'inscrit parfaitement dans cette tradition antipapiste, peut-être parce qu'il est d'origine néerlandaise. Il a repris tous ces thèmes dans les dessins qu'il a exécutés ces dernières années, notamment à l'occasion de la visite du Pape en Belgique où il illustra un jeu de l'oie satirique imaginant les différentes étapes du voyage²⁰.

Le moine paillard est un thème qu'on retrouve également depuis des siècles. Il a d'ailleurs été évoqué dans les communications précédentes. Traditionnellement buveur²¹, il ne manque pas de faire aussi des entorses à la loi du célibat et choisit ses victimes tant parmi les femmes²² que les petites filles ou les petits garçons²³.

La presse populaire du XIX^e siècle, telle que *La Chronique*, dont le directeur était

Victor Hallaux, un ancien de l'U.L.B. et du *Crocodile* ²⁴, ou *L'Organe de Mons* ²⁵, réunissait les faits-divers de ce genre dans une rubrique régulière intitulée ironiquement «Acta Sanctorum» et illustrée par exemple de palmes de martyrs ou de dessins montrant l'arrestation d'un prêtre ²⁶.

Ces thèmes sont évidemment repris, souvent très crûment, dans les chansonniers d'étudiants de ces vingt dernières années ²⁷ et l'un des héros d'Alain Jost dans *Les pèlerins* a une plus grande prédilection pour la boisson que pour les exercices de piété...

Ami des puissants, le clergé est rôti sur la même brochette qu'eux par *Le Crocodile* ²⁸, un journal satirique grand format qui parut de 1853 à 1858, rédigé par Alphonse De Poorter, Alphonse Noiset et Victor Hallaux. Il était illustré par Félicien Rops. *Le Crocodile* vengeur, tel une comète, fonce sur ses victimes, où les princes côtoient l'archevêque aux 45 000 frs de rente ²⁹. Le même organe satirique oppose le prélat bedonnant qui mange à la table des notables et les bonnes sœurs dévouées qui sont les victimes de la religion ³⁰. On retrouve cette opposition dans les caricatures d'Alain Jost. Ce jeune graphiste — qui a fait ses études chez les frères maristes — a produit jusqu'à présent plus de sept cents courtes séries humoristiques dont un dixième environ sont porteuses de thèmes anticléricaux.

Bien que fort braquées sur l'actualité, notamment sociale, ses caricatures partent d'une fiction historique puisqu'elles sont censées se dérouler au moyen âge, à l'époque des grands pèlerinages.

Parmi ses «pèlerins», il y a des religieux épris de justice et critiquant la richesse de l'Église mais ils se heurtent à une fin de non-recevoir de la hiérarchie ³¹. L'Église en tant qu'institution finit toujours par se ranger du côté du manche.

Il est à noter qu'Alain Jost a proposé à tous les journaux belges et luxembourgeois sa série (sauf à *la Libre Belgique* !) mais qu'elle fut acceptée par *La Wallonie* (qui la publie depuis 1985), le *Tageblat* d'Esch-sur-Alzette et *Le Drapeau rouge* ³². Le contenu social de ses caricatures a peut-être été déterminant dans ces choix.

L'hypocrisie de la piété est également un thème vivace depuis le moyen âge mais qui a connu des développements au XIX^e siècle et jusqu'à nos jours. A en croire *Le Rasoir*, le pèlerinage à Montaigu est l'occasion de bien des débordements charnels ³³ et ceux qui prêchent le carême ne le respectent pas ³⁴.

Félicien Rops aussi illustre ce thème : le bigots qui sont choqués par le nu dans l'art n'hésitent pas à acheter pour décorer les salles de classe, des Madones aux seins pulpeux et dénudés ³⁵. Près de nous, Johannes Robyn dessine un Jean-Paul II en visite à Bruxelles, ne voulant pas regarder Manneken-Pis ³⁶, et une truie se cache sous les traits de la bigote égrenant son chapelet, agenouillée sur un prie-dieu ³⁷. Alain Jost, adaptant le

thème de l'hypocrisie à ses préoccupations sociales, nous montre les deux discours ecclésiastiques qui peuvent recouvrir une même réalité : les entreprises coloniales épaulées par l'Église ³⁸.

Les thèmes politico-religieux

Au XIX^e siècle, de nouveaux sujets apparaissent dans l'anticléricisme. Ils concernent la défense de la société civile, fraîchement constituée, contre les empiètements du clergé dans tous les domaines de la vie civile. Le monde politique belge est profondément divisé entre catholiques et libéraux.

Ces affrontements politiques à propos de l'enseignement, des cimetières, et plus généralement du rôle politique du clergé dans la société belge, prolongent puis amplifient les affrontements précédents entre Vonckistes et Vandermootistes.

La virulence de la caricature est parallèle à celle de la lutte anticléricale. Elle atteint son sommet dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et spécialement dans les années 1860-1870, où les caricaturistes belges sont stimulés par la présence de proscrits français du Second Empire. Cet âge d'or est aussi celui où se déchaîne l'humour anticléric et antireligieux le plus décapant de Félicien Rops.

Il est étonnant à ce propos de constater que cet aspect de l'œuvre de Félicien Rops, artiste pourtant tellement à la mode aujourd'hui, est parfois totalement gommé.

En simplifiant de manière outrancière les pressions qu'exerce le clergé sur ses ouailles pour les influencer au point de vue politique, *Le Rasoir* arrive à montrer les prêtres armés de bâtons encadrant les électeurs pour les mener aux urnes ³⁹. Une de ses couvertures montre les prélats qui tentent d'envahir le gouvernement civil de la Belgique en brandissant leurs revendications (main morte, repos du dimanche, censure...) ⁴⁰. L'Église et les libertés belges sont, d'après une caricature de Rops, deux réalités inconciliables ⁴¹, les catholiques — après «Quanta cura» et le «Syllabus» — ne peuvent être de bons citoyens ⁴²; ils excitent la population à l'affrontement ⁴³ et les candidats qu'ils présentent aux élections sont des repris de justice ⁴⁴.

Quant aux Jésuites, objets d'une crainte quasi obsessionnelle, les anticléricaux les voient saper les bases de la société civile, s'infiltrer dans tous ses rouages, ronger au propre — tels des rats — la Constitution belge ⁴⁵.

Pour combattre les catholiques, il faut commencer par vider leurs pépinières, les écoles confessionnelles. La lutte scolaire atteint son apogée à la fin du siècle dernier (lois de 1879, 1884....) comme en témoignent les abondantes caricatures qui lui sont consacrées tant par les organes libéraux que cléricaux (*Le Sifflet*). Du côté anticléric, il s'agit de prouver aux lecteurs — dont la plupart confient leurs enfants aux écoles ca-

tholiques — que celles-ci sont de véritables dangers pour les élèves qui les fréquentent. Ils y sont par exemple l'objet de mauvais traitements : les bonnes soeurs y asseyent les enfants sur le poêle en guise de correction ⁴⁶.

Alain Jost — pourtant (ou justement !) ancien élève de ces écoles — reprend ce thème et nous montre les «bons pères» faisant entrer la science à force de livres assénés sur la tête ou de coups de pied dans l'arrière-train ⁴⁷.

Le Rasoir présente les cours de Louvain comme destinés à apprendre aux jeunes catholiques comment «cogner» les libéraux ⁴⁸ et les catholiques remplissant leurs écoles à grand renfort de publicité digne des foires. Le prêtre «doit» être expulsé de l'école ⁴⁹.

Le reproche le plus grave et le plus fréquent fait aux écoles catholiques est cependant autre : elles exposent les enfants qui leur sont confiés à la lubricité d'hommes énervés par le célibat ⁵⁰. Contrairement à beaucoup d'autres que nous avons passés en revue, ce thème — sauf dans des publications grivoises de public très limité — est abandonné aujourd'hui. Faute de combattants pourraient dire certaines mauvaises langues en regardant les rangs clairsemés des congrégations religieuses enseignantes...

Les pratiques «commerciales» de l'Église catholique

L'Église est également combattue pour la caution qu'elle apporte aux miracles, l'exploitation qu'elle en fait et son rôle, en général, de «marchand du temple».

Félicien Rops, avec sa verve caustique habituelle, compare, dans *Uylenspiegel au salon*, une Sainte «pondant» des roses, au très réaliste petit bourgeois de Bruxelles ⁵¹. La revue parodie par ailleurs avec une rare insolence les œuvres religieuses exposées au Salon des Artistes et les accompagne de commentaires iconoclastes du genre de celui-ci, que lui inspire une «Pietà»: *La figure de la Vierge reflète bien ceci : Ah que c'est gênant ce Christ sur mes genoux et cela par un temps pareil* ⁵². Ou encore une crucifixion inspire aux impies d'*Uylenspiegel* cette réflexion insolente : *Le Christ toujours humble demande pardon au public de mourir si disgracieusement... . Le pompier de service voyant sa prunelle éteinte se dispose à rentrer à la caserne* ⁵³.

Quant à la conversion de St Hubert, les rédacteurs y sont surtout été sensibles à l'impression que, sincèrement, *les chiens ont l'air de vouloir se convertir au christianisme* ⁵⁴

Pour la presse anticléricale, les miracles sont inventés à l'usage des gogos ⁵⁵ et on y exploite leur crédulité ⁵⁶. Elle propose des usages peu orthodoxes des eaux miraculeuses (lavements, engrais...) ⁵⁷.

L'exploitation commerciale des miracles est l'un des thèmes fréquents d'Alain Jost, qui ne manque pas non plus de stigmatiser l'Église en tant qu'entreprise commerciale qui se veut rentable, efficace et irait jusqu'à soutenir ses opérations médiatiques par la sponsorship ⁵⁸. La forme de cette critique est neuve mais de tous temps — Mr Despy nous l'a démontré pour le moyen âge — on a reproché aux gens d'Église de s'être faits les marchands du temple que Jésus fustigeait. Si l'affaire Marcinkus et ses tripotages maffioso-financiers ont inspiré Johannes Robyn ⁵⁹, le thème était déjà celui d'une couverture du *Rasoir* dénonçant les manœuvres du clergé pour attirer à lui les finances nécessaires à ses entreprises immobilières ⁶⁰.

Jusqu'ici les caricatures anticléricales ne s'attaquaient qu'à des aspects du catholicisme que bien des pratiquants peuvent aussi critiquer. Mais les plus virulents caricaturistes anticléricaux ne vont pas même épargner ce que les catholiques ont de plus sacré : la personne de Jésus et des Saints, leur martyre, la messe, la transsubstantiation, la supériorité du christianisme sur les autres religions.

De l'anticléricisme à l'antireligion

L'impertinence d'un Félicien Rops va atteindre son paroxysme dans ce domaine. Avec lui on passe de l'anticléricisme encore bien modéré de libéraux, qui souvent allaient encore à la messe, au militantisme antireligieux. La *Libre Belgique* le juge ainsi aujourd'hui: *Rops a la fibre antipapiste et sa lubricité se complique d'un souci assez vulgaire de sacrilège et d'anticléricisme. Les promiscuités auxquelles il voue la tiare pontificale, bien avant les surréalistes révolutionnaires qui n'ont fait que reprendre ses imprécations et ses sarcasmes, ont aujourd'hui un petit air démodé et malséant.* (22 juillet 1988).

Rien ne trouve grâce aux yeux de l'artiste dont un biographe ⁶¹ précise qu'il a fait le début de ses études chez les Jésuites de Namur où il a même conquis le «prix d'excellence en doctrine chrétienne»! Dans un ouvrage de Babut du Marès qui lui est consacré, on trouve un chapitre sur «Rops érotique» mais rien sur son antireligion ⁶². Un siècle plus tard, elle dérange encore et l'auteur ne relève comme anticléric que «L'enterrement au pays wallon» parce que l'enfant de cœur y bénit un chien, alors que Rops a expliqué dans une lettre à De Coster que la scène représentait une réalité qu'il avait véritablement croisée ⁶³. Bien pires sont les traits que Rops a lancés contre le Christ. L'ascension de Jésus est singulièrement banalisée par la corde que tendent deux apôtres pour le faire sauter... ⁶⁴. Les descentes de croix sont ridicules ou érotiques ⁶⁵. Jésus portant sa croix devient un allumeur de réverbère de Schaerbeek portant échelle ⁶⁶.

On retrouve à peu près ces thèmes dans les années 1980 : Jésus est cloué sur une croix trop petite ⁶⁷, on se moque de sa passion ⁶⁸ et de ses attributs virils ⁶⁹ tandis qu'un récent *Journal de St Verhaegen* présente un crucifix comme une maquette d'avion dont le passager est «très bien fixé» ⁷⁰.

En-dehors de la personne du Christ, ce sont les Saints qui sont le plus souvent objets de dérision. L'Immaculée Conception sert régulièrement à décorer les colonnes de l'*Organe de Mons* où sont rapportées les turpitudes du clergé ⁷¹. Elle est d'ailleurs l'objet de satires particulières de la part de la presse du XIX^e siècle. *Le Crocodile* assure qu'on a fait de son histoire une comédie à succès ⁷².

Le St Esprit est présenté comme un fameux fripon ⁷³, Félicien Rops associe les clés de St Pierre à celles d'une cave à vin bien remplie ⁷⁴ et St Joseph se console avec des dames de petite vertu de ses déboires conjugaux ⁷⁵. Quant à St Louis, il allaite maternellement.... un crucifix ! ⁷⁶

Actuellement la messe et la transsubstantiation sont l'objet de l'humour noir de Philippe Lejeune et un caricaturiste comme Alain Jost se plaît à représenter aussi comment le christianisme a absorbé les religions qui l'ont précédé, dispute aux mages leur clientèle et finalement n'a pas plus de valeur que toutes les autres croyances dont aujourd'hui on se gausse ⁷⁷.

