

HISTOIRE DE L'ÉGLISE
DEPUIS LES ORIGINES JUSQU'A NOS JOURS

FONDÉE PAR AUGUSTIN FLICHE ET VICTOR MARTIN

21

Le pontificat
de
Pie IX

(1846-1878)

par

R. AUBERT

Professeur au grand Séminaire de Malines

BLOUD & GAY

1952

A NOS LECTEURS

Le 19 novembre 1951, Augustin Fliche s'est éteint à Montpellier où il était né 67 ans auparavant, jour pour jour.

A aucun moment de nos longues années de collaboration, la crainte ne nous avait effleurés qu'il pourrait ne pas voir l'achèvement de sa monumentale Histoire de l'Église. Comment aurait-on associé l'idée de défaillance physique à l'image d'un homme chez qui le goût de la vie et une santé joyeuse paraissaient être une sorte d'apanage familial ! Pourtant, en moins de cinq mois, la maladie a eu raison d'une si exceptionnelle vitalité.

Augustin Fliche a vu venir la mort en chrétien. Ceux qui l'ont approché au cours de ces derniers mois ont été frappés par son courage, sa sérénité. Il se tenait prêt, avec des lueurs d'un tenace espoir.

L'Histoire de l'Église dont il a conçu le plan, recruté les collaborateurs, dirigé l'exécution, lui paraissait la grande œuvre de sa vie : la synthèse de sa foi et de sa science, un témoignage d'une probité entière et l'affirmation d'une surnaturelle espérance.

Sa disparition nous frappe tous, éditeurs, collaborateurs, lecteurs, élèves, amis. L'équipe qu'il a réunie achèvera l'œuvre commencée, dans l'esprit de son fondateur : la vie et l'histoire de l'Église, c'est la vie et l'histoire mêmes de toute la société chrétienne. Son successeur, secondé par son co-directeur et son ami, l'abbé Jarry, veillera avec nous sur la dernière étape des travaux et les mènera à leur terme.

LA LIBRAIRIE BLOUD ET GAY

I. — SOURCES.

1) ACTES DU SAINT-SIÈGE :

Acta Pii IX, Pontificis Maximi, t. I (1848-54), t. II (1855-57), t. III (1858-64), t. IV (1865-68), t. V (1869-71), t. VI (1871-74), t. VII (1875-78), Rome, s. d., à compléter par *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes citées dans l'encyclique et le « Syllabus » du 8 décembre 1864*, Paris, 1865 ; MARCONI, *La parola di Pio IX ovvero discorsi e detti di S. Santità*, Gênes, 1864 ; P. DE FRANCISCIS, *Discorsi del S. P. Pio IX, pronunziati in Vaticano dal principio della sua prigionia*, Rome, 1872-1876, 4 vol.

Pour les documents émanant des Congrégations romaines, A. DE ROSKOVANY, *Romanus Pontifex tamquam primas Ecclesiae et princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus*, t. VI à XI, Nitre, 1867-1876 ; NUSSI, *Conventiones de rebus ecclesiasticis inter S. Sedem et civilem potestatem*, Mayence, 1870 ; *Jus Pontificum S. Congregationis de Propaganda Fide*, t. VI et VII, Rome, 1894-1909 ; et les *Acta Sanctae Sedis*, annuels, à partir de 1865.

2) CONCORDATS :

E. MUENCH, *Vollständige Sammlung alter und neuer Konkordate*, Leipzig, 1859 ; A. MERCATI, *Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la S. Sede e le autorità civili*, Rome, 1919.

3) CONCILES PROVINCIAUX :

Collectio lacensis. Acta et decreta S. Conciliorum recentiorum, t. II (patriarcatats orientaux), t. III (Amérique du Nord et Empire britannique), t. IV (France), t. V (Allemagne, Autriche-Hongrie et Pays-Bas), t. VI (Italie et Amérique latine), Fribourg-en-Br., 1876-1890. Voir aussi MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, t. XL-XLVIII (édit. PETIT et MARTIN), Leipzig, 1909-1922.

4) AUTRES SOURCES CONCERNANT LES ÉGLISES PARTICULIÈRES :

On trouvera un certain nombre de documents dans l'ordre chronologique dans CHANTREL-CHAMARD, *Annales ecclésiastiques*, Paris, 1887-1893, mais la

(1) Nous donnons ici la liste des signes et abréviations utilisés dans les notes :

Ann. É. Sc. P.	<i>Annales de l'École libre des Sciences politiques</i> (Paris).
Civ. catt.	<i>Civiltà cattolica</i> (Rome).
Coll. Lac.	<i>Collectio Lacensis. Acta et decreta conciliorum recentiorum</i> .
D. A. C. L.	<i>Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie</i> .
Denz.	DENZINGER, <i>Enchiridion Symbolorum...</i> , 18 ^e éd., Fribourg-en-Br., 1932.
D. H. G. E.	<i>Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques</i> .
D. T. C.	<i>Dictionnaire de Théologie catholique</i> .
H.-P. Bl.	<i>Historisch-Politische Blätter</i> (Munich).
Rass. St. R.	<i>Rassegna storica del Risorgimento</i> (Rome).
R. H. E.	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i> (Louvain).
R. H. É. Fr.	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i> (Paris).
Riv. St. C. It.	<i>Rivista di Storia della Chiesa in Italia</i> (Rome).
T. Q. S.	<i>Theologische Quartalschrift</i> (Tübingue).
Arch. Mal.	Les principaux dépôts d'archives utilisés sont désignés comme suit : Archives de l'archevêché de Malines.
Arch. Min. A. É. Brux.	Archives du Ministère des Affaires Étrangères de Bruxelles.
Arch. Min. A. É. Paris	Archives du Ministère des Affaires Étrangères de Paris.
Arch. Nat.	Archives Nationales, à Paris.
Arch. S. Sulp.	Archives du Séminaire Saint-Sulpice, à Paris.

plupart des sources sont encore inédites ou du moins n'ont pas été réunies en recueils commodes (par exemple, les mandements épiscopaux). On tiendra compte du fait que certains travaux, presque contemporains des événements, doivent être à certains égards considérés comme des sources, et que, d'autre part, les travaux récents, notamment les biographies, contiennent souvent de nombreux extraits de sources inédites.