Intérêt de ce panorama et bilan de l'anticléricisme

Cette longue description des thèmes de l'anticléricisme développés dans les caricatures soit dans son âge d'or, soit aujourd'hui, nous permet de découvrir des fils conducteurs sinon dans la forme du moins sur le fond de ces critiques. Ces caricaturistes ne se sont pas copiés à tant d'années de distance mais certains thèmes sont récurrents, véhiculés notamment de génération en génération par ce qu'il convient d'appeler la tradition orale et qui témoigne d'une assise populaire de l'anticléricisme.

L'anticléricisme était en Belgique au XIX^e siècle surtout le fait des bourgeois libéraux, progressistes et radicaux, mais aussi des socialistes. Il était encore vivace lors de la campagne électorale de 1912. Pourquoi a-t-il décliné après la première guerre mondiale ?

On peut invoquer l'union sacrée qui a vu réunis catholiques, libéraux et socialistes dans un même combat patriotique et qui les empêche ensuite de recommencer à se déchirer sur les questions religieuses.

Mr Plard a aussi évoqué la méfiance des milieux socialistes vis-à-vis d'une idéologie qui, finalement, détournait le prolétariat de ses vraies luttes et de ses pires ennemis. Le socialisme, dont J. Puissant a montré que l'un des traits premiers en Belgique était l'anticléricisme, abandonne ce thème peu à peu. La politique de la «main tendue» aux catholiques relègue l'anticléricisme socialiste dans des zones marginales. Parallèlement, le «front bourgeois» s'est reconstitué et le parti libéral, fer de lance de l'anticléricisme à la fin du XIX^e siècle, accueille de nouveau des conservateurs croyants, ce qui l'oblige à ne plus réveiller ce thème.

La présence (ou l'espérance de trouver présents !) des catholiques dans les deux partis belges non confessionnels a étouffé l'anticléricalisme politique. Pour ne pas les effaroucher, il est de bon ton de déclarer, même dans nos milieux, l'anticléricalisme comme dépassé et de mauvais goût (ce dernier point étant toujours très relatif).

Pourtant, malgré son étymologie, l'anticléricalisme est une idéologie porteuse de valeurs positives. Il a largement contribué à saper les privilèges très marqués de l'Église en Belgique et à gagner la bataille pour la laïcisation de la société.

Il est injuste de le considérer avec commisération car, à travers l'humour que j'ai évoqué, il est la lutte décapante et forcément irrespectueuse contre l'étroitesse d'esprit et la sclérose. Provocateur, il tente de provoquer la réflexion. Alors que notre société tolère quasi respectueusement les formes les plus délirantes de l'irrationnel, y aurait-il des domaines réservés où l'esprit critique et la liberté de pensée ne puissent pas être appliqués, où l'humour caustique ne soit pas salutaire? Ce serait alors une victoire définitive de tous les cléricatismes en place.

NOTES

¹ Mr le professeur Lory a notamment dirigé le mémoire en histoire de Marie-Claude Carlier, *L'anticléricalisme sous l'angle des caricatures de journaux (1840-1890)*, U.C.L. 1985-86. Je le remercie de m'avoir permis de le consulter.

² Recueil de chants estudiantins de l'U.L.B. J'en ai consulté aux Archives de l'Université de Bruxelles (dont je remercie l'archiviste Mme Despy pour sa grande amabilité) les éditions illustrées de 1930 (circa), 1967, 1968 (circa), 1969 (dessins de Jean Dratz) et 1981 (mise en page Ph. Liévin et Jean Robyn).

³ La Saint-Verhaegen, fête estudiantine de l'U.L.B. commémorant son fondateur, est l'occasion pour les étudiants de vendre aux «bourgeois» de Bruxelles des feuilles éphémères aux illustrations souvent lestes : *Bruxelles enragé* (1968), *Campus St V.* (1981), *Le journal de St Verhaegen* (1985)... Sur la presse de l'U.L.B. voir André Uytendaele, «De l'annuaire au crocodile », in *U.L.B. à la une. La Belgique et l'Université libre racontées par la presse*, Éditions le Cri, Bruxelles 1988, p. 32, et *Une «grande» presse étudiante* in idem p. 44.

⁴ Caricaturiste du *Soir* de Bruxelles.

On se souvient notamment d'un dessin où Jean-Paul II et Khomeiny se confondent.

⁵ Ce médecin contestataire réalisa des caricatures anticléricales aux alentours des années 70, notamment sur le rôle politique réactionnaire de l'Église (reprint in *Le Drapeau rouge* 30-4-1-5-1988).

⁶ Philippe Moins a notamment réalisé pour le «Bulletin du Centre d'Action Laïque» une série de dessins ayant le Pape pour sujet.

⁷ Auteur de deux albums de bandes dessinées parus à Bruxelles en 1984 chez Magic-strip : *Bamboula d'Enfer chez Dieu le Père* et *Apparition miraculeuse au Vatican*.

L'éditeur ayant fait faillite c'est M. Alain Dierkens qui, après me les avoir signalés, m'a aimablement permis de les consulter.

⁸ *Le Rasoir*, 24 juin 1876.

⁹ Relevé par Jacques Willequet, «Introduction» in *La Belgique dans la caricature politique 1830-1980*, Bruxelles 1980 (catalogue de l'exposition organisée par la C.G.E.R. du 26 au 31 octobre 1980).

¹⁰ *Le Rasoir*, 14 juillet 1877 et 28 juillet 1877.

¹¹ *Le Rasoir*, 3 février 1877 et 30 juin 1877.

¹² Idem, 16 septembre 1876.

¹³ Cf René Rémond, *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*, Fayard-Les grandes études contemporaines, Paris 1976.

¹⁴ Voir Thomas Wright, *Histoire de la caricature et du grotesque dans la littérature et dans l'art*, 2^e édition, Paris 1875, p. 204.

¹⁵ Idem, pp. 229-233-235.

¹⁶ *Le Rasoir* 8 janvier 1876 et 17 mars 1877.

¹⁷ *Bruxelles laïque agenda*, n° 48, avril 1986.

¹⁸ Cf Alain Jost n° 242 et affichettes anonymes réalisées à l'occasion de la visite du Pape en Belgique (mai 1985).

Le thème est repris aussi chez Philippe Lejeune (*Bamboula d'Enfer chez Dieu le Père*).

¹⁹ Affiches réalisées à l'occasion de la visite du Pape en Belgique.

²⁰ Illustration du «Jeu de l'oie» édité par le G.N.A.P. à l'occasion de la visite du Pape en Belgique.

²¹ *Le Rasoir*, 19 février 1876.

²² *Le Rasoir*, 28 décembre 1878.

²³ *Le Rasoir*, 17 mars 1877.

²⁴ André Uytnebrouck, op. cit., p. 32.

²⁵ Je me permets pour ce quotidien de renvoyer à mon article «Propagande antireligieuse et anticléricalisme dans la presse libérale du XIX^e siècle» in *Propagande et contre-propagande religieuses*, Problèmes d'histoire du christianisme, Éditions de l'Université de Bruxelles, 17/1987, p. 165 à 185.

²⁶ Voir l'*Organe de Mons* par exemple 7 janvier 1877, 11 janvier 1877 et 20 janvier 1877.

²⁷ Beaucoup sont impossibles à montrer ou décrire en restant dans les limites de la bienséance... La deuxième page de couverture des «Fleurs du Mâle» 1967, reprend l'ensemble de ces thèmes («Il y a différentes sortes de curés. Les uns aiment : les petites filles, les petits garçons, les grandes filles, la cuisine, la discipline, la lecture; mais aucun n'aime l'U.L.B. »).

- ²⁸ En-tête illustrée du journal, n° 17-1853.
- ²⁹ *Le Crocodile*, n° 21, 1853 p. 3.
- ³⁰ *Le Crocodile*, n° 25, 1853, p. 3.
- ³¹ Voir par exemple n°s 243, 378, 578 et 638.
- ³² Interview d'Alain Jost le 25 avril 1988.
- ³³ *Le Rasoir*, 30 septembre 1876.
- ³⁴ *Le Rasoir*, 3 mars 1877.
- ³⁵ *Uylenspiegel au salon* 1857, planche 8.
- ³⁶ Jeu de l'oie cité supra, case 8.
- ³⁷ *Fleurs du Mâle* 1969, p. 64.
- ³⁸ Alain Jost n° 474.
- ³⁹ *Le Rasoir*, 28 avril 1877.
- ⁴⁰ *Le Rasoir*, 3 mars 1876.
- ⁴¹ *Uylenspiegel au salon*, 1857, planche 17.
- ⁴² *Le Rasoir*, 2 juin 1877.
- ⁴³ *Le Rasoir*, 24 juin 1876 et 4 mars 1876 (couverture).
- ⁴⁴ *Le Rasoir*, 24 juin 1876.
- ⁴⁵ *Le Rasoir*, 3 novembre 1877.
- ⁴⁶ *Le Rasoir*, 9 mars 1878 (couverture) et 14 avril 1878.
- ⁴⁷ Alain Jost n°s 442 et 568.
- ⁴⁸ *Le Rasoir*, 28 octobre 1876.
- ⁴⁹ *Le Rasoir*, couverture du 27 juillet 1878.
- ⁵⁰ Voir par exemple *Le Rasoir*, 10 juin 1876, 20 octobre 1877, 24 août 1878. Le thème est aussi traité par Rops.
- ⁵¹ *Uylenspiegel au salon*, 1860, planche 23 n° 357.
- ⁵² *Uylenspiegel au salon*, 1860, p. 7.
- ⁵³ Idem, p. 8.
- ⁵⁴ Idem, p. 9.
- ⁵⁵ *Le Rasoir*, 3 novembre 1877.
- ⁵⁶ Idem, 11 novembre 1876.
- ⁵⁷ *Le Crocodile*, 26 novembre 1854.
- ⁵⁸ Alain Jost, n°s 606, 607, 471 et 48, 49, 182, 372, 518.
- ⁵⁹ Jeu de l'oie, case 30.

⁶⁰ 14 avril 1877.

⁶¹ Jean-Pierre Babut du Marès, *Félicien Rops*, éditions Erel, Ostende 1971, p. 24.

⁶² Idem, livre d'environ 200 pages. Les articles de Max Dellis (*Contribution à la connaissance de l'œuvre lithographiée de Félicien Rops*, in «Le livre et l'estampe », XXI, 1975, 81-82 et 83-84) démontrent cependant que les thèmes antireligieux apparaissent très tôt dans son œuvre.

⁶³ Idem, p. 137.

⁶⁴ In *Les cosaques, invasion au salon de 1854*, reproduit dans Eugène Rovir, *Félicien Rops-catalogue raisonné de l'œuvre gravé et lithographié*, Tome I, Les lithographies, Bruxelles 1987.

⁶⁵ *Uylenspiegel au salon 1857*, reproduit in Eugène Rovir, *op. cit.* et *Salon de peinture et sculpture 1866* in idem *Uylenspiegel au salon 1860*, planche 30.

⁶⁶ *Le diable au salon 1851*, n° 693, reproduit in Eugène Rovir, *op. cit.*

⁶⁷ *Campus St V* 1981, couverture.

⁶⁸ *Fleurs du Mâle* 1981, p. 66.

⁶⁹ *Fleurs du Mâle* 1981, p. 105.

⁷⁰ 1987, page de couverture.

⁷¹ Parfois ce sont deux anges en adoration devant un calice.

⁷² *Crocodile*, 1855, n° 17.

⁷³ *Crocodile*, 1854, n° 46.

⁷⁴ *Uylenspiegel au salon*, 1857, planche 23.

⁷⁵ *Le Rasoir*, 1^{er} décembre 1877.

⁷⁶ F. Rops in *Uylenspiegel au salon 1857*, planche 15.

⁷⁷ N°s 181, 331, 403.

Siné avait réalisé sur ce thème une caricature très percutante dans *Siné-Massacre*.

Alain Jost développe à plusieurs reprises l'idée que les Saints et les hérétiques sont difficiles à départager. Ils sont l'un ou l'autre selon le point de vue auquel on se place.

L'ANTICLÉRICALISME PENDANT LA GUERRE CIVILE D'ESPAGNE

par
José A. Ferrer BENIMELI*

Le soulèvement militaire du général Franco, le 18 juillet 1936, déclencha, dans la zone républicaine, des réactions qui atteignirent un degré incroyable de violence, de destruction et de mort. La réaction anticléricale fut immédiate et générale. Le dimanche 19 juillet, on célébra les dernières messes publiques et dès le lendemain, l'Eglise allait prendre le chemin de la clandestinité. Ce même 19 juillet, au milieu de l'après-midi, à Madrid et à Barcelone, commençait la destruction de temples et d'édifices religieux, ainsi que le massacre de prêtres, de religieux et de religieuses. En l'espace de quelques semaines, on vit disparaître non seulement le culte liturgique, mais aussi une part importante du clergé et la plupart des églises, des chapelles et des couvents ¹.

C'est par le feu que furent détruits d'immenses édifices, des oeuvres d'art, des bibliothèques, des sculptures... Mais la destruction, la mise à sac et la profanation des églises se fit en parallèle avec le massacre systématique des ecclésiastiques. Le mois de juillet à peine terminé, Andrés Nin, chef du Partido Obrero de Unificación Marxista, écrivait dans *La Vanguardia* de Barcelone (2 août 1936):

«La classe ouvrière a résolu le problème de l'Eglise de manière simple, en n'en laissant pas une debout».

Et le 6 août, il déclarait dans une conférence publique:

«Il y avait beaucoup de problèmes en Espagne, et les républicains bourgeois ne s'étaient pas souciés de les résoudre: le problème de l'Eglise... nous l'avons résolu radicalement. Nous avons supprimé ses prêtres, les églises et le culte» ².

Quelques jours plus tard, *Solidaridad Obrera*, également de Barcelone, célébrait le 15 août de manière claire:

«L'Eglise doit disparaître une fois pour toutes... il faut extirper l'Eglise jusqu'aux fondements. Pour ce faire, il est indispensable que nous nous emparions de tous ses biens qui, en toute équité, appartiennent au peuple. Les ordres religieux doivent être dissous. Les évêques et les cardinaux doivent être fusillés et les biens ecclésiastiques expropriés».

Il semblait qu'un vent de folie collective se fût emparé du pays: églises transformées en étables, en marchés ou tout simplement détruites, exhumations dans les églises et les couvents, et exposition en pleine rue des momies exhumées.

La destruction du patrimoine ecclésiastique atteignit des proportions incalculables. Rappelons-nous, en guise d'exemple, les cent mille volumes de la bibliothèque franciscaine de Sarria, les cinquante mille volumes d'Igualada ou les quarante mille de la bibliothèque des capucins de Barcelone. A Lorca furent brûlées plus de trois cents statues, parmi lesquelles vingt étaient dues à Salzillo.

A Madrid, bien peu de temples échappèrent aux flammes, ou du moins au pillage. A cause de leur caractère de patrimoine national, San Francisco el Grande, Buen Suceso, la Encarnación et les Descalzas Reales furent épargnées. En raison de la crainte manifestée par les voisins de voir l'incendie s'étendre à leur habitation, les paroisses de San José et San Marcos, ainsi que les églises de Calatravas et San Luis Gonzaga échappèrent au désastre. Enfin, la paroisse de Santa Barbara, en raison de son annexion au Palais de Justice, et celle de San Ginès, grâce à la protection spéciale d'un communiste³, sortirent intactes.

Dans certains diocèses, la ruine fut totale. A Cuenca, par exemple, quasi toutes les églises furent totalement détruites, trois seulement restèrent intactes. A Valence, huit cents lieux de culte furent détruits et plus de mille cinq cents partiellement détruits et mis à sac. Rien qu'à Lepe (Huelva), on détruisit vingt-deux retables et leurs autels, septante-sept statues polychromes, trente-cinq peintures à l'huile, quatorze hauts-reliefs polychromes du Chemin de Croix, tous les ornements liturgiques et un triptyque d'une très grande valeur, dû à Jan Van Eyck, qui constituait le joyau de la province.

A Barcelone, on protégea du feu la cathédrale, l'évêché et le monastère de Pedralbes, tandis que les autres lieux de culte, à commencer par Santa Maria del Mar furent livrés aux flammes. A Vich, on ne put éviter l'incendie de la cathédrale, en revanche le musée diocésain fut épargné. De son côté, le sculpteur Rabull, protégé par des miliciens de la Generalitat, parvint à sauver la majeure partie de la bibliothèque du Seminario Conciliar de Barcelone⁴.

El Diluvio, de Barcelone, publiait ceci, le 4 août 1936, en plein délire iconoclaste:

«On recherche des descriptions d'incendie d'églises, de couvents et d'autres centres catholiques. Nous en avons besoin en vue de la publication d'un ouvrage documentaire sur la destruction du pouvoir ecclésiastique».

Dans cette même ville, le palais épiscopal, quasi contigu à celui de la Generalitat, fut pris d'assaut. L'assaut était conduit par le commissaire de presse de cet organisme, Joaquin Vilá, homme de confiance de Companys. Après la mise à sac, Vilá se présenta à la Generalitat revêtu d'ornements religieux provenant du pillage: son apparition fut accueillie par des éclats de rire approbateurs. En novembre, la chapelle de la Generalitat fut transformée en bureaux.

Parallèlement, il convient d'évoquer le grand nombre de prêtres et de religieux assassinés en raison de leur appartenance au clergé. L'ouvrage qui étudie de la manière la mieux documentée le nombre de victimes donne les chiffres suivants: 13 évêques, 4.184 prêtres séculiers, 2.365 religieux et 283 religieuses, sans compter de très nombreux laïcs catholiques ⁵.

Dans le désordre et la confusion des débuts, la persécution et l'exécution des prêtres a atteint une dimension dantesque: des communautés entières jetées en prison et fusillées peu de temps après, des prêtres traînés dans les rues de leur village, des mutilations et des tortures précédant le dernier supplice. Le cas le plus spectaculaire, du moins par la quantité et l'âge des victimes, fut sans doute celui de l'Ecole de Théologie des Claretianos de Barbastro: quarante étudiants de moins de vingt-quatre ans moururent sur la route de Sariñena, sans avoir eu le temps de rien connaître non seulement de la politique, mais même du monde et de la société. Dans ce petit diocèse de trente-huit mille habitants, 114 prêtres sont morts sur les 140 que l'on comptait en juillet 1936 ⁶.

Ces chiffres font des prêtres et des religieux l'ordre social le plus durement touché par la répression en zone républicaine: plus de 10% du nombre total des victimes ⁷; encore que, en toute équité, il conviendrait d'ajouter les laïcs assassinés également pour des motifs religieux. Ceci à une époque où l'interdiction du culte s'étendait pratiquement à l'usage privé de représentations et d'objets du culte, tels des crucifix, des missels, etc.. Les milices révolutionnaires de l'arrière-garde recherchaient ceux qui en possédaient et les arrêtaient pour le simple fait de les conserver.

D'autre part, sur les 6.832 victimes sacrifiées durant la guerre, selon le décompte scrupuleux de Montero ⁸, 839 furent liquidées dans les 13 derniers jours de juillet, et 2.055 en août. Ce qui revient à dire que 42,35% du nombre total de victimes disparut dans les 44 premiers jours de la guerre ⁹.

Fondamentalement, ce désir de destruction et d'anéantissement dura en réalité deux mois. *La Batalla*, organe officiel du P.O.U.M., exprimait, le 19 août déjà, le souhait suivant:

«Il ne s'agit pas d'incendier des églises et d'exécuter les ecclésiastiques, mais de détruire l'Eglise en tant qu'institution sociale... il faut absolument que prenne fin tout terrorisme individuel».

Cette expression de «terrorisme individuel» est sans doute celle qui cerne le mieux l'élimination systématique du clergé au cours des premières semaines de guerre, ainsi que l'incendie d'églises et de maisons religieuses. Elle donne l'impression qu'il s'agit d'un massacre et d'une destruction résultant du simple arbitraire. Et souvent, le salut de tel ou tel ecclésiastique, telle ou telle église, telle ou telle bibliothèque fut lui aussi dû à un arbitraire du même type.

La création de tribunaux populaires a supposé l'introduction de causes plus objectives, ainsi qu'une pacification relative. Ce n'est que dans les premiers mois de 1939, dans la débandade finale, que de nouvelles victimes sont tombées sans mobile décelable. Mais quoi qu'il en soit - comme le fait observer le professeur Laboa -, même dans les moments plus calmes, la situation des chrétiens était précaire, dès lors qu'elle dépendait davantage de la bonne volonté que d'une législation officielle¹⁰.

Au cours de cette réaction brutale et démesurée, on vit se répéter des actes qui devraient constituer des sujets d'étude non seulement pour les historiens et les sociologues, mais aussi pour les psychologues et les psychiatres. Par exemple, la violence exercée à l'encontre des symboles religieux, les christs fusillés, les statues mutilées, les hosties profanées. A l'extérieur et à l'intérieur de l'Espagne, on a vu circuler dans des journaux et des revues la photo de miliciens mettant en joue la statue du Sacré-Coeur au Cerro de Los Angeles. En réalité, ce fait s'est répété au Tibidabo et en différents points de l'Espagne.

Georges Ravon décrivait, dans *Le Figaro* du 28 juillet 1938, sa stupéfaction en découvrant, à Santillana del Mar, les conséquences de tant de haine:

«Dans la tour del Mérino sont rassemblés tous les Christs, toutes les Vierges et tous les Bienheureux massacrés par les rouges dans les églises et les couvents de la province. Statues d'or, de cuivre, de pierre et de plâtre. Crucifix sculptés par les vieux maîtres, avec leur atroce précision réaliste, qui s'attachait à la moindre goutte de sang, à la plus secrète sueur d'angoisse. Vierges aux naïfs bariolages, saints guerriers, anges rebondis. Tous vous regardent avec des orbites vides et tendent vers vous des moignons pitoyables. On a décapité, scalpé, éventré à coups de hache. On a arraché les yeux avec des couteaux dont le travail a laissé des éraflures maladroites. On a allumé une fusée dans la blessure béante de saint Sébastien. Ce que l'on n'a pu détruire, on l'a souillé, profané, insulté. On a fusillé des statues!».

M. Weber a attiré l'attention sur l'importance de l'impact qu'ont sur le peuple les représentations et les symboles religieux. Tout se passe comme si le contre-pouvoir de la révolution, conscient du pouvoir de ces symboles, avait voulu procéder délibérément à leur élimination spectaculaire. Ou mieux encore: comme s'il avait voulu faire de leur élimination radicale le spectacle prophétique de l'ère nouvelle¹¹.

Ce n'est sans doute pas un hasard si, dès le 7 août, à Madrid, on projeta de voler le monument dédié au Sacré-Coeur au Cerro de los Angeles dans la crainte de voir fusiller la statue. Ce n'est pas un hasard non plus si, dans la matinée du 3 août, les fameuses «trois bombes» furent lancées sur le sanctuaire saragossain du Pilar. Et, ce qui donne encore plus de piquant à cette guerre de symboles, les bombes n'éclatèrent pas. Comme le fait observer le professeur Alvarez Bolado, on peut dire avec raison que l'attentat mené contre le Cerro de los Angeles et contre el Pilar ont eu un écho plus rapide et plus important auprès des masses catholiques de l'Espagne «nationale» que le processus de

persécution mené contre les personnes. Et cela s'explique. L'élimination des symboles dévoilait sans détours, et de manière spectaculaire, la portée et le caractère radical de la persécution ¹².

C'est que, à l'instar de ce qui se produisit au cours de la Semaine Tragique de Barcelone, et que le poète catalan Joan Maragall ¹³ dénonça en son temps, les ouvriers s'en prirent à l'Eglise en tant que symbole de la structure sociale espagnole. Les intérêts de l'Eglise rejoignaient donc ceux des classes dirigeantes, dans cette tentative conservatrice visant à défendre une structure que le peuple ne tolérait plus. Madariaga, dans son ouvrage *España, ensayo de historia contemporánea* ¹⁴, accuse l'Eglise d'être toujours du côté «du puissant, du riche, de l'autorité oppressive». Le champ d'action de l'Eglise espagnole est sans conteste le domaine culturel et social; et c'est principalement là qu'on voit s'implanter et se développer un anticléricalisme d'une origine sans doute plus complexe. Les évêques espagnols eux-mêmes, dans leur fameuse Lettre pastorale conjointe de 1937, ne peuvent que reconnaître «une certaine négligence dans l'accomplissement des devoirs de justice et de charité dont l'Eglise était la première à souligner l'urgence» ¹⁵.

De fait, en 1936, le père Peiro écrivait, sur base de son expérience de centaines de missions populaires:

«Pour l'ouvrier, la société se divise en deux camps: les bourgeois, les riches et les religieux, d'un côté; les prolétaires, les pauvres et les sans religion, de l'autre» ¹⁶.

En effet, malgré les innombrables institutions ecclésiastiques consacrées à l'enseignement, la formation et l'assistance aux plus nécessiteux, l'image prédominante était celle de l'éloignement, du paternalisme intéressé et de la collusion avec les responsables de leur pauvreté.

D'autre part, il est étonnant de voir l'analogie - soulignée par Garcia Escudero - qui existe entre la carte d'Espagne divisée en deux par la guerre, et la carte électorale de la République:

«L'Espagne du *minifundio* et de la petite propriété, où les valeurs religieuses et nationales conservent tout leur sens: le nord d'une ligne courbe qui traverserait le pays en biais depuis Salamanque jusqu'à Pampelune, bombée en son centre pour accueillir les terres du plateau central. On pourrait la comparer aux départements de l'Ouest dans la France de la Troisième République: la Navarre, pourrait-on dire, cette Vendée espagnole...

L'Espagne du *latifundio* et des grandes concentrations industrielles et urbaines, du prolétariat rural et urbain: la demi-lune qui va de l'Estrémadure à la Catalogne, et en outre les grands centres miniers et industriels de la corniche cantabrique.

Si nous superposons cette carte électorale et celle de l'Espagne en guerre, nous verrons qu'il ne manque que Saragosse et l'Andalousie, en raison des interventions imprévisibles de Cabanellas et Queipo. Partout ailleurs la superposition montre que le soulèvement a triomphé aux endroits où il disposait d'un appui urbain effectif, ce qui invalide totalement les opinions de Thomas, Broué et Témine, ainsi que Jackson» ¹⁷.