Les principales sources imprimées seront indiquées en tête des différents chapitres. Nous donnerons ici quelques indications plus détaillées relatives aux :

5) SOURCES CONCERNANT L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE DE FRANCE :

Outre les archives du ministère des Cultes, bien exploitées dans les ouvrages indiqués ci-dessous de Ch. POUTHAS et J. MAURAIN, il faut surtout consulter :

a) les mandements des évêques, surtout de Duparloup, Darboy, Pie, Plantier et Régnier (recueil commode des « plus remarquables mandements ou discours de la plupart de nos seigneurs archevêques ou évêques de France, de Savoie et de Belgique » dans la II^e Série des *Orateurs sacrés* de MIGNÉ, Paris, 1856-1866), et leur correspondance, généralement inédite (voir toutefois *Lettres choisies de Mgr Duparloup*, édit. F. LAGRANGE, Paris, 1888, 2 vol. et *Correspondance du cardinal Pie et de Mgr Cousseau*, édit. HIOU, Paris, 1894), mais dont on trouve de nombreuses citations dans les biographies ;

b) les correspondances de L. Veuillot (Paris, 1931-1932, 12 vol.), d'A. Cochin (Paris, 1926, 2 vol.), de Mgr Gay (Paris, 1893, 3 vol.), de Mgr de Ségur (Paris, 1882, 2 vol.), de l'abbé Perreyve (Paris, 1875), de Mme Swetchine (t. II et III, Paris, 1873), de Lacordaire (avec Mme Swetchine, Paris, 1861 ; avec Mme de La Tour du Pin, Paris, 1906 ; *Lettres inédites*, Paris, 1881) ; de Montalembert (avec L. Cornudet, Paris, 1905 ; avec l'abbé Texier, Paris, 1899 ; voir aussi *Revue de Paris*, 1^{er} décembre 1906 et *Revue historique*, t. CXCII, 1941, p. 253-289) ; du côté des adversaires de l'Église, celle de Renan et Berthelot (Paris, 1898), ainsi que de Mérimée et Panizzi (Paris, 1881, 2 vol.) ;

c) les souvenirs de Mgr Mabille (édit. P. MABILE, *Mgr Mabille, évêque de Versailles*, Paris, 1926, 2 vol.), de Falloux (*Mémoires d'un royaliste*, Paris, 1888, 2 vol.), de Melun (édit. LE CAMUS, Paris, 1891, 2 vol.), de Kolb-Bernard (*Souvenirs intimes*, édit. LE LIEPVE, Paris, 1922), de Mgr de Ségur (*Souvenirs et récits d'un frère*, Paris, 1882, 2 vol.), de l'abbé Subileau (*Cinquante ans de ministère paroissial et d'autorité épiscopale en Anjou, 1844-1885*, Paris, 1894) ; et ceux, tendancieux mais très instructifs, d'Hyacinthe Loyson (A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, Paris, 1920 ; *Le P. Hyacinthe, réformateur catholique*, Paris, 1922), de W. Guettée (*Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*, Paris, 1899), de V. Duruy (*Notes et Souvenirs*, Paris, 1901, 2 vol.), de Taine (*Carnets de voyage, notes sur la province, 1863-1865*, Paris, 1897), de F. Sarcey (*Journal de jeunesse*, Paris, 1903) ; voir également É. OLLIVIER, *L'Empire libéral*, Paris, 1895-1910, 16 vol.) ;

d) les documents officiels : *Lois, décrets et règlements relatifs à l'administration des Cultes (1851-1853)*, Paris, 1854 ; *Circulaires, instructions et autres actes relatifs aux affaires ecclésiastiques*, t. II et III, Paris, 1888 ; *Statistique comparée de l'enseignement primaire*, t. II, Paris, 1880 ; *Statistique de l'enseignement secondaire en 1865*, Paris, 1868 ; *L'administration de l'instruction publique de 1860 à 1869*, Paris, 1870 (discours et rapports de Duruy) ; O. GRÉARD, *La législation de l'instruction primaire en France* (recueil de lois, décrets et ordonnances), t. III (1848-1863) et IV (1863-1879), Paris, 1890 et 1896.

e) les périodiques catholiques, notamment *L'Univers*, *Le Monde* et *L'Ami de la Religion* (quotidiens), les *Annales de la Charité*, la *Revue de l'enseignement chrétien*, *Le Correspondant*, les *Études*, les *Annales de philosophie chrétienne*, *l'Almanach du Clergé* et *La France ecclésiastique*.

6) SUR LA VIE ROMAINE SOUS PIE IX :

Outre les nombreux mémoires et correspondances utilisés et cités par S. NEGRO, *Seconda Roma*, Milan, 1942, voir G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclésiastica*, Venise, 1840-1878, 109 vol. (mine précieuse de renseignements, mais sans esprit critique), ainsi que les journaux du temps : *Diario di Roma* (jusqu'en 1848), *Gazzetta di Roma* (1848), *Monitore Romano* (1849), *Giornale di Roma* (1849-1870), *Osservatore Romano* (depuis 1860).

L'annuaire officiel de la Curie a plusieurs fois changé d'appellation : *Notizie dell'anno* jusqu'en 1862, puis *Annuario pontificio* jusqu'en 1872 et enfin *Gerarchia cattolica*.

II. — TRAVAUX.

1) HISTOIRES GÉNÉRALES DE L'ÉGLISE :

J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte der neuesten Zeit*, t. II, *Pius IX und Leo XIII*, Munich, 1934 (surtout pour les relations Église-État) ; Ch. POUTHAS, *Le pontificat de Pie IX* (Cours de Sorbonne), Paris, 1945 (point de vue non-catholique, mais très objectif et perspicace) ; L.-A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, 2. Hälfte : 1800 b. z. *Gegenwart* (t. IV, 2, de la *Kirchengeschichte* sous la direction de J.-P. KIRSCH), Fribourg-en-Brigau, 1933 (excellents aperçus synthétiques sur le mouvement catholique) ; *Histoire illustrée de l'Église*, sous la direction de G. DE PLINVAL et R. PITTET, t. II, Genève-Paris, 1948 (*idem*) ; F. MOURRET, *Histoire générale de l'Église*, t. VIII, Paris, 1928 (manuel commode, mais nombreuses inexactitudes de détails) ; A. BOULENGER, *Histoire générale de l'Église*, vol. IX, Lyon-Paris, 1947-1950 (plus complet que le précédent, surtout pour les pays autres que la France) ; H. STEPHAN et H. LEUBE, *Die Neuzeit* (t. IV du *Handbuch der Kirchengeschichte für Studierende*, sous la direction de G. KRUEGER), Tubingue, 1931, p. 188-307 (protestant) ; MAC CAFFREY, *History of the Catholic Church in the XIXth century*, Dublin, 1909, 2 vol. ; E. JARRY, *L'Église contemporaine*, Paris, 1935, 2 vol. ; Ch. POULET, *Initiation à l'histoire ecclésiastique*, t. II, Paris, 1946 (exposé clair des principaux faits de la période contemporaine). L'ouvrage de J.-B. BURY, *History of the papacy in the XIXth century (1864-1878)*, Londres, 1930, est fort tendancieux, mais présente un certain intérêt pour l'histoire doctrinale.

2) BIOGRAPHIES DE PIE IX :

Il n'existe pas encore de biographie critique de Pie IX, car les sources restent encore en grande partie inaccessibles (voir cependant p. 290, n. 2). La plupart des biographies parues du vivant de Pie IX ou peu après sa mort (on trouvera les principales citées dans J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte...*, t. II, p. XIV-XVIII) ne sont guère que des panégyriques. On retiendra cependant, à cause des nombreux détails qu'elles contiennent et d'un minimum de critique, Ch. SYLVAIN, *Histoire de Pie IX le Grand et de son pontificat*, Paris, 1885, 3 vol. ; A. POUJEOIS, *Histoire de Pie IX, son pontificat et son siècle*, Paris, 1877-1886, 6 vol. ; WAPPMANNSPERGER, *Leben und Wirken des Papstes Pius IX*, Ratisbonne, 1879 ; STEPISCHNEGG, *Papst Pius IX und seine Zeit*, Vienne, 1879, 2 vol.

Parmi les ouvrages plus récents, on retiendra surtout : A. MONTI, *Pio IX nel risorgimento italiano*, Bari, 1928 (utilise certains documents inédits) ; E. VERCESI, *Pio IX*, Milan, 1930 ; F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, Paris, 1948 (superficiel pour l'histoire des Églises particulières, mais très bon pour la Question romaine et la personnalité de Pie IX et de ses collaborateurs).

3) ÉTUDES RELATIVES AUX ÉGLISES PARTICULIÈRES :

a) Pour la France (1) :

Très bonne synthèse par Ch. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses*

(1) On se reportera avec intérêt à la bibliographie critique dressée par G. WEILL, *Le catholicisme français au XIX^e siècle*, dans *Revue de synthèse historique*, déc. 1907.

en France de 1848 à 1877 (Cours de Sorbonne), Paris, 1945. Les ouvrages suivants reposant comme le précédent sur une documentation de première main (surtout le premier) sont également fondamentaux : J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, 1930 (excellent ; nuance l'ouvrage de tendance anticlérical de A. DEBIDOUR, *Histoire des rapports de l'Église et de l'État en France de 1789 à 1870*, Paris, 1898) ; J. BRUGERETTE, *Le Prêtre français et la société contemporaine*, t. I (1816-1871) et II (1871-1908), Paris, 1933-1935 ; E. LECANUET, *L'Église de France sous la III^e République*, t. I (1870-1878), Paris, 1907 (à comparer, pour les relations entre l'Église et l'État, avec A. DEBIDOUR, *L'Église catholique et l'État sous la III^e République*, t. I, Paris, 1906). Voir en outre *L'épiscopat français depuis le Concordat jusqu'à la séparation*, Paris, 1907.

Parmi les aperçus d'ensemble, de préférence à H. GUILLEMIN, *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle*, Genève, 1947 (très unilatéral et incomplet), on se reportera à G. GOYAU, *Histoire religieuse de la nation française* (t. VI de *l'Histoire de la Nation française*, sous la direction de G. HANOTAUX), Paris, 1922, livre V ; Mgr BAUNARD, *Un siècle de l'Église de France : 1800-1900*, Paris, 1900 (intéressant pour le mouvement catholique ; mais trop panégyrique) ; A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, Paris, 1948 ; Ch. POULET, *Histoire de l'Église de France*, t. III, *Époque contemporaine*, Paris, 1949 (point de vue plus conservateur que le précédent) ; W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914*, München-Gladbach, 1929.

Sur les congrégations : P. NOURRISSON, *Histoire légale des congrégations religieuses en France depuis 1789*, Paris, 1928, 2 vol. ; J. MAILLAGUET, *Le miroir des ordres et instituts religieux de France*, Avignon, 1865 ; E. KELLER, *Les congrégations religieuses en France. Leurs œuvres et leurs services*, Paris, 1880.

Sur l'enseignement chrétien : A. DES CILLEULS, *Histoire de l'enseignement libre dans l'ordre primaire en France*, Paris, 1898 ; G. WEILL, *Histoire de l'enseignement secondaire en France (1822-1920)*, Paris, 1921.

Sur le mouvement charitable : J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951.

Parmi les très nombreuses biographies, on retiendra surtout les suivantes, rangées par ordre alphabétique (1) : Mgr FOULON, *Histoire de la vie et des œuvres de Mgr Darboy*, Paris, 1889 ; **F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1883-1884, 3 vol. ; C. DE LADOUÉ, *Mgr Gerbet, sa vie, ses œuvres*, Paris, 1870, 3 vol. ; **Dom DELATTE, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Paris, 1909, 2 vol. ; J. PAGUELLE DE FOLLENAY, *Vie du cardinal Guibert*, Paris, 1896, 2 vol. ; *J.-T. FOISSET, *Vie du R. P. Lacordaire*, Paris, 1870, 2 vol. ; **G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, Paris, 1891-1892, 3 vol. ; F. BESSON, *Vie de S. E. le cardinal Mathieu*, Paris, 1882, 2 vol. ; *H. BOISSONNOT, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899 ; *Mgr BAUNARD, *Le vicomte Armand de Meun*, Paris, 1880 ; **E. LECANUET, *Montalembert, d'après ses papiers et sa correspondance*, Paris, 1896-1902, 3 vol. ; *Ch. GUILLEMANT, *P.-L. Paris*, Paris, 1916-1925, 3 vol. ; *Mgr BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, Paris, 1893, 2 vol. ; J. CLASTRON, *Vie de Mgr Plantier, évêque de Nîmes*, Paris, 1882, 2 vol. ; C.-J. DESTOMBES, *Vie de S. E. le cardinal Régnier, archevêque de Cambrai*, Paris, 1885, 2 vol. ; *H. CHAUMONT, *Mgr de Ségur, directeur des âmes*, Paris, 1884, 2 vol. ; F. POUJOLAT, *Vie de Mgr Sibour*, Paris, 1857 ; *E. VEUILLOT, *Louis Veillot*, Paris, 1902-1913, 4 vol.

b) Pour l'Allemagne :

H. BRUECK-J.-B. KISSLING, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im XIX. Jh.*, t. III et IV, Munster, 1902-1908 (point de vue trop étroitement confessionnel) ; G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse, Le Catholicisme*,

(1) Les astérisques indiquent celles qui présentent un intérêt particulier (*) ou exceptionnel (**).