Les catholiques ne défendaient pas seulement une conception religieuse, mais aussi une idée de nation et de tradition culturelle. Cette identification entre espagnol et catholique trouve son expression nette dans la réponse adressée par le nouveau chef de l'état espagnol, lors de la présentation des lettres de créance de Monseigneur Cicognani, nonce auprès du Gouvernement de Burgos:

«Excellence révérendissime, vous pouvez dire au Saint-Père que ce n'est pas l'Espagne ni les véritables Espagnols qui, obéissant à des consignes étrangères, ont brûlé les temples du Seigneur, martyrisé ses ministres et détruit implacablement, avec une rage sans pareille, tout ce qui, dans notre Patrie, signifiait en même temps que l'expression d'une culture, l'expression de la foi catholique»¹⁸.

Pour la majorité des catholiques espagnols, cette unité, avec tout le substrat politique qu'elle charriait, était une chose naturelle, historique et indiscutable; ils ne se rendaient pas compte qu'en réalité, l'Espagne était plurielle et que cette attitude impliquait un manque total de respect pour qui pensait autrement.

Pour comprendre l'anticléricisme de la guerre civile espagnole, une réflexion et un rappel historique sont nécessaires.

Des années auparavant, Pie IX réclamait la liberté de conscience et de culte pour les catholiques aux endroits où ils étaient minoritaires, mais il la refusait catégoriquement là où ils formaient la majorité. En Espagne, le massacre de moines en 1834, la révolution de 1868, la Semaine Tragique de Barcelone en 1909, l'incendie de couvents en 1931, la révolution de 1934, sont autant de manifestations violentes d'un anticléricisme féroce de la part des intellectuels et des hommes politiques d'un peuple qui n'a qu'une très faible pratique religieuse dans de nombreuses régions et de nombreux secteurs.

En Espagne, nous avons affaire à un catholicisme fermé, monolithique, peu enclin au dialogue, partisan d'un Etat confessionnel, uniforme et protecteur. Cette attitude fermée, identifiée largement au carlisme traditionnel, explique qu'en Espagne on ne rencontre que peu de catholiques libéraux ou de démocrates-chrétiens, c'est-à-dire de ces groupes qui, dans d'autres pays, représentaient les idéaux et la pensée sociale les plus engagés, qui avaient accepté les principes de la Révolution française et étaient disposés à jeter des ponts entre leur foi et la modernité¹⁹.

D'autre part, pour comprendre la réaction du peuple républicain durant la guerre civile, force est de reconnaître la faible présence de ce qu'on appelle le catholicisme social et de ses syndicats catholiques, ce qui amènera à une identification topique, mais néanmoins existante, de l'Eglise avec une classe sociale déterminée, et à l'éloignement du monde ouvrier de la pratique religieuse.

Le XIX^e siècle, avec ses lois visant à la sécularisation et à la réforme du clergé d'une part, et l'appui inconditionnel de l'Eglise aux attitudes absolutistes et antilibérales de Fernand VII, et l'intégrisme le plus réactionnaire des carlistes de l'autre, fera que dans les moments d'affrontement social, lors des petites et des grandes révolutions du XIX^e siècle et du premier tiers du XX^e, les premières victimes sans défense seront les ecclésiastiques et leurs biens. Lors d'une épidémie, il suffira que courre la rumeur que les moines ont empoisonné l'eau pour que l'on assiste à leur massacre, dans le Madrid de 1834. Les révolutions de 1856 à 1868, la crise coloniale de 1898, laisseront patentes ces séquelles d'anticlérisme incendiaire et meurtrier. Il n'est pas possible de comprendre la Semaine Tragique de Barcelone si ce n'est à travers l'étude des causes socio-économiques de l'anticlérisme en Espagne, ainsi que le fait le professeur Joan Connelly Ullman, de l'Université de Washington ²⁰.

Cet anticlérisme, nous pouvons le répartir en quatre périodes ou phases clairement différenciables. La première correspond à l'ère de la sécularisation, entre 1835 et 1856, époque à laquelle les propriétés de l'Eglise et des ordres religieux furent nationalisées et vendues, l'église séculière devenant une charge trop lourde pour le budget de l'Etat. Au cours de cette période, la plupart des ordres religieux furent dispersés.

La deuxième phase débute avec la révolution de 1868, dans le contexte des aspirations libérales démocratiques à la liberté individuelle, y compris la liberté de conscience et de religion. Ainsi que le fait observer le professeur Ullman, elle fut motivée par l'identification populaire de la monarchie des Bourbons avec l'absolutisme ou, du moins, avec l'antilibéralisme. C'est pourquoi, les libéraux monarchistes tout comme les républicains (qui associent monarchie et catholicisme) s'unirent en vue d'appuyer une constitution qui stipulerait la tolérance religieuse, marquant ainsi une rupture radicale avec «l'unité catholique traditionnelle» ²¹.

La troisième étape de l'anticlérisme espagnol se situe au début du XX^e siècle et, avec pour épice la Semaine Tragique de Barcelone, elle s'étend jusqu'à la proclamation de la Seconde République. Il s'agit d'une période où, d'un anticlérisme *politique* de limitation du pouvoir de l'Eglise - spécialement de son pouvoir politique, récupéré et même accru durant la Restauration - on passe à un anticlérisme *social* qui réclame un changement de la société au détriment de l'influence exercée par le clergé sur une société sans cesse plus sécularisée (lois d'éducation publique, mariage civil, divorce, séparation Eglise-Etat...).

La quatrième phase, en pleine ère républicaine, se situe au moment où l'anticléricalisme politique atteint son niveau le plus haut avec les lois sur les congrégations religieuses, et où l'anticléricalisme social se traduira par l'incendie de couvents en 1931, 1934 et durant les premiers jours du Frente Popular. Il s'agit là d'une réaction violente face à un clergé ultra conservateur et face aux privilèges de l'Eglise considérés comme un des obstacles principaux à la modernisation de l'Espagne.

C'est surtout dans cette dernière phase de la République, précédant de peu la guerre civile, que l'anticléricalisme a exprimé de la manière la plus ouverte sa conviction de la nécessité d'une séparation radicale de l'Eglise et de l'Etat, d'autant que l'Eglise portait préjudice à la vie séculière espagnole de trois manières. La première consistait en la croyance, quasi mythique dans son contenu, en la toute-puissance du clergé pour ce qui touchait aux affaires nationales, résultat du rôle très particulier joué par l'Eglise dans l'histoire de l'Espagne. La seconde résidait dans le rôle primordial joué par l'Eglise dans le système public des écoles, aussi bien que dans le privé, résultat des contrôles inefficaces du gouvernement et d'une église puissante protégée par le Concordat de 1851. Enfin, il fallait compter avec le besoin du clergé de se maintenir et de financer ses activités dans une société industrielle urbaine ²².

S'il fallait prendre deux exemples de manifestation violente de l'anticléricalisme antérieur à celui de la guerre civile, par leur proximité et leur violence, il faudrait retenir la Semaine Tragique de Barcelone de 1909, qui allait culminer avec l'exécution de Ferrer et de Guardia, et l'incendie de couvents en 1931.

Ce qui est étonnant, c'est que dans le premier cas, ce qui a déclenché la grève générale - la cause qui ralliait à elle toutes les classes sociales - n'était pas l'anticléricalisme. C'était l'impopulaire guerre du Maroc, qui ne servait aucun intérêt national, et la décision du gouvernement Maura de mobiliser les réservistes, perpétuant ainsi l'injustice qui consistait à ne faire combattre que les ouvriers. Cependant, le mardi 27 juillet 1909, on commença à brûler les couvents, on éleva des barricades et la lutte se transporta dans les rues. Au cours de la semaine connue sous le nom de semaine tragique, qui commença le 26 juillet, parmi tous les symboles de l'autorité et du capitalisme, seuls les couvents et les églises furent attaqués. En dépit du fait que le soulèvement avait débuté comme une protestation contre la guerre, aucune garnison militaire ne fut attaquée. Malgré la dépression économique, ni les banques, ni les usines, ni les maisons des riches industriels ne furent incendiées; pas même l'usine de Rusiñol qui avait répliqué aux ouvriers par le «lockout».

Une raison évidente expliquant l'attaque des couvents est qu'ils étaient les plus vulnérables de tous les édifices publics: les casernes, les administrations, les banques et les gares étaient, par nature, beaucoup plus faciles à défendre. Toutefois, la question-clé n'est pas là, mais bien dans le fait que les autorités n'ont pas posté de renforts de police afin de compenser ce manque de protection naturelle, tout comme elles le faisaient dans les banques, les établissements de crédit et les bijouteries. Cette décision de ne pas recourir aux forces de police disponibles pour veiller sur les biens de l'Eglise se teinte d'un jugement de valeur²³.

Jugement de valeur qu'exprimerait Azaña quelques années plus tard, en 1931:

«Tous les couvents de Madrid ne valent pas la vie d'un républicain».

Réponse qui fut faite par Azaña alors qu'on lui apprenait l'incendie d'églises et de couvents madrilènes et qu'il se refusait à recourir à la Garde civile pour disperser les incendiaires. Il frappait ainsi de discrimination un groupe de citoyens en raison de leur appartenance au clergé et justifiait un tel agissement par les exigences du «salut public»²⁴.

Pour en revenir à la Semaine Tragique de Barcelone, à propos de laquelle existent des statistiques fiables, les raisons de l'hostilité des ouvriers envers le clergé ressortent nettement des types d'établissements religieux incendiés durant la Semaine Tragique, établissements qui symbolisent les moyens utilisés par le clergé pour se maintenir et financer ses activités dans la société urbaine et industrielle du XX^e siècle.

Les raisons de l'hostilité des ouvriers sont mises en évidence par le professeur Ullman²⁵ à l'aide du récapitulatif suivant, qui rappelle les institutions religieuses détruites durant la Semaine Tragique.

Type d'institution	Nb. d'établissements détruits
Ecoles	24
Ecoles situées dans des églises paroissiales ou des institutions de bienfaisance	4
Ecoles situées dans des fondations pour ouvriers	2
Centres administratifs d'ordres religieux masculins consacrés à l'enseignement	3
Eglises paroissiales (la plupart comportant des écoles ou des cercles ouvriers)	14
Institutions de bienfaisance (orphelinats, asiles de vieillards, maisons de correction)	11
Résidences religieuses pour hommes (y compris le séminaire)	8
Couvents d'ordres contemplatifs (de clôture)	8
Fondations ouvrières catholiques (cercles ouvriers)	6
Total général	80 (25)

La destruction d'institutions consacrées à l'enseignement fut l'objectif principal. Les ouvriers ne croyaient pas seulement que le clergé tirait un bénéfice de ses écoles, mais en outre ils le considéraient comme un obstacle au développement d'un système scolaire public libre. «La spéculation de l'enseignement», avait dit Canalejas en lançant son offensive contre le cléricalisme en décembre 1900, est «tantôt une grande fonction sociale et tantôt une grande entreprise industrielle». Des représentants ouvriers, tels le socialiste José Comaposada, déclarèrent que les idées inculquées dans les écoles catholiques étaient inconciliables avec la cause ouvrière. Les ouvriers «savent», écrivait Comaposada en 1909, que

«chaque couvent est un centre de conspiration perpétuelle contre tout principe de démocratie, contre toute idée de liberté et toute aspiration au progrès»²⁶.

Ce qui déclencha l'attaque contre les ordres contemplatifs, c'est une curiosité macabre à l'égard de la vie menée à l'intérieur du cloître, aiguisée par quelques pièces de théâtres très populaires. Les incendiaires se complurent spécialement dans le mystérieux séjour des augustines. On considérait ces ordres comme exceptionnellement riches - opinion qui reposait surtout sur le fait que les religieuses n'exerçaient aucune tâche lucrative; en réalité, la recherche d'objets de valeur et d'espèces ne fut relativement rentable que dans les couvents des hiéronymites et des capucines. En définitive, l'hostilité à l'égard des ordres contemplatifs était révélatrice d'une autre constante dans l'anticléricalisme: la répugnance croissante d'un monde séculier à admettre la nécessité d'institutions nettement consacrées aux pratiques spirituelles.

Les incendiaires s'en prirent aux cercles ouvriers catholiques pour des raisons plus concrètes: parce qu'ils les considéraient comme des centres de recrutement de briseurs de grèves, ou simplement comme un moyen d'attirer les ouvriers des centres républicains et socialistes en promettant de les assurer. En 1909, leurs membres ne prirent pas la défense de ces cercles, validant ainsi la thèse de quelques prêtres et laïcs qui avançaient que les ouvriers n'éprouvaient aucune confiance envers ces institutions protégées par les patrons. Après la Semaine Tragique, les patrons refusèrent de financer de nouveaux cercles ouvriers.

Les institutions de bienfaisance ont constitué le troisième grand groupe de centres attaqués. Ces asiles, tout comme les écoles, étaient au centre de la dispute opposant le clergé et les hommes politiques radicaux sur la manière dont l'état espagnol devait répondre aux demandes d'une population urbaine qui exigeait la multiplication de tels services. Entre subventionner les ordres religieux ou employer des laïcs au sein d'institutions publiques, les radicaux - toujours soucieux d'étendre leur tutelle - préféraient de loin la seconde solution²⁷.

Quelques années auparavant, Pablo Iglesias, fondateur et secrétaire du Partido Socialista Obrero Español, écrivait ce qui suit:

«Je crois que pour un socialiste véritable, l'ennemi principal n'est pas le cléricalisme, mais le capitalisme qui, de nos jours, apparaît comme l'opresseur des peuples.

Ce qui n'empêche pas que les socialistes fassent tout ce qu'ils peuvent pour empêcher la prépondérance du cléricalisme, qui est devenu, plus ou moins volontairement, selon les pays, un puissant auxiliaire des classes exploitantes»²⁸.

Le 14 avril 1931, la Seconde République est proclamée. Le 24 du même mois, le nonce du Vatican à Madrid, Federico Tedeschini, obéissant aux ordres de Rome, écrivait aux évêques espagnols:

«De la part de l'Eminentissime Cardinal Secrétaire de l'Etat de sa Sainteté, j'ai l'honneur de faire savoir à Votre Excellence Révérendissime que le désir du Saint-Siège est que Votre Excellence recommande aux prêtres, aux religieux et aux fidèles de votre diocèse qu'ils respectent les pouvoirs constitués et leur obéissent afin d'assurer le maintien de l'ordre, et pour le bien commun»²⁹.

Tous les évêques, excepté celui de Ségovie, se rallièrent à la recommandation du Vatican et publièrent dans leurs *Boletines* des circulaires sur l'attachement aux pouvoirs constitués. Quelques prélats avaient déjà pris les devants, tels ceux de Madrid et de Barcelone.

Quelques semaines plus tard, les 11 et 12 mai, survenaient les incendies d'églises et de couvents, particulièrement violents à Madrid, Valence, Alicante, Malaga, Grenade, Séville, Cadix, etc. Ce fut un premier et rude coup porté aux relations entre l'Eglise et l'Etat, qui jusqu'alors n'étaient pas trop tendues. Voilà que se répétait le «rite purificateur» de l'anticléricalisme espagnol, même si - comme le soulignent avec orgueil des plumes républicaines - c'était sans faire la moindre victime³⁰.

Le feu devint une nouvelle fois, à l'intérieur et à l'extérieur de l'Espagne, le signe du primitivisme et de l'immaturation du peuple espagnol. La fumée des incendies, qui n'épargnaient ni les oeuvres d'art, ni les biens culturels, entacha, définitivement pour beaucoup, l'aura de pureté qui entourait le 14 avril. Sa genèse reste encore obscure, même s'il semble qu'il se propagea par l'entremise du commandant Franco, du sergent Rada et de quelques autres anarchistes. En trois jours, près d'une centaine d'édifices religieux furent livrés aux flammes³¹.

En guise d'exemple d'édifices incendiés ou dévastés, avec pour corollaire la perte d'un trésor artistique d'une valeur inestimable, on peut citer les cas suivants: Malaga, quarante et un édifices religieux incendiés ou mis à sac (des onze paroisses existantes, une seule a été épargnée; la vague destructrice s'est propagée aux villages voisins de El Palo, Torremolinos, Churriana, etc.); Madrid, onze édifices ecclésiastiques incendiés et pris d'assaut; Séville, quatre; Cadix, quatre; Jerez de la Frontera, cinq; Algésiras, deux; Sanlucar de Barrameda, deux; Valence et province, vingt et un; Alicante, treize; Murcie, quatre³².

En tout cas, les événements de 1931 ont présenté plusieurs points communs avec ceux de 1936, et parmi eux l'un des plus frappants est l'indifférence du public qui, alors qu'il aurait pu aider à enrayer le processus, ne le fit pas - public qui, majoritairement, se disait ou se croyait religieux.

Il n'y a pas de raison de recourir aux causes topiques traditionnelles utilisées encore récemment, à savoir: la politique laïciste du gouvernement, les activités maçonniques, et la révolution sociale, pour expliquer l'anticléricalisme espagnol, comme l'a écrit en 1961 Antonio Montero Moreno, notamment ³³.

Lorsqu'en 1969, José Maria Gironella publie son livre-enquête *Cien españolas y Dios*, l'une des questions qu'il pose est la suivante:

«A quoi attribuez-vous le fait que l'Eglise espagnole se voit périodiquement persécutée (de manière sanglante) par le peuple?».

Une large majorité des réponses, au nombre desquelles on trouve celles de Gil-Robles, Pemán et Pilar Primo de Rivera, soulignent, avec des nuances, «les fautes commises par l'Eglise», son immobilisme, sa collusion avec le pouvoir... ³⁴.

Mais pour en revenir à l'anticléricalisme de la guerre civile, et en laissant de côté les antécédents, je pense qu'il peut être important d'analyser ses manifestations, non plus dans les premiers mois, mais dans le reste du conflit, sur base de la position adoptée dans la lutte par la quasi-totalité de l'Eglise espagnole, aussi bien durant la guerre que dans l'après-guerre. Position qui alimentera cet anticléricalisme militant, anarchiste, républicain et libéral, qui se maintiendra avec force durant toute la guerre civile, et qui trouvera en outre une justification politique, dès l'instant où l'Eglise catholique et sa hiérarchie se sera rangée du côté de l'ennemi: celui du général Franco.

Dans cette perspective, deux aspects méritent d'être soulignés: 1) La hiérarchie espagnole est quasi unanimement favorable au général Franco et à son Movimiento Nacional. 2) D'après l'Eglise espagnole, le Movimiento Nacional est une «croisade visant à l'indépendance et à la défense de la civilisation chrétienne» ³⁵.

Le soulèvement du 18 juillet a pris, dès les premiers instants, une valeur profonde de reconquête, de croisade patriotique. Franco, non sans ingéniosité, s'empressa de l'appeler Movimiento Nacional, par opposition à l'Espagne républicaine. Face aux *dos Españas* monolithiques de Machado, Franco installe un nouveau régime visant à retourner la situation: les rebelles à la République étaient les nationaux; les terres où ils avaient triomphé, la zone nationale; leur soulèvement, le Movimiento Nacional. A l'inverse, ceux qui restaient loyaux envers le gouvernement légitime de Madrid apparaissaient comme des traîtres à la patrie, des vendus à Moscou, les «rouges». Le changement d'hymne national, de salut et de drapeau, traduisent le passage soudain, mais payant, d'une

situation d'opprobre à une situation glorieuse, d'un chaos à un ordre, d'une Anti-Espagne à l'Espagne authentique. Cette terminologie remplissait un rôle bien défini et conséquent: poser que la lutte entraînée par le soulèvement n'était autre que la guerre entre deux forces élémentaires: les «bons» et les «mauvais»³⁶.

L'étape suivante consiste à appeler Croisade³⁷ la lutte entreprise le 18 juillet. Le Soulèvement venait délivrer la civilisation occidentale de la barbarie, représentée par la Seconde République. Pour Rodríguez de Coro, jusqu'ici, il n'y a rien de spécifiquement religieux dans le chef des militaires ralliés au Soulèvement. Leur croisade était patriotique, teintée de cette aura de chrétienté, propre à la civilisation occidentale en tant qu'aventure humaine, totalement distincte de la civilisation hellénistique, romaine ou musulmane. Mais les deux premiers idéologues du gouvernement de Franco allaient être, sans l'avoir vraiment cherché, les évêques basques, Olaechea et Múgica, avec leur Instruction Pastorale du 6 août 1936; à cela s'ajoute le contexte officiel des documents papaux et le précieux coup de pouce des lettres pastorales du cardinal Gomá³⁸.

Pour le professeur Palacio Atard, le concept de *croisade*, ou de guerre de religion, commença à circuler dès les débuts de la guerre civile. Car dès la première semaine de lutte (19-25 juillet 1936), le fond idéologico-religieux s'est traduit spontanément de trois manières différentes: 1) Par la mobilisation de volontaires qui venaient combattre «pour Dieu et pour la Patrie», 2) Par les journaux venus de tous les horizons - de lieux aussi éloignés que Pampelune, Séville, Salamanque et Valladolid - dans lesquels le mot «croisade» revenait sans cesse pour qualifier la lutte qui venait de commencer; et 3) Par contraste négatif, c'est-à-dire par la reconnaissance de ce contenu idéologico-religieux qu'impliquait, en zone républicaine, l'offensive menée contre l'Eglise dès le début du conflit³⁹.

Carcel Ortí, quant à lui, s'aventure sur un terrain glissant lorsqu'il individualise les situations: il souligne le fait que certains généraux de la zone nationaliste n'étaient pas catholiques, pour la simple raison qu'ils étaient francs-maçons - ce qui est une déduction erronée -, tandis que les meilleurs généraux de la zone républicaine, Miaja et Rojo, étaient catholiques, et que d'autres, comme Aranguren et Escobar, sont morts en chrétiens⁴⁰.

Franco lui-même a pris position sur cette question de la «croisade» et l'idée de défense de la civilisation et de la religion catholique. En réponse à un envoyé spécial de l'*Echo de Paris*, il a déclaré ceci:

«On a considéré qu'il s'agissait d'un simple soulèvement militaire, d'une guerre civile. En effet, l'Espagne s'est levée pour se défendre contre l'agression de l'étranger et pour défendre dans le même temps la civilisation... Nous autres nous ne voulons rien d'autre que la grandeur de l'Espagne. Pour cela l'union serait nécessaire...; et afin de maintenir cette unité, une autorité et un cadre strict sont nécessaires. Et ce cadre, l'Espagne le possède déjà: la Religion Catholique»⁴¹.

La défense du christianisme persécuté - comme le signale très justement le professeur Laboa - est devenue un motif justifiant la guerre et un étendard valable face à l'opinion catholique d'Europe et du monde, fait d'importance si nous prenons en compte le besoin pressant d'aide extérieure. Dans les premiers jours du conflit, il était courant de voir des curés coiffés d'un bérêt rouge et d'une cape. Dans leur sang bouillonnait une fièvre guerrière à l'encontre des ennemis de Dieu, fièvre qu'ils canalisèrent en accompagnant les premières lignes comme aumôniers. La figure du «pater» devint familière dans toutes les unités et sa présence, qui apportait l'assistance spirituelle, servait en même temps à souligner la portée symbolique de la cause. L'appui de ces curés et, plus généralement, du clergé rallié au camp nationaliste fut important en tant que prise de position politique et idéologique, mais plus encore par son impact en tant que force spirituelle associée à une action guerrière et la justifiant. Dans le même ordre d'idées, le dilemme entre tuer ou mourir, auquel se vit confrontée une large part de la jeunesse espagnole, se trouva justifié, du côté nationaliste, parce qu'ils apparaissait comme une cause sacrée qui excusait la première solution et donnait un sens à la seconde ⁴².

Pour cette raison - conclut le professeur Laboa - la question de savoir qui a utilisé en premier le mot *croisade* cesse d'être pertinente, car dès le début, le clergé et les laïcs ont manifesté leur conviction qu'il s'agissait d'une guerre religieuse, d'une guerre où ce qui se jouait c'était la défense de l'Eglise et des principes enseignés par elle. Dans les églises, il était normal d'adresser des prières en vue d'une issue rapide et victorieuse du conflit. Le 25 juillet, les cloches de Burgos sonnèrent pour célébrer la création de la Junta de Defensa Nacional. Le 15 août, date de l'Assomption et première grande fête religieuse depuis le début de la guerre, fut commémoré dans toute l'Espagne nationaliste, par des processions solennelles, sous l'égide des autorités militaires et entre des haies de baïonnettes. Les soldats, et avec eux la plupart de ceux qui avaient été mobilisés, exhibaient le scapulaire du Sacré-Coeur de Jésus portant cette inscription: «Arrête-toi, balle; le Coeur de Jésus est avec moi» ⁴³. Plusieurs religieux se firent les apologistes de la guerre et du nouveau régime, s'en prenant violemment à ceux qui osaient - surtout à l'étranger - mettre en doute le caractère sacré de l'entreprise ⁴⁴.

Mais au milieu de toute la littérature exaltant et appuyant le Movimiento Nacional, il faut surtout retenir, en raison de leur influence et de leur importance, certaines lettres pastorales des évêques espagnols, qui ne traduisaient pas seulement l'opinion personnelle de la hiérarchie ecclésiastique, mais affermirent en outre la position des catholiques et furent utilisées comme des outils de propagande efficace, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur (surtout) de l'Espagne.

Le 30 septembre 1936, monseigneur Pla y Deniel, évêque de Salamanque, publia la première Lettre Pastorale écrite durant la guerre, sous le titre *Las dos ciudades*; il y légitimait le soulèvement et donnait de la guerre une interprétation doctrinale:

«Sur le sol espagnol s'affrontent aujourd'hui de manière sanglante deux conceptions de la vie, deux sentiments, deux forces qui sont prêtes à étendre la lutte à l'ensemble des peuples de la terre...

Les communistes et les anarchistes sont les fils de Caïn, des fratricides, envieux à l'égard de ceux qui font de la vertu un culte. Et pour cette raison, ils les assassinent et les martyrisent.»

Dans cette lettre apparaît le mot «croisade»:

«Elle a extérieurement l'apparence d'une guerre civile, mais c'est en réalité une croisade. Ce fut un soulèvement non en vue de perturber l'ordre, mais bien de le rétablir» ⁴⁵.

Cette lettre devint partie intégrante de l'idéologie de Franco, qui à l'époque ne connaissait pas personnellement l'évêque de Salamanque.

En novembre 1936, le cardinal primat, le docteur Gomá, que la guerre avait surpris à Pampelune, publia une Lettre Pastorale, *El caso de España*, où il livre une interprétation personnelle des causes du conflit:

«Les Juifs et les francs-maçons ont empoisonné l'âme nationale avec des doctrines absurdes, avec des contes tartares et mongols promus au rang de système politique et social dans les sociétés obscures menées par l'internationalisme sémite... La guerre est le châtimeur du laïcisme et de la corruption imposée au peuple espagnol depuis les hautes sphères de la politique, par la propagande des mauvais politiciens...

C'est la guerre que mène l'esprit chrétien et espagnol contre cet autre esprit - pour autant qu'on puisse parler d'esprit - qui voudrait fonder l'humain tout entier, depuis les sommets de la pensée jusqu'aux petites choses de la vie quotidienne, sur le modèle du matérialisme marxiste...».