Paris, 1905-1909, 4 vol. (très belle synthèse qui garde sa valeur malgré la publication de nombreuses monographies apportant des nuances sur certains points) ; K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparthei zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung*, t. I à IV, Cologne, 1926-1929 ; J.-B. KISSLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, Munster, 1920-1921, 2 vol.

Parmi les biographies, on retiendra surtout O. PFUELF, *Kard. Joh. von Geissel*, Fribourg-en-Br., 1895-1896, 2 vol. ; Id., *Bischof Ketteler*, Fribourg-en-Br., 1899 ; F. VIGENER, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des XIX. Jh.*, Munich, 1924 ; STAMM, *Conrad Martin*, Paderborn, 1892, 3 vol. ; J. FRIEDRICH, *Ignaz von Doellinger*, Munich, 1899-1901, 3 vol. ; L. v. PASTOR, *August Reichensperger*, Fribourg-en-Br., 1899, 2 vol.

c) Pour l'Angleterre :

P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, t. II et III, Paris, 1903-1906 (excellente synthèse gardant toute sa valeur) ; E. HALÉVY, *Histoire du peuple anglais au XIX^e siècle*, t. IV, Paris, 1946, l. III ; *The English Catholics 1850-1950. Essays to commemorate the Centenary of the restoration of the Hierarchy*, sous la direction de Mgr G. A. BECK, Londres, 1950.

Pour une étude plus détaillée, on se reportera aux biographies, tout particulièrement à C. BUTLER, *The Life and Times of bishop Ullathorne*, Londres, 1926, 2 vol. (excellents aperçus synthétiques sur les différents problèmes soulevés) ; en outre : W. WARD, *Life and Times of cardinal Wiseman*, Londres, 1897, 2 vol. (trad. franç., Paris, 1900) ; à compléter entre autres par les lettres publiées dans *Dublin Review*, janvier 1919 ; voir aussi D. GWYNN, *Cardinal Wiseman*, Dublin, 1950) ; E. PURCELL, *Life of cardinal Manning*, Londres, 1895, 2 vol. ; W. WARD, *The Life of J. H. cardinal Newman*, Londres, 1912 ; Id., *William Georges Ward and the catholic Revival*, Londres, 1893 ; J.-G. SNEAD-Cox, *The Life of cardinal Vaughan*, Londres, 1910.

d) Pour l'Italie :

S. JACINI, *La politica ecclesiastica italiana da Villafranca a Porta Pia*, Bari, 1938 (objectif) ; A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Rome, 1949, chap. I à III (point de vue catholique-libéral ; voir les observations faites d'un point de vue traditionnel par S. LENER, dans *Civ. catt.*, 1949, vol. I, p. 295-309) ; A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Palerme, 1912 (anticlérical modéré ; très détaillé sur les courants d'idées religieux).

e) Pour la Belgique :

E. DE MOREAU, art. *Belgique*, dans *D. H. G. E.*, t. VII, col. 727-747 ; Id., *Adolphe Dechamps*, Bruxelles, 1911 ; A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, Wetteren, 1950, 2 vol. (capital ; très documenté) ; E. REMPRY, *Les remaniements de la hiérarchie épiscopale et les sacres épiscopaux en Belgique au XIX^e siècle*, Bruxelles, 1904 ; *Un siècle de l'Église catholique en Belgique (1830-1940)*, sous la direction de C. JOSSET, Courtrai, 1934 (trop élogieux, mais nombreux renseignements utiles).

f) Pour les autres pays :

La bibliographie sera donnée dans le cours du volume.

CHAPITRE PREMIER

LES DÉBUTS DU PONTIFICAT DE PIE IX ¹

L'ÉTAT DES ESPRITS A ROME
A LA MORT DE GRÉGOIRE XVI

Envisagé avec le recul du temps, le pontificat de Grégoire XVI apparaît aujourd'hui fécond en initiatives heureuses du point de vue religieux, et plus d'une mesure de ce pape, que les historiens du *Risorgimento* présentèrent comme le type du pontife réactionnaire, révèlent davantage un homme de l'avenir qu'un homme du passé. Mais les habitants de l'État romain, plus soucieux de leurs intérêts immédiats que des progrès de l'Église universelle, reprochaient à leur souverain et à son secrétaire d'État, le réactionnaire cardinal Lambruschini, leur répugnance à réorganiser l'État pontifical sur des bases plus modernes ; la bourgeoisie et la jeunesse intellectuelle surtout s'insurgeaient de plus en plus contre un régime qui écartait systématiquement l'élément laïque des charges importantes au profit d'ecclésiastiques souvent mal préparés. Ce mécontentement était encore accru par l'attitude toute négative du pape et de son ministre vis-à-vis des aspirations des patriotes à libérer la péninsule de l'ingérence autrichienne et à réaliser, sous une forme ou sous une autre, l'unité italienne. Le caractère révolutionnaire et anticlérical du programme unitaire de Mazzini, l'inspirateur de la « Jeune Italie », avait d'abord écarté de nombreux catholiques, mais ils témoignaient de plus en plus de sympathies pour le mouvement national depuis que celui-ci avait pris une allure plus modérée, sous l'influence de gentilshommes piémontais et d'intellectuels toscans, d'un christianisme un peu vaporeux mais sincèrement religieux, et qui, se rendant

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — P. BALLERINI, *Les premières pages du pontificat du pape Pie IX*, Rome, 1909 (écrit en 1867, réunissant de nombreux documents et témoignages contemporains) ; *Pie IX e l'Italia, ossia storia della sua vita*, Milan, 1848 (livre anonyme précieux à cause des documents qui y sont rassemblés) ; A. MANNO, *L'opinione religiosa e conservatrice in Italia dal 1830 al 1850*, Turin, 1910 (correspondance de Mgr Corboli-Bussi) ; A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, Paris, 1938, chap. V. On trouvera en outre de nombreux documents inédits dans A.-M. GHISALBERTI, *Nuove ricerche sugli inizi del pontificato di Pio IX e sulla Consulta di Stato*, Rome, 1940 ; P. PIRRI, *La politica unitaria di Pio IX dalla Lega doganale alla Lega italiana*, dans *Riv. St. C. It.*, t. II, 1948, p. 183-214 ; et H. D'IDVILLE, *L'ambassade du comte Rossi et les débuts du pontificat de Pie IX*, Lyon, 1885.

II. TRAVAUX. — Sur Pie IX avant son élection : Aux biographies signalées p. 7, ajouter G. PONTRANDOLFI, *Pio IX e Volterra*, Volterra, 1928 (sur sa jeunesse) ; P. LETURIA, *El viaje a America del futuro Pontifice Pio IX (1823-1825)*, dans *Xenia Piana Pio Papae XII dicata (Miscellanea Historiae Pontificiae*, vol. VII), Rome, 1943, p. 367-444 ; G. MARGOTTI, *Pie IX ed il suo episcopato nelle diocesi di Spoleto ed Imola*, Turin, 1877 ; G. MAIOLI, *Pio IX. Da Vescovo a Pontefice. Lettere al cardinale Amat (1832-1848)*, Modène, 1949.