Dans cette lettre, le cardinal répond aux accusations qui disent que le soulèvement se fait à l'encontre de la classe ouvrière:

«Que les ouvriers n'aient crainte, quels qu'ils soient et même s'ils sont affiliés à des groupes ou des syndicats qui ont pour but d'améliorer le sort de la classe ouvrière. Ni l'épée, ni la religion ne sont leurs adversaires...».

Mais il ne fait aucun doute que le document qui a le plus frappé et a eu la plus grande influence fut la Lettre Collective, écrite par Gomá et signée par quarante-trois évêques et cinq vicaires capitulaires. En désaccord avec la teneur de la Lettre, le Cardinal Vidal y Barraquer et don Mateo Múgica, évêque de Vitoria en exil, ne l'ont pas signée.

Dans cette Lettre, les évêques espagnols arrivent à la conclusion que la guerre était devenue inévitable et reconnaissent la légitimité du soulèvement ⁴⁶. Les évêques espagnols accusent le gouvernement républicain d'avoir falsifié les élections de février 1936, «viciant ainsi en son principe la légitimité du Parlement», et annoncent qu'une révolution marxiste était sur le point de triompher:

«Le 27 février 1936, tout de suite après la victoire du Frente Popular, le Komintern russe décrétait la révolution espagnole et la finançait avec des sommes exorbitantes...».

La hiérarchie espagnole concluait: 1° que l'Eglise ne pouvait pas rester indifférente à la lutte, «l'en empêchaient: sa doctrine et son esprit, l'instinct de conservation et l'expérience russe»; 2° le soulèvement a trouvé, «au plus profond de la conscience populaire, un double enracinement: le sentiment patriotique» et «le sentiment religieux»; 3° «à l'heure actuelle en Espagne, il n'y a plus d'autre espoir de recouvrer la justice et la paix... que le triomphe du Movimiento Nacional»⁴⁷.

En réponse à certaines objections faites par des catholiques vivant en Espagne ou à l'extérieur, le document souligne le fait que l'Eglise n'était pas en position d'agresseur, qu'elle avait encouragé les oeuvres de justice sociale, qu'elle n'était pas riche, qu'elle ne s'était pas montrée partisane, étant toujours du côté de la justice et de la paix...

Les évêques refusent d'interpréter la guerre comme un épisode de la lutte des classes. Bien qu'ils reconnaissent «une certaine négligence dans l'accomplissement des devoirs de justice et de charité», ils insistent sur le fait que le peuple a été trompé à l'aide de promesses irréalisables. Ils n'acceptent pas davantage l'idée que la guerre est, comme d'aucuns le disaient, «un épisode de la lutte universelle entre la démocratie et l'étatisme», ni que «le triomphe du Movimiento Nacional allait mener la nation à l'asservissement de l'Etat».

Ils refusent également l'accusation qui dit que les dirigeants du Movimiento sont responsables d'autant de crimes que ceux commis par la Frente Popular. Ils le font en reconnaissant que «toute guerre comporte ses excès», et «en réprouvant au nom de la justice et de la charité chrétienne tout excès qui aurait pu être commis par erreur ou par des subalternes, et que l'information étrangère a méthodiquement grossi...». Ils ajoutaient plus loin: «Nous affirmons qu'il y a une distance énorme, infranchissable, entre les principes de justice, l'administration de celle-ci et la manière de l'appliquer d'un côté ou de l'autre».

En contrepartie, monseigneur Múgica, évêque de Vitoria et l'un de ceux qui avaient refusé de signer la Lettre Collective en question, écrivait en juin 1937 au Secrétariat d'Etat du Vatican:

«Aux dires de l'épiscopat espagnol, dans l'Espagne de Franco la justice est bien administrée; ce n'est pas vrai. J'ai des listes on ne peut plus fournies de chrétiens fervents et de prêtres exemplaires assassinés impunément, sans jugement et au mépris de toute forme juridique»⁴⁸.

La Lettre Collective eut un écho extraordinaire, entraînant l'adhésion des évêques de trente-deux nations et de quelque neuf cents évêques, offrant un argument massue aux catholiques indécis et cautionnant sans détours le régime qui était en train de voir le jour⁴⁹.

Etant donné l'abondante bibliographie qui existe sur le sujet⁵⁰ et devant l'impossibilité de livrer une analyse minutieuse des pastorales que les évêques espagnols

ont publiées et qui, en 1937 déjà, ont été compilées à Saragosse par la jeunesse catholique en une brochure intitulée *La voz de la Iglesia sobre el caso de España*, il peut être utile de rappeler la présentation systématique que Arbeloa fait des documents en question:

a) L'impact de la réaction des républicains face à l'Eglise.

Les évêques décrivent dans plusieurs de leurs lettres, circulaires, pastorales, etc., sous les traits les plus sombres, la situation réservée à l'Eglise dans certaines régions d'Espagne, au lendemain du soulèvement du 18 juillet: ils parlent de pillages, de violences, de persécution opiniâtre contre des personnes et des biens, d'assassinats individuels et collectifs, de ruines et de destruction. Ils recourent aux insultes les plus dures à l'encontre de ces persécuteurs, assimilés aux forces antifranquistes, et à l'encontre de leurs agissements: «forces liguées de l'Enfer» (Archevêque de Séville), «bande de hors-la-loi» (Archevêque de Saint-Jacques-de-Compostelle), «griffes oppressives de la Révolution» (Archevêque de Valence), «conglomérat d'athées, de francs-maçons, de juifs et d'ennemis de Dieu et de l'Espagne» (Archevêque de Burgos), «ouragan de la révolution satanique» (Evêque de Madrid), «lutte de vie ou de mort contre le communisme internationaliste sauvage» (Evêque de Palencia), «l'attaque la plus terrible et la plus impie qu'ont vue les siècles contre tout ce qui a une consonnance religieuse ou spirituelle» et «invasion de la sauvagerie la plus sanguinaire et la plus barbare» (Evêque de Calahorra), «une des forces les plus terribles de l'Antéchrist» (Evêque de Tuy)...

Rien d'étonnant dès lors si tous pensent, avec le cardinal de Séville, que celui qui sympathisera «avec ces hordes ou dissimulera leurs crimes, est jugé».

b) L'exaltation de la guerre contre la barbarie

Face à tout cela - le bien face au mal, Dieu face à Lucifer, l'esprit face à la matière (Evêque de Osma)-, les évêques - tous ceux qui se trouvent dans la zone franquiste - se complaisent à décrire la situation réconfortante dont jouit l'Eglise à cet endroit (Evêques de Vitoria et de Teruel); ils soulignent la générosité de ceux qui sont morts pour Dieu et pour l'Espagne, le courage et le patriotisme des forces qui, aux côtés de l'armée salvatrice - «qui n'a pas son égale dans le monde» (Evêque de Placencia) - luttent pour défendre la religion et la vie même de la société espagnole. Les adjectifs les plus sublimes, les attributs les plus parfaits jaillissent de leur plume: «entreprise épique et providentielle» (Archevêque de Valence), «conflit de doctrines opposant la civilisation chrétienne à la moscovite, l'esprit chrétien à l'esprit anticatholique et athée» (Archevêque de Saragosse), «guerre religieuse et patriotique, d'un enjeu comparable à celle qui commença à Covadonga pour s'achever dans les murs de Grenade» (Archevêque de Saint-

Jacques-de-Compostelle), «la lutte la plus épique, la plus grande et la plus disproportionnée qu'ont vue les siècles» (Archevêque de Burgos), «guerre d'indépendance» (Evêque de Teruel), «croisade patriotique et religieuse» (Evêque de Tuy), «lutte gigantesque de l'Espagne contre le communisme» (Administration apostolique de Ciudad Rodrigo), «l'épopée sublime plus grande que toutes les précédentes» (Evêque de Plasencia), «la guerre la plus légitime et la plus sainte» (Evêque de Ténérife)...

Bref, les évêques espagnols ont tout intérêt à souligner le fait que la croisade n'est pas une bataille de parti, un soulèvement militaire, une lutte politique, une guerre sociale ou économique, mais bien «une guerre de principes», «une lutte religieuse», un «conflit entre deux conceptions de la vie, l'une chrétienne et l'autre matérialiste et anti-chrétienne, une guerre, en fin de compte, entre deux civilisations, ou mieux, entre une civilisation et une anti-civilisation» (Evêque de Tortosa, conseiller général de l'Action Catholique d'Espagne). Les «deux cités» de Saint Augustin s'affrontent dans cette terrible guerre:

«La victoire de l'Espagne authentique sera aussi celle de la civilisation occidentale couronnée par la Croix, en ce tournant délicat de l'Histoire, comme en d'autres-temps la victoire de Lépante a été le bouclier de l'Europe contre le Croissant».

c) Le Dieu des armées

En toute logique, les requêtes épiscopales s'achèvent en appelant la protection du «Dieu des armées» sur les glorieux chefs de ce «Mouvement salvateur», afin d'atteindre au «triomphe de la civilisation chrétienne», invitant tout à la fois à l'effort, au sacrifice, à la coopération de toute nature et sans marchandage, exaltant dans le même temps parmi les fidèles la vie religieuse, principal fruit de l'ère nouvelle ⁵¹.

*

* *

La conclusion à laquelle on arrive aujourd'hui, à travers une lecture attentive et dépassionnée, à plus de cinquante ans d'intervalle, est que la persécution brutale et l'anticléricalisme des premiers mois de la guerre ont sans doute rendu les évêques espagnols incapables de penser, de juger et de parler sereinement. Mais le plus grave - comme le signale Arbelo - est que de tels écrits trahissent l'absence des problèmes réels de la vie espagnole, en même temps qu'un éloignement radical du peuple qui avait placé sa

confiance dans le clergé; un sens excessif de la hiérarchie fondé sur un attachement à la lettre aux textes pontificaux; une attitude revancharde pas toujours dissimulée à l'égard de la république et ses conquêtes laïques; un engagement de fait aux côtés des forces réactionnaires antirépublicaines; la peur, patente depuis l'implantation de la République, le 14 avril 1931, de perdre son statut économique et social ainsi que l'appui séculaire de l'état confessionnel, à l'initiative du Gouvernement; et cela va de soi, une ignorance flagrante du marxisme, ainsi que des doctrines et mouvements sociaux des deux derniers siècles ⁵².

Suivant l'exemple donné par les évêques, on vit s'élever immédiatement dans la zone nationaliste des prêtres et des religieux qui écrivirent pour défendre avec passion le caractère licite de la guerre et attaquer avec violence, parfois, ou avec ironie et des arguments en tout genre les objections ou les jugements contraires des catholiques d'autres pays, parfois frères du même ordre. Ce sont sans conteste les jésuites et les dominicains qui se sont distingués le plus dans cette tâche, et les revues *Razón y Fe* et *La Ciencia Tomista* qui ont été les tribunes les plus brillantes de l'époque. Sur la question, on consultera avec le plus grand intérêt le chapitre *Apolegetas y controversitas* écrit par le professeur Laboa, qui souligne le fait que dans ces écrits, on voit apparaître très fréquemment, même si on n'y insiste jamais, la franc-maçonnerie comme cause - principale ou connexe - des maux existants. A ceux qui l'interrogeaient sur les causes de la guerre, le père Ascunce répondit que c'était l'Espagne catholique qui se dressait contre la franc-maçonnerie. Menéndez-Reigada va jusqu'à accuser les francs-maçons d'être les instigateurs de la médiation, c'est-à-dire de la tentative de mettre fin à la guerre par le biais du dialogue et du compromis: «Telle est précisément, la consigne de la franc-maçonnerie internationale, dont Maritain est l'instrument aveugle, une fois qu'elle s'est rendue compte que la victoire lui échappait contre toute espérance» ⁵³. Le cardinal Gomá, dans sa Pastorale *El caso de España*, aborde ce thème au passage: «Les juifs et les francs-maçons ont empoisonné l'âme nationale avec des doctrines absurdes, avec des contes tartares et mongols promus au rang de système politique et social dans les sociétés obscures menées par l'internationalisme sémite», l'évêque de Cordoue, Adolfo Pérez Muñoz, en vient à affirmer que «le mouvement révolutionnaire a couvé dans l'union trouble et la collusion maléfique avec la franc-maçonnerie et d'autres puissances sataniques»⁵⁴ et, comme nous l'avons vu précédemment, l'archevêque de Burgos va jusqu'à définir les ennemis de Franco comme un «conglomérat d'athées, de francs-maçons, de juifs et d'ennemis de Dieu et de l'Espagne». De son côté, l'évêque de León dénonçait violemment, en 1936 déjà, le laïcisme «judéo-maçonnico-soviétique».

L'actuel évêque Antonio Montero Moreno, a consacré en 1961, en guise d'explication historique de l'anticléricalisme espagnol, toute une section de chapitre aux activités maçonniques, section qu'il conclut en ces termes:

«Francs-maçons et libéraux progressistes, révolutionnaires et anticléricaux, s'ils ne sont pas à nos yeux des termes absolument synonymes, sont du moins constamment liés par une étroite parenté»⁵⁵.