Sur le conclave de 1846 : E. CIPOLLETTA, *Memorie politiche sui conclavi da Pio VII a Pio IX*, Milan, 1863 ; T. BUTTINI, *La morte di Gregorio XVI e l'elezione di Pio IX*, dans *Rass. St. R.*, t. XXVII, 1940, p. 41-68.

Sur les deux premières années du pontificat : outre les biographies de Pie IX, notamment A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento italiano*, Bari, 1928 et l'ouvrage cité de A.-M. GHISALBERTI, *Nuove ricerche...*, voir R. PALMAROCCHI, *Alcuni aspetti della politica di Pio IX nei primi anni di governo*, dans *Rass. St. R.*, t. XXIII, 1936, p. 695-718.

bien compte que la fidélité au catholicisme constituait en Italie la première des traditions nationales, cherchaient en conséquence à réaliser l'unité de la patrie non pas contre l'Église, mais avec son appui. Un livre notamment avait profondément remué les esprits, *Il Primato civile degli Italiani* (1843)¹, dans lequel l'abbé Gioberti avait exposé avec enthousiasme le programme « néoguelfe » d'une fédération des souverains italiens, affranchis de l'influence autrichienne, groupés sous la présidence du pape et appuyés sur la force militaire du Piémont.

Le désir de réforme et les aspirations nationales s'étaient développés à un point tel, pendant les derniers temps du pontificat de Grégoire XVI, que, au dire d'observateurs impartiaux, les populations étaient « partout frémissantes sous leur frein actuel et impatientes de le briser »² ; la joie exubérante avec laquelle les prisonniers politiques et leurs familles accueillirent la nouvelle de la mort du pape, le 1^{er} juin 1846³, donne d'ailleurs une idée de la haine qui s'était accumulée dans certains milieux contre le pape et le régime qu'il incarnait. Nombreux étaient ceux qui, même dans le clergé, faisaient écho à la brochure de Massimo d'Azeglio, publiée quelques mois plus tôt, sur les *Récents événements des Romagnes*, dans laquelle ce patriote, après avoir stigmatisé la brutalité du gouvernement pontifical dans cette province, appelait de ses vœux un pape libéral et réformateur et désignait pour ce rôle le cardinal Gizzi.

L'ÉLECTION DU CARDINAL MASTAI On conçoit que, dans cette atmosphère tendue, les facteurs politiques aient joué un rôle prépondérant au moment de l'élection du nouveau pape⁴. « Pas un mot ne se disait plus autour de moi des questions religieuses qui faisaient naguère le fond de toutes les conversations, notait avec étonnement un diplomate français. On n'entendait plus parler que des questions les plus exclusivement temporelles du gouvernement du Saint-Siège⁵. »

Tandis que les sympathies de la population romaine se portaient vers le cardinal Gizzi, « le pape d'Azeglio », ou vers le vieux cardinal capucin Micara, très populaire mais d'une santé trop précaire pour avoir des chances sérieuses, le Sacré Collège se partageait entre deux tendances. Les *zelanti* ou intransigeants se groupaient autour de Lambruschini et faisaient valoir qu'avec lui l'appui de l'Autriche demeurerait acquis pour la répression des tendances révolutionnaires. Mais les autres, conscients de l'impopularité que laissait derrière lui le précédent gouver-

(1) Cf. t. XX, p. 438.

(2) Rapport du ministre de Hollande du 18 mars 1844, dans A.-M. GHISALBERTI, *Cospirazioni del Risorgimento*, Palerme, 1938, p. 8-11.

(3) On peut en voir un exemple dans les souvenirs d'un détenu du château Saint-Ange, G. GALLETI, *La mia prigionia*, Bologne, 1870, p. 246-248.

(4) Sur les positions à la veille du conclave, voir, outre J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte...*, t. II, p. 12-15, les dépêches du ministre de Hollande dans A.-M. GHISALBERTI, *Nuove ricerche...*, p. 16-17 ; de l'ambassadeur de Naples, dans E. CIPOLLETTA, *Memorie politiche...*, p. 224 et 229 ; de l'ambassadeur de Piémont dans l'art. cit. de T. BUTTINI, dans *Rass. St. R.*, t. XXVII, 1940, p. 45 et suiv. ; de CAMPBELL-SCARLETT, dans *Correspondence respecting the affairs of Italy, 1846-1847*, Londres, 1849, t. I, p. 18.

(5) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 130.

nement, estimaient qu'il fallait cette fois se soustraire à toute influence étrangère et faire quelques concessions à l'esprit du temps. Dirigés par le cardinal Bernetti, que l'hostilité de Metternich avait obligé Grégoire XVI en 1836 à écarter de la secrétairerie d'État, ils préconisaient un pape originaire des États pontificaux et ouvert aux idées modernes, ajoutant qu'il convenait qu'il fût habitué au maniement des affaires et des hommes plutôt qu'issu d'un ordre religieux. Plusieurs d'entre eux avaient lu et apprécié la brochure d'Azeglio, mais craignaient que Gizzi ne représentât des idées trop avancées. Parmi les candidats plus modérés sur lesquels se portaient leurs préférences, l'un des plus souvent cités était le cardinal Mastai, archevêque d'Imola¹, qui avait su se rendre sympathique dans des régions où le gouvernement pontifical était le moins bien vu, et qui était chaleureusement recommandé par un religieux célèbre de tendances libérales, le P. Ventura.

Vu la gravité de la situation, on décida, après un moment d'hésitation, d'ouvrir le conclave sans attendre l'arrivée des cardinaux étrangers. Dès le début, les votes se concentrèrent sur les noms de Lambruschini et de Mastai : quinze au premier et treize au second². La crainte de voir Lambruschini triompher, peut-être aussi celle de voir un cardinal autrichien arriver porteur d'un *velo* impérial, incita les autres votants à grouper sans plus tarder leurs voix sur le concurrent le mieux placé de l'ancien secrétaire d'État. Aussi Mastai eut-il dix-sept voix au deuxième scrutin et vingt-sept au troisième, tandis que Lambruschini n'en avait plus que onze ; dès le 16 juin au soir, il atteignait la majorité des deux tiers après un conclave qui n'avait, contre toute attente, duré que quarante-huit heures. Très maître de lui³, il déclara accepter la lourde charge qui lui incombait et choisir, en souvenir de son bienfaiteur Pie VII, le nom de Pie IX.