Mais si l'on met à part l'interprétation «maçonnique» de l'anticléricalisme espagnol avant et pendant la guerre civile, il est sans doute significatif de rappeler, en guise de synthèse finale, les paroles de l'évêque de Salamanque, D. Enrique Pla y Deniel:

«La haine satanique qui se manifeste depuis plusieurs mois à travers l'incendie de tant d'églises et qui, au cours de ces dernières semaines, dans les villes dominées par les hordes communistes, a assouvi sa faim dans la mort de nombreux prêtres sans défense et (...) a culminé par l'attentat sacrilège commis contre le monument élevé (...) au Cerro de los Angeles (...). Si le blasphème est la confession de la divinité par ses ennemis impuissants, les balles tirées sur la statue du Sacré-Coeur de Jésus sont l'extériorisation de la rage, impuissante également, de ceux qui voudraient extirper de notre Espagne bien-aimée la semence de la foi et de l'amour porté au Sacré-Coeur de Jésus...»⁵⁶

Ce qui revient à dire que - comme le fait observer le professeur Alvarez Bolado dans son analyse de la phénoménologie de l'implication guerre civile-Eglise -, pour les évêques espagnols, la barbarie qui s'est déchaînée dans la zone rouge, à l'occasion de la guerre civile, dans laquelle se manifeste une «haine satanique», est l'apogée du processus de persécution amorcé avec la victoire du Frente Popular en février, mais dont les ferments avaient été semés par les propagandes laïciste et communiste qui ont accompagné dès ses débuts la période républicaine⁵⁷.

CLERGÉ SÉCULIER

Diocèse	Victimes	Clergé incorporé diocèse 1936	Pourcentage de victime
Almerla.....	65	200	32,0
Astorga.....	8	-	-
Avila.....	30	389	7,7
Badajoz.....	32	317	10,0
Barbastro.....	123	140	87,8
Barcelone.....	279	1.251	22,3
Burgos.....	13	-	-
Cadix.....	5	-	-
Calahorra-La Calzada.....	1	-	-
Carthagène-Murcie.....	73	535	13,6
Ciudad Real.....	97	243	39,9
Ciudad Rodrigo.....	6	-	-
Cordoue.....	84	257	32,6
Coria.....	1	-	-
Cuenca.....	109	461	23,6
Gérone.....	194	935	20,7
Grenade.....	43	415	10,3
Guadix-Baza.....	22	130	16,9
Huesca.....	34	198	17,1
Ibiza.....	21	53	39,6
Jaca.....	2	-	-
Jaén.....	124	365	33,4
Léon.....	12	900	1,3
Lérida.....	270	410	65,8
Lugo.....	4	-	-
Madrid-Alcala.....	334	1.118	29,8
Malaga.....	115	240	47,9
Majorque.....	3	-	-
Minorque.....	39	80	48,7
Orihuela.....	54	327	16,5
Osma.....	4	-	-
Oviedo.....	140	1.180	11,9
Plasencia.....	25	255	9,8

Salamanque.....	1	-	-
Santander.....	77	505	15,2
Saint-Jacques de Compostelle.....	1	-	-
Segorbe.....	61	110	55,4
Ségovie.....	4	-	-
Séville.....	24	657	3,6
Sigüenza.....	43	400	10,7
Sion.....	15	-	-
Solsona.....	60	445	13,4
Tarazona.....	1	-	-
Tarragone.....	131	404	32,4
Ténérife.....	1	-	-
Teruel.....	44	227	19,3
Tolède.....	286	600	47,6
Tortosa.....	316	510	61,9
Urgel.....	109	540	20,1
Valence.....	327	1.200	27,2
Vich.....	177	652	27,1
Vitoria.....	35	2.075	1,6
Zamora.....	1	-	-
Saragosse.....	81	819	9,3
Non identifié.....	3	-	-
Nombre total de prêtres séculiers assassinés			4.184

RELIGIEUX

Famille religieuse	Victimes
Agustinos.....	155
Benedictinos.....	44
Camilos.....	13
Capuchinos.....	94
Carmelitas Calzados.....	54
Carmelitas Descalzos.....	91
Cartujos.....	6
Cistercienses.....	16
Claretianos.....	259
Dominicos.....	132
Ermitanos.....	2
Escolapios.....	204
Filipenses.....	10
Franciscanos.....	226
Gabrielistas.....	48
Hermanos de la Caridad de la Santa Cruz.....	9
Hermanos Carmelitas de la Ensenanza.....	5
Hermanos Terciarios Carmelitas.....	3
Hermanos de San Juan de Dios.....	97
Hermanos de La Salle.....	165
Hijos de la Sagrada Familia.....	17
Jesuistas.....	114
Jeronimos.....	1
Marianistas.....	15
Maristas (Padres).....	7
Maristas (Hermanos).....	176
Mercedarios.....	36
Minimos.....	3
Misioneros del Sagrado Corazon de Jesus.....	12
Sagrados Corazones de Jesus y Maria.....	5
Sagrados Corazones (Picpus).....	14
Operarios Diocesanos.....	28
Oblatos.....	29

Pasionistas.....	39
Paules.....	53
Redentoristas.....	21
Recoletos de San Agustin	8
Reparadores.....	1
Salesianos.....	93
San Pedro ad Vincula	9
Terciarios Capuchinos.....	30
Trinitarios Descalzos.....	21
TOTAL.....	2.365

RELIGIEUSES

Famille religieuse	Victimes
Adoratrices.....	26
Agustinas.....	3
Ancianos Desamparados.....	5
Angeles Custodios.....	1
Beatas Dominicicas.....	2
Bernardas del Santisimo Sacramento.....	1
Bemardas (Vallecas).....	3
Calasancias de la Divina Pastora.....	1
Capuchinas.....	20
Carmelitas Calzadas.....	4
Carmelitas Descalzas.....	5
Carmelitas de la Coridad.....	26
Celadoras del Culto Eucarlstico.....	1
Cisterienses.....	1
Claretianas.....	1
Clarisas.....	3
Comendadoras de Calatrava.....	1
Companla Santa Teresa de Jesus.....	3
Concepcion Jeronima.....	2
Concepcionistas Franciscanas de San José.....	10
Concepcionastas de El Pardo.....	2
Damas Catequistas.....	2
Doctrineras.....	17
Dominicas de la Anunciata.....	8
Dominicas de Montesion.....	2
Esclavas de la Inmaculada.....	1
Escolapias.....	7
Franciscanas del Buen Consejo.....	1
Franciscanas de los Sangrados Corazones.....	2
Franciscanas de la Misericordia.....	2
Franciscanas Clarisas de San Pascual.....	2
Franciscanas de Santa Clara.....	9
Hermanas de la Caridad de Nuestra Senora de la.....	6
Hermanas de la Coridad del Sagrado Corazon de Jesus.....	5
Hermanas de San José.....	5

Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul.....	30
Hijas del Inmaculado Corazon de Maria.....	3
Hijas de San José	1
Institucion Teresiana.....	1
Minimas de San Francisco de Paula	9
Misioneras de la Inmaculada Concepcion.....	2
Misioneras de Santo Domingo	4
Oblatas.....	4
Reparadoras	6
Salesas	7
Salesianas	2
Siervas de Maria.....	4
Terciarias Capuchinas de la Divina Pastora.....	4
Terciarias Franciscanas de la Divina Pastora.....	3
Terciarias Carmelitas Descalzas	3
Terciarias Franciscanas de la Purisima	1
Terciarias Franciscanas de la Natividad de Nuestra Señora.....	1
Trinitarias	4
Trinitarias Descalzas	4
De Congregacion no identificada.....	1
NOMBRE TOTAL DE RELIGIEUSES ASSASSINEES.....	283

(Source: A. Montero, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-39*. Madrid, BAC, 1962.

NOTES

* Traduit de l'espagnol par Madeleine Frédéric (Université Libre de Bruxelles)

¹ L'ouvrage qui analyse cette question de la manière la plus détaillée et la plus approfondie, même si c'est avec une approche idéologique aujourd'hui largement dépassée, est celui de Anton Montero Moreno, *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, Madrid, BAC, 1961.

² Juan Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Madrid, 1971, p. 22.

³ Montero, *op.cit.*, p. 637.

⁴ Massot i Muntaner, J., *L'Esglesia catalana entre la guerra i la postguerra*, Barcelone, 1978.

⁵ Montero, *op. cit.*, p. 762.

⁶ Juan María Laboa, *Iglesia e intolerancias: La guerra civil*, Madrid, Sociedad de Educación Atenas, 1987, p. 93. Au sujet de l'extermination du clergé, cf. le chapitre «Persecución religiosa y anticlerical», où sont reprises près de soixante études et monographies, dans José M. Margenat Peralta, «La Iglesia en la guerra civil de España. Boletín bibliográfico», *Miscelánea Comillas* (Madrid), vol. 44 (juillet-décembre 1986), n°85, pp. 523-555. Au total, les ouvrages repris sont au nombre de 574.

⁷ José María García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, Madrid, 1976, vol. 3, p. 1447.

⁸ Montero, *op. cit.*, pp. 769-883. Montero fournit en outre un «Catalogue des victimes ecclésiastiques de la persécution religieuse» détaillé et complet. Cf. Appendice.

⁹ Alfonso Álvarez Bolado, «Guerra civil y universo religioso. Fenomenología de una implicación (I) Primer semestre: 18 julio 1936-24 enero 1937» *Miscelánea Comillas*, (Madrid), vol. 44, n°85 (juillet-décembre 1986), p. 250

¹⁰ Laboa, *op. cit.*, p. 96.

¹¹ Álvarez Bolado, *op. cit.*, p. 251.

¹² *Ibidem*, p. 252.

¹³ Maragall, «Ah, Barcelona...», cité dans Josep Benet, *Maragall i la Setmana Tràgica*, Barcelone, Ed. 62, 1965, p. 104.

¹⁴ S. de Madariaga, *España, Ensayo de historia contemporánea*, Madrid, 1979, pp. 419-420.

¹⁵ A propos de la Lettre Pastorale collective, cf. Margenat, *op. cit.*, pp. 550-551, qui réunit trente-cinq titres sur le sujet.

¹⁶ Francisco Peiro, *El problema religioso-social de España*, Madrid, 1936, p. 16.

¹⁷ José María García Escudero, *Historia política de las dos Españas*, Madrid, 1976, vol. 3, p. 1397.

¹⁸ A. de Castro Albarran, *Guerra Santa. El sentido de la guerra española*, Burgos, 1938, p. 244.

¹⁹ Laboa, *op. cit.*, p. 74. Cf. aussi Juan María Laboa, *El integrismo, un talante limitado y excluyente*, Madrid, 1985.

²⁰ Joan Connely Ullman, *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socio-éconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelone, Ariel, 1972.

²¹ *Ibid.*, p. 18.

²² *Ibid.*, p. 32.

²³ *Ibid.*, p. 586.

²⁴ Laboa, *op. cit.*, p. 67

²⁵ Ullman, *op. cit.*, p. 589.

²⁶ *Ibid.*, p. 590.

²⁷ *Ibid.*, p. 591.

- ²⁸ *La Revista Socialista*, n° 21 (1er novembre 1903), cité par Victor M. Arbeloa, *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 158-159.
- ²⁹ Victor M. Arbeloa, *La Semana Trágica de la Iglesia en España (1931)*, Barcelone, Galba éd., 1976, p. 11.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 17.
- ³¹ Montero, *op. cit.*, p. 25.
- ³² Un décompte méticuleux de ces destructions est donné, entre autres, dans J. Arraras, *Historia de la Segunda República española*, Madrid, 1956, t. I, chap. 3; *Historia de la Cruzada Española*, Madrid, Ed. Españolas, 1939-1944, vol. I, t.3; Castro Albarran, *La gran víctima. La Iglesia española, mártir de la revolución roja*, Salamanque, 1940, pp. 52 et ss.
- ³³ Montero, *op. cit.*, pp.34-41.
- ³⁴ Bernardino M. Hernando, *Delirios de Cruzada*, Madrid, 1977, p. 203.
- ³⁵ Victor M. Arbeloa, «Anticlericalismo y Guerra civil», *Lumen*, 24 (1976), pp. 162-181; 254-271.
- ³⁶ Francisco Rodriguez de Coro, «El obispo Omaechea y su Pastoral conjunta sobre el nacionalismo vasco (1936)», *Eusko-Ikaskuntza - Sociedad de Estudios Vascos* [San Sebastián], 4 (1984), p. 242.
- ³⁷ En raison de leur similitude avec la cause défendue au cours des croisades historiques des XIe-XIIIe siècles, on a coutume de désigner sous le nom de Croisade ces guerres qui ont pour fin dernière le salut et la délivrance.
- ³⁸ Rodriguez de Coro, *op. cit.*, p. 245.
- ³⁹ Vincente Palacio Atard, «Iglesia y Estado» dans *Diccionario de Historia Ecclesiástica de España*, Madrid, 1972, t.II, pp. 1184-1185.
- ⁴⁰ V. Carcel Orti, «La Iglesia en la Segunda República y en la guerra civil (1931-1939)», dans *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979, vol. 5, pp. 365-366.
- ⁴¹ *L'Echo de Paris*, 6 octobre 1936. [Nous n'avons pu consulter le texte original de *L'Echo de Paris*; ce que nous proposons ici est donc la traduction de la version espagnole livrée par l'auteur (n.d.l.t.)].
- ⁴² Laboa, *op. cit.*, p. 118.
- ⁴³ Rafael Abella, *La vida cotidiana durante la Guerra Civil. La España nacional*, Barcelone, 1973, p. 172.
- ⁴⁴ Laboa, *op. cit.*, p. 119.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 127.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 128-129.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 194.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 195.
- ⁴⁹ Sur cette question, cf. Laboa, *op. cit.*, p. 195.

⁵⁰ Cf. l'ouvrage déjà cité de Margenat P. Ralta qui reprend dans sa bibliographie 574 ouvrages sur la question.

⁵¹ Victor M. Arbeloa, «Anticlericalismo y Guerra civil», *Lumen*, 24 (1976), pp. 163-165.

⁵² *Ibid.*, p. 166.