Un peu déconcertée au premier moment à la nouvelle de l'élection d'un prélat qu'elle ne connaissait guère, puisqu'il vivait en province depuis plus de quinze ans, la population romaine fit cependant bon accueil au nouveau pape : certains rappelaient le temps où, jeune prêtre, il se dévouait dans les quartiers populaires de la ville ; d'autres avaient été conquis par ses manières affables et sa voix chaude et musicale lors de sa première bénédiction ; d'autres enfin colportaient le bruit qu'il était de tendance libérale et cela suffisait à éveiller tous les espoirs : le secrétaire de l'ambassade de France nous a conservé le souvenir de

(1) On a souvent présenté l'élection du cardinal Mastai comme une surprise. Les documents contemporains le montrent au contraire comme l'un des principaux *papabili* : voir les dépêches de l'ambassadeur de France dans L. LEDERMANN, *Pellegrino Rossi*, Paris, 1929, p. 333 ; de l'ambassadeur de Naples, dans E. CIPOLLETTA, *Memorie politiche...*, p. 225, et surtout de l'ambassadeur de Piémont, dans T. BUTTINI, *art. cit.*, p. 45 et du ministre de Hollande dans A.-M. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 9 ; déjà en 1842, l'ambassadeur d'Autriche désignait Mastai comme l'un des *papabili* (*ibid.*, p. 15).

(2) Fac-simile des listes des quatre scrutins dans A. MONTI, *op. cit.*, p. 60.

(3) La plupart des historiens reprennent une tradition d'après laquelle Mastai, qui était par hasard l'un des trois scrutateurs et devait donc lui-même proclamer les résultats, manqua s'évanouir d'émotion. Mais le récit qui paraît le plus exact, celui fait par le cardinal Fieschi au chroniqueur romain Roncalli (reproduit pour la première fois d'après le manuscrit intégral par A.-M. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 12), le montre au contraire parfaitement calme et nous apprend que c'est Lambruschini qui perdit connaissance en sortant de la salle du conclave.

l'explosion de joie qui accueillit à Civita-Vecchia le voyageur de la diligence de Rome annonçant en jurant de plaisir : « *Il papa è fatto e liberale, coglione !* » Quant aux chancelleries étrangères, l'accueil fut en général favorable, car ce pape, que les diplomates décrivaient comme étant de tendances modérées, satisfaisait à la fois la France, qui avait craint un pape inféodé au parti autrichien, et Metternich, qui avait appréhendé l'élection de Gizzi ¹.

**LA PERSONNALITÉ
DU NOUVEAU PAPE** Jean-Marie Mastai était né à Sinigaglia, le 13 mai 1792, dans une famille de petite noblesse, et il avait été élevé dans une atmosphère d'ardente piété.

Comme il avait souffert dans sa jeunesse d'une maladie de caractère épileptique ², on avait hésité un moment à l'admettre aux ordres sacrés, mais la faveur de Pie VII lui avait permis de surmonter cet obstacle. Après avoir achevé ses études théologiques au Collège romain, il fut ordonné prêtre le 10 avril 1819 et s'occupa pendant quelques années de l'orphelinat de *Tata Giovanni*, où il fit l'admiration de tous par son zèle et sa générosité. Initié à la vie apostolique et aux méthodes de spiritualité ignatiennes par le saint cardinal Odescalchi, avec qui il demeura toujours très lié, et dont il appréciait hautement les qualités spirituelles ³, l'abbé Mastai songea sérieusement à entrer dans la Compagnie de Jésus, mais les avis répétés de son confesseur, le chanoine Starace, et du maître des novices de Saint-André du Quirinal l'en dissuadèrent ⁴. Désigné peu après, en 1823, pour accompagner à titre d'auditeur le délégué pontifical au Chili, il revint de ce lointain voyage, qui lui avait permis de saisir le problème missionnaire, avec un zèle apostolique encore avivé, mais sans la moindre ambition de continuer sa carrière dans la diplomatie pontificale. Nommé à la tête de l'hospice Saint-Michel, où, comme à *Tata Giovanni*, il eut vite fait de s'attirer la sympathie de tous, il y fit preuve de réels talents d'administrateur et, deux ans plus tard, le 24 avril 1827, Léon XII le nommait archevêque de Spolète.

Là, il sut faire face avec une douce fermeté à une situation délicate, au moment des troubles révolutionnaires de 1831, et, lorsqu'il eut été transféré en 1832 dans le diocèse plus important d'Imola, où les éléments radicaux étaient particulièrement nombreux, il réussit à conquérir tous les cœurs par sa bonté inépuisable et sut se faire apprécier des milieux

(1) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 127.

(2) H.-R. VON SPIRK, *Metternich. Der Staatsmann und der Mensch*, Munich, 1925, t. II, p. 128. Le 26 juin, Metternich écrivait à son ambassadeur à Rome que cette élection lui avait causé « une satisfaction aussi vive que légitime ». (*Mémoires, documents et écrits divers*, t. VII, Paris, 1883, p. 248.) Le soi-disant veto contre le cardinal Mastai, dont le cardinal Gaysruck aurait été porteur et que seule son arrivée tardive aurait empêché d'exercer, est une fable : Gaysruck avait seulement pour mission de s'opposer à l'élection d'un pape appuyant ouvertement les aspirations italiennes à l'indépendance. (A. MONTI, *op. cit.*, p. 58-59 ; A.-M. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 20 et surtout S. BORTOLOTTI, *Metternich e l'Italia nel 1846*, Turin, 1945, p. 114-119.)

(3) Sur la nature de cette maladie et la réalité des phénomènes épileptiques, voir A. MONTI, *op. cit.*, p. 18-24 et surtout ID., *Pio IX*, Milan, 1943, p. 6-7, où l'on trouvera un nouveau document fort explicite.

(4) P. PIRRI, *Vita del Servo di Dio Carlo Odescalchi*, Isola del Liri, 1935, p. 77.

(5) CLERICI, *Pio IX*, Milan, 1928, p. 22 ; Mgr CANI, *Process romain pour la cause de béatification de Pie IX*, Paris, 1910, p. 14, n. 31.

libéraux par ses qualités administratives, sa bonne volonté et son absence totale d'esprit de parti. Le caractère conciliant du prélat, joint à la tendance modérément réformatrice de la famille Mastai ¹, devait naturellement le porter à désapprouver la politique dénuée de souplesse de Grégoire XVI et de Lambruschini, et nous savons par les *Mémoires* du P. Curci qu'il ne s'en cachait guère. En outre, doué d'une certaine perspicacité naturelle, il se rendait compte du caractère suranné de beaucoup d'institutions pontificales et souffrait de la « muraille de bronze qui se dressait entre les libéraux et la papauté », selon l'expression d'un témoin peu suspect, l'historien Spada. Aussi, tout en jugeant sévèrement l'action du parti révolutionnaire, n'hésitait-il pas à prendre la défense des « modérés », qui souhaitaient voir le pape entrer dans la voie des réformes, et il avait lui-même esquissé, au cours de l'année 1845, un programme de réformes administratives dont il devait s'inspirer au début de son pontificat ².

Faut-il aller plus loin et dire, comme on le fait parfois, qu'il s'était rallié au programme libéral et national, à la suite de ses entretiens avec son diocésain le comte Pasolini, qui aurait réussi à lui faire partager son enthousiasme pour les idées de Gioberti ? La chose paraît peu probable. D'après le fils de Pasolini, le cardinal Mastai aurait lu la brochure d'Azeglio, les *Speranze d'Italia* de César Balbo, les actes des congrès de savants italiens qui, depuis quelques années, se réunissaient annuellement pour préparer la renaissance nationale, ainsi que le *Primato* de Gioberti, et il aurait marqué une sympathie de plus en plus marquée pour plusieurs des thèses essentielles défendues dans ces ouvrages, au point qu'en partant pour le conclave il les aurait fait mettre dans ses malles « afin de les offrir au nouveau pape » ³. Mais les historiens récents mettent généralement en doute l'exactitude de ces détails, en particulier du dernier, et les seuls faits certains sont les suivants : le cardinal avait lu la brochure d'Azeglio, dont il disait que « parmi beaucoup de mensonges et de calomnies effrontées, elle contient quelques vérités » ⁴ ; il possédait dans sa bibliothèque un exemplaire du *Primato* ⁵ ; enfin la question de savoir dans quelle mesure il avait effectivement lu des ouvrages de ce genre importe assez peu, car il est bien évident que, dans une région comme la Romagne, où le sentiment national et libéral était très vif, l'évêque d'Imola a dû avoir souvent l'occasion d'entendre exposer et défendre avec ferveur les idées de Gioberti, de Balbo et d'Azeglio.

Quoi qu'il en soit, Mastai semble ne s'être jamais rallié personnellement au programme néoguelfe et, par ailleurs, son prétendu libéralisme

(1) Voir le témoignage de Drouot dans J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, Paris, 1931, p. 64, et le rapport de Rossi du 17 juin 1846, dans F. GUIZOT, *Mémoires*, t. VIII, Paris, 1861, p. 341-342. La boutade, d'ailleurs exagérée, de Grégoire XVI : *In casa dei Mastai, tutti sono liberali, fino al gatto*, paraît authentique. (F. MOURUET, *Histoire générale de l'Église*, t. VIII, p. 337, n. 1.)

(2) Le P. Pirri en a retrouvé le texte autographe dans les archives du Vatican. (Cf. *Riv. St. C. It.*, t. I, 1947, p. 38.)

(3) G. PASOLINI, *Memorie raccolte da suo figlio*, Turin, 1887, p. 52 et suiv.

(4) Mastai à L. Taparelli, 19 avril 1846, dans P. PIRRI, *Carteggio del P. Luigi Taparelli d'Azeglio*, Turin, 1922, p. 182.

(5) L. SANDRI, *La biblioteca privata di Pio IX*, dans *Rass. St. R.*, t. XXV, 1938, p. 1426-1432.

se réduisait en fait, d'une part à une libéralité d'âme qui le portait à estimer qu'il vaut mieux désarmer l'esprit révolutionnaire par la douceur qu'essayer de le dompter par la force, surtout lorsque le souverain est en même temps prêtre, d'autre part à un désir très sincère de s'attaquer aux abus de l'administration pontificale et d'introduire certaines réformes, pourvu qu'elles n'aboutissent pas à accorder à la population une part effective dans le gouvernement, ce qui lui paraissait incompatible avec le caractère religieux de celui-ci.

LES PREMIÈRES MESURES Le nouveau pape était donc désireux de remédier à la triste situation de l'État pontifical et conscient de la nécessité d'une pacification rapide des esprits ; mais il était en même temps très soucieux de ne pactiser en aucune manière avec les idées libérales avancées et, dès les premiers mois de son pontificat, son attitude fut dominée par cette double préoccupation. Au début, toutefois, beaucoup ne remarquèrent que la première et lui donnèrent vite une portée qu'elle n'avait pas, habitués qu'ils étaient à considérer comme « libéral » tout prélat disposé à faire preuve d'esprit de conciliation.

L'accueil fait au décret d'amnistie du 17 juillet¹ est caractéristique à cet égard. Il était d'usage que l'avènement du pape fût accompagné de mesures d'indulgence en faveur des condamnés politiques, mais la majorité des cardinaux de même que l'ambassadeur d'Autriche conseillaient de se borner à quelques grâces individuelles, tandis que d'autres, tel Gizzi, conseillaient une amnistie générale. Après quelques hésitations, Pie IX se décida pour la seconde solution, mais en tenant compte des observations de la majorité, et les termes du décret réduisirent en fait la portée réelle de la mesure à un point tel que Metternich lui-même s'en déclara satisfait. Telle quelle cependant, elle souleva un enthousiasme indescriptible dans la population des États pontificaux, qui voulut y voir le désaveu des méthodes en usage sous le gouvernement précédent, et elle augmenta encore la popularité du pape auprès du petit peuple de Rome, déjà gagné par ces dons qui plaisent aux foules et que Pie IX possédait en abondance : son regard empreint de bonté, sa parole tour à tour familière et vibrante, sa bonhomie et sa simplicité d'allures, qui tranchaient sur la froideur distante de son prédécesseur.

Bientôt d'autres décisions semblèrent confirmer la première impression et annoncer un esprit nouveau : la nomination du cardinal Gizzi comme secrétaire d'État ; le choix, comme conseiller intime, de Mgr Corboli-Bussi, jeune prélat de grand mérite, ouvert aux idées nouvelles ; la constitution, dès la fin de juillet, d'une commission chargée d'examiner un programme de réformes administratives. Très significative aussi apparut la nouvelle que Pie IX était décidé à introduire dans ses États l'éclairage au gaz et les chemins de fer, auxquels Grégoire XVI s'était toujours opposé.