⁵³ Ignacio Menendez-Reigada, «Por qué rechazamos la mediación» dans *La Ciencia Tomista*, 57 (1938), p. 435.

⁵⁴ Laboa, *op. cit.*, p. 207.

⁵⁵ Montero, *op. cit.*, pp. 8-10.

⁵⁶ Alvarez Bolado, *op. cit.*, pp. 269-270.

⁵⁷ *Ibid.*

EN GUISE DE CONCLUSION...

par
Alain DIERKENS
Secrétaire de l'I.E.R.L.

Il était, paraît-il, du ressort du nouveau secrétaire de l'Institut d'Etude des Religions et de la Laïcité de prononcer quelques mots de conclusion à l'issue de ce colloque sur l'anticléricalisme. Faut-il le dire? Pour cette tâche ardue, voire impossible, je requiers toute votre indulgence (...) ¹.

Anticlérical, anticléricalisme, ces deux termes recouvrent bien des acceptions selon qu'on les considère dans leur définition stricte ou par analogie, par extension. En tout cas, l'anticléricalisme n'est ni anti-catholicisme ni, a fortiori, anti-religion ou athéisme; il s'agit d'un système basé sur l'opposition à l'influence du clergé dans les affaires publiques ou, de façon plus générale, à toute attitude dogmatique, hiérarchique, contraignante, adoptée par l'Eglise en ce qui concerne la vie publique (ou même privée). Même si le terme est, comme l'a montré Henri Plard, relativement récent — le milieu ou le troisième quart du XIX^e siècle — et même si c'est dans la France des années 1870-1880 que le concept a connu un éclat tout particulier, l'attitude anticléricale est corollaire de l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique autoritaire. Robert Joly a, en introduction à ce colloque, rappelé la fameuse lutte d'influence que se livrèrent à la fin du IV^e siècle Ambroise et Théodose et qui se solda finalement par le primat de la morale religieuse sur la raison d'Etat.

A bien y réfléchir, l'anticléricalisme *stricto sensu* présuppose la possibilité ou la volonté d'une distinction entre l'Eglise et l'Etat, que ce soit pour affirmer la domination de l'Etat sur l'Eglise (ou inversement) ou pour prôner l'indépendance absolue de la religion par rapport à tout pouvoir, politique ou clérical. Or la distinction Eglise/Etat n'entre véritablement dans les schémas de pensée ou les institutions en Occident qu'à partir du milieu du XI^e siècle, pour s'imposer dans les années 1200. Mais alors, dans le contexte des luttes entre papauté et Empire pour l'*Imperium Mundi*, il ne pouvait s'agir de suggérer l'indépendance ou la liberté du vécu religieux individuel. L'anticléricalisme du moyen âge doit donc être compris dans un sens plus large, celui du refus, total ou partiel, des structures cléricales ou de la hiérarchie religieuse en place. Georges Despy a ainsi montré que les «hérétiques» ou «cathares» dont nous parlent les textes conservés pour nos régions avant 1300 sont, selon toute apparence, des grégorianistes, partisans des nouveaux modèles de morale diffusés par le Saint-Siège mais aussi partisans d'une séparation des pouvoirs religieux et temporels qui sous-entende la suprématie de la Religion. Rien de plus simple que de déclarer hérétiques des opposants internes ou des contestataires, même si la contestation ne porte pas sur le dogme ou les articles de foi,

mais bien sur les structures en place et sur le clergé.

Erasme, Rabelais, anticléricaux? Anti-monastiques et anti-ultramontains assurément mais, nous a montré Franz Bierlaire, parfois aussi adversaires des institutions elles-mêmes quand elles constituent des entraves à la foi individuelle, à la piété, à la pratique de ce qu'ils considèrent comme un «bon» christianisme. Une fois encore, il s'agit plus d'un mouvement de contestation interne au christianisme dont un clergé indigne dissimule parfois les vraies valeurs. La *Devotio moderna*, puis les mouvements de réforme protestants ont cependant donné à cette opposition un aspect neuf, qui conduira notamment au puritanisme de l'Angleterre du XVI^e siècle, évoqué par Hugh Boudin. Ce mouvement radical de purification de l'Eglise par le perfectionnement individuel, hors des structures ecclésiastiques voire contre elles quand, comme c'est le cas de l'église anglicane, elles sont étroitement liées au pouvoir politique, met en exergue l'éthique et la piété, mais aussi l'indépendance de l'Eglise par rapport à l'Etat sans pour autant prôner l'assujettissement de celui-ci à celle-là.

C'est évidemment la recherche individuelle de perfection, la soif d'Absolu qui conduit un Uriel da Costa à rejeter en bloc le catholicisme, fausse religion qui conduit au désespoir. Henry Méchoulan a montré comment Uriel dépasse ensuite cet anticléricalisme anti-catholique (qui est surtout un anti-catholicisme) pour en arriver à un anti-cléricalisme anti-juif. Quel contraste avec la sérénité d'un Spinoza pour qui la religion vraie, celle du culte des vertus, se doit d'être totalement dégagée de l'emprise de prêtres corrompus ou même, plus généralement, du pouvoir du clergé. La pratique de la justice et de l'amour du prochain, le culte de l'Être Suprême, se passe de tout prêtre et de tout clergé; au delà du fanatisme, dans un esprit de tolérance et de liberté, l'anticléricalisme radical de Spinoza implique l'éradication complète du clergé.

La religion est affaire humaine et non affaire d'Etat. L'Etat peut surveiller, régler, rationaliser les structures extérieures de la religion mais pas le fondement ou la morale de celle-ci. C'est dans cette optique qu'il convient de placer le despotisme éclairé et l'action de Joseph II ou de Patrice-François de Nény, dont nous a entretenu Bruno Bernard. C'est ainsi aussi qu'il faudrait interpréter ce qu' Hervé Hasquin a appelé l'anticléricalisme économique du XVIII^e siècle, c'est-à-dire la série de mesures proposées (et parfois prises) au cours du XVIII^e siècle pour insérer les pouvoirs économiques de l'Eglise dans des structures plus rationnelles et plus fonctionnelles, plus favorables en tout cas à la puissance de l'Etat: suppression des dîmes, suppression des abbayes et couvents «inutiles», opposition au célibat des prêtres, nationalisation et vente des biens religieux, législation favorable au divorce, déplacement du moment de la célébration de certaines fêtes religieuses, réorganisation des paroisses, etc. Autant de mesures qui font délibérément fi d'aspects spécifiques et constitutifs du catholicisme et qui sacrifient certaines structures ecclésiastiques essentielles sans s'en prendre à la foi ou à la piété individuelle.

Ces thèmes — et d'autres — réapparaissent bien sûr dans les régimes politiques issus de la Révolution française et, comme l'a souligné Lode Preneel, dans nos régions pendant la «domination» française: anti-monachisme chez Cornelissen, hostilité face au fanatisme et à la superstition enseignés à l'Université de Louvain chez van Meenen, arguments anticléricaux les plus durs dans les discours officiels prononcés lors des fêtes révolutionnaires. C'est à ces sources qu'ont puisé les anticléricaux du XIX^e siècle, en particulier les libéraux belges du second quart du XIX^e siècle.

L'évocation par Georges Weill de la toujours brûlante affaire Mortara a permis à la fois de mettre en évidence une question caractéristique de l'influence du clergé dans la vie quotidienne et de broser un tableau du cléricalisme (et de l'anticléricalisme) dans l'Italie et la France du XIX^e siècle: l'importance de l'affaire Mortara dans l'essor des idées anticléricales avait déjà été soulignée par Henri Plard mais elle a reçu ici une illustration minutieuse.

L'examen de l'anticléricalisme de la Belgique du siècle dernier dans ses aspects libéraux et socialistes, respectivement par André Miroir et Jean Puissant, a débouché sur deux constatations quelque peu iconoclastes et assurément complémentaires. André Miroir a en effet insisté sur deux formes, chronologiques et sociales, d'anticléricalisme libéral: une facette modérée dès les années 1845 insistant sur l'indépendance du pouvoir civil, une facette «progressiste» dans les années 1860-1870 revendiquant la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Quant à Jean Puissant, il a montré qu'à côté d'un anticléricalisme intellectuel puisant ses racines dans les Lumières du XVIII^e siècle, existe aussi un anticléricalisme populaire, viscéral, aux origines paysannes et ouvrières et aux manifestations extérieures particulièrement virulentes.

C'est délibérément que le bureau de l'I.E.R.L. n'a pas voulu insister sur l'actualité de l'anticléricalisme, notamment à partir des retombées du concile Vatican II ou des positions prises par le pape Jean-Paul II; ces questions pourraient (et devraient) faire l'objet d'un autre colloque... Un seul exposé donc sur le XX^e siècle, mais sur un événement majeur: la guerre civile en Espagne, tantôt conçue comme défense des libertés et des idées libérales, tantôt ressentie comme sainte croisade. José Ferrer Benimelli en a montré certaines formes extrêmes d'anticléricalisme. Persécutions, destructions, profanations, mutilations: tout ceci force à méditer ... même s'il s'agit du premier éclat d'un anticléricalisme plus subtil, complexe et touchant à l'essentiel.

Quant à la communication d'Anne Morelli sur la caricature anticléricale aux XIX^e et XX^e siècles, elle m'a personnellement ravi, à la fois comme amateur de bandes dessinées et comme partisan inconditionnel de l'utilisation de l'iconographie comme source historique à part entière. Anne Morelli a ainsi esquissé les jalons méthodologiques d'une telle étude puis illustré avec éloquence la plupart des thèmes anticléricaux qui sous-

tendaient certains exposés précédents, plus austères.

L'anticléricalisme est, en soi, un thème intéressant qui valait bien qu'on s'y attarde, qu'on en étudie certains aspects, qu'on lui consacre deux journées d'études. Mais si le Bureau de l'I.E.R.L. a retenu ce thème, c'est aussi en pensant à Robert Joly, dont c'est un sujet de prédilection. Robert Joly qui, après Jean Hadoth, a présidé aux destinées de l'Institut. Robert Joly que nous désirions remercier et à qui nous voulions rendre hommage en lui offrant, un peu à son insu, un colloque qui puisse lui plaire et l'intéresser et dont les Actes lui soient dédiés.

NOTE

¹ Les quelques lignes qui suivent reprennent, sous une forme à peine modifiée, les conclusions prononcées (improvisées, devrait-on dire) pour clôturer le colloque; elles ont dès lors un caractère de circonstance dont on voudra bien se souvenir en les lisant. Qu'il me soit permis de faire état ici du travail considérable réalisé par Neva Baudoux pour l'organisation du colloque; je la remercie de tout cœur.

TABLE DES MATIÈRES

Robert Joly	5
Présentation	7
Au-delà et en deçà, par Robert Joly	11
Anticlérical, anticléricalisme : évolution de ces termes, par Henri Plard	15
Hérétiques ou anticléricaux ? Les "cathares" dans nos régions avant 1300, par Georges Despy	23
Erasme et Rabelais : d'un anticléricalisme l'autre ?, par Franz Bierlaire	35
L'anticléricalisme puritain : un paradoxe ?, par Hugh R. Boudin	47
L'anticléricalisme d'Uriel da Costa et de Spinoza face à l'orthodoxie, par Henry Méchoulan	57
"Variations sur un thème" dans l'historiographie belge des XIXe et XXe siècles : l'anticléricalisme de Patrice-François de Neny (1716-1784), par Bruno Bernard	73
L'anticléricalisme économique au XVIIIe siècle à propos du monachisme et de la dîme, par Hervé Hasquin	87
L'affaire Mortara et l'anticléricalisme en Europe à l'époque du Risorgimento, par Georges J. Weill	103
Démocratie, socialisme, anticléricalisme, et inversement, par Jean Puissant	135
La caricature anticléricale en Belgique aux XIXe et XXe siècles. Une continuité ? par Anne Morelli	149
L'anticléricalisme pendant la guerre civile d'Espagne, par José A. Ferrer Benimeli	163
En guise de conclusion..., par Alain Dierkens	193

Imprimerie E. Guyot, s.a., 1080 Bruxelles
Tél. (02) 523 95 43 Télex : 24241

Table des matières

Robert Joly

Présentation

Au-delà et en deçà, par Robert Joly

Anticlérical, anticléricalisme: évolution de ces termes, par Henri Plard

Hérétiques ou anticléricaux? Les «Cathares» dans nos régions avant 1300,
par Georges Despy

Erasmus et Rabelais: d'un anticléricalisme l'autre?, par Franz Bierlaire

L'anticléricalisme puritain: un paradoxe?, par Hugh R. Boudin

L'anticléricalisme d'Uriel da Costa et de Spinoza face à l'orthodoxie,
par Henry Méchoulan

«Variations sur un thème» dans l'historiographie belge des XIX^e et XX^e siècles:
l'anticléricalisme de Patrice-François de Neny (1716-1784), par Bruno Bernard

L'anticléricalisme économique au XVIII^e siècle à propos du monachisme et de la dîme,
par Hervé Hasquin

L'affaire Mortara et l'anticléricalisme en Europe à l'époque du Risorgimento,
par Georges J. Weill

Démocratie, socialisme, anticléricalisme, et inversement, par Jean Puissant

La caricature anticléricale en Belgique aux XIX^e et XX^e siècles. Une continuité?,
par Anne Morelli

L'anticléricalisme pendant la guerre civile d'Espagne, par José A. Ferrer Benimeli

En guise de conclusion..., par Alain Dierkens

ISBN 2-8004-0961-4



9 782800 409610

couverture J.C. Geluck/T. Suykens

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.