Mais si ces premières mesures remplissaient d'espoir les libéraux modé-

(1) L. SALVATORELLI, *L'amnistia di Pio IX*, dans *Prima e dopo il Quarantotto*, Turin, 1948.

rés, nombreux dans la bourgeoisie des États pontificaux, qui croyaient avoir affaire au pape prédit par Gioberti, elles inquiétaient fort les partisans du régime précédent, les *gregoriani*, encore nombreux dans la Curie et le clergé, et moins de six semaines après l'avènement du nouveau pape, certains aumôniers de religieuses invitaient déjà leurs dirigées à prier pour détourner de l'Église les maux dont elle était menacée « sous le gouvernement d'un pontife libéral »¹. La situation du jeune pape, pris entre les espoirs excessifs de la majorité de ses sujets et la résistance systématique des milieux réactionnaires, était délicate, et l'on comprend que, sous l'effet de ces pressions contradictoires, sa politique ait pris, après les débuts prometteurs des premières semaines, « une allure un peu hésitante, assez conforme en vérité à la nature intime du bon pape »². Celui-ci avait pu, grâce à ses dons personnels, agir comme pacificateur sur un terrain restreint, mais il était dénué des qualités essentielles de l'homme d'État et se laissait trop facilement influencer par son tempérament émotif.

Dès que la population romaine s'aperçut de ces hésitations, elle s'empressa de réagir de manière assez originale. Pendant les premiers mois du nouveau règne, la joie populaire s'était exprimée à plus d'une reprise par de bruyantes manifestations de sympathie envers le pontife et les plus avisés s'étaient rendu compte à quel point celui-ci était sensible aux vivats et aux applaudissements. Des agitateurs eurent vite fait dès lors d'utiliser ces manifestations pour faire pression sur le pape, provoquant artificiellement sur son passage, tantôt une froideur qui l'affligeait profondément, tantôt au contraire un enthousiasme exubérant, suivant qu'il avait accordé ou non telle ou telle mesure réclamée par l'opinion publique.

Ce manège avait à première vue quelque chose d'amusant : « Il y a dans cette foule, écrivait Albert de Broglie à son père au début de janvier 1847, un mélange d'enfants jouant à la procession et de politiques spéculant sur la faiblesse de leur souverain et voulant le séduire par la vanité, de badinage puéril et de calcul profond, qui est merveilleux. » Mais quelques mois plus tard il décelait mieux le danger de ces manœuvres équivoques : « Le pape ne voit pas que le public est plus fin que lui et lui tire les concessions les unes après les autres par des compliments, exactement comme dans la fable du renard et du corbeau³. » Si un diplomate d'orientation libérale s'exprimait de la sorte, on juge de ce que devait être la réaction des milieux conservateurs : ils blâmaient de plus en plus ouvertement la faiblesse du pape, et gémissaient de voir à la tête de l'Église un homme « chaud de cœur, mais faible de conception et sans esprit de gouvernement », comme disait à présent Metternich⁴. Celui-ci s'inquiétait surtout en constatant les répercussions, dans les autres États de la péninsule, des réformes arrachées peu à peu au pape par ses sujets.

(1) Dépêche du 30 juillet 1846, citée dans A.-M. GHISALBERTI, *op. cit.*, p. 27. Voir sur ces résistances : L. SALVATORELLI, *L'amnistia di Pio IX...*, p. 25 et 30.

(2) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 53.

(3) Lettres des 8 janvier et 28 avril 1847, dans A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 143 et 145.

(4) METTERNICH, *Mémoires, documents et écrits divers*, t. VII, p. 476.

Histoire de l'Église. T. XXI.

Tous les efforts faits jusqu'alors par les conservateurs pour entourer de prestige l'autorité absolue du pontife-roi se retournaient à présent contre eux : « Nous avions tout prévu, sauf un pape libéral ! », avouait le vieux chancelier.

PIE IX ET LA QUESTION ITALIENNE Le ministre autrichien avait d'autant plus de motifs de s'alarmer qu'il se rendait bien compte que les *Viva Pio Nono !* qui retentissaient à travers toute l'Italie s'adressaient, plus encore qu'au prince réformateur, à celui qu'on commençait à considérer comme le champion de l'indépendance nationale.

Effectivement, s'il ne songeait nullement à faire sien le programme néo-guelfe, qu'il estimait utopique et surtout incompatible avec sa mission sacerdotale, Pie IX était à la fois conscient de ce qu'il y avait de légitime dans l'aspiration nationale et soucieux de prévenir le danger de la voir devenir le monopole des partis avancés, et c'est pourquoi il se décida assez vite, sur les conseils notamment de Mgr Corboli-Bussi, à la favoriser dans la mesure conciliable avec son rôle spirituel. C'est ainsi qu'il protesta énergiquement lorsque, en juillet 1847, à la suite des troubles qui avaient éclaté à Rome à l'occasion d'un soi-disant complot du parti grégorien, les Autrichiens occupèrent Ferrare à l'improviste, mesure qui porta à son comble l'exaspération des patriotes italiens.

Or, étant donné l'excitation des esprits, il suffisait de quelques paroles et d'un geste tranchant sur la réserve hostile de Grégoire XVI pour que beaucoup d'Italiens se persuadent que le nouveau pape reprenait à son compte la totalité du programme national et s'appropriait, conformément aux vœux de Gioberti, à prendre la tête de la croisade qui allait expulser l'Autriche de la Péninsule. De nombreux prêtres, entre autres, qui avaient jusque-là hésité à se rallier au mouvement pour l'unité italienne à cause de l'anticléricalisme de certains patriotes radicaux, se sentirent rassurés par la consécration religieuse que semblait lui conférer la faveur pontificale, et ce ralliement du clergé, fort important dans un pays catholique comme l'Italie, contribua beaucoup à rendre la cause nationale populaire dans les campagnes. Pie IX devenait ainsi, malgré lui, le symbole du réveil italien : situation qui, dans l'immédiat, renforçait son prestige, mais qui s'avérerait lourde de danger le jour où les circonstances l'obligeraient à dissiper l'équivoque sur laquelle reposait en partie la popularité dont il bénéficiait.

L'APPROBATION DE LA POLITIQUE DE MONTALEMBERT Tandis que les Romains applaudissaient le « pape réformateur » et que les Italiens tressaillaient à l'idée que le *statu quo* de 1815, maintenu avec tant de peine par les partisans du légitimisme, était sur le point de s'écrouler, « abattu, dirait-on, par cette main même qui en avait constitué jusque-là le plus solide soutien »⁽¹⁾, les catholiques

(1) S. JACINI, dans *Actes du Congrès pour le centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, 1949, p. 162.

qui, un peu partout en Europe, faisaient confiance à la liberté pouvaient constater que, sur le plan ecclésiastique également, il y avait quelque chose de changé.

En France notamment, Grégoire XVI et surtout son secrétaire d'État avaient, dans les derniers temps, témoigné à plusieurs reprises de la froideur aux dirigeants du parti catholique, auxquels ils reprochaient de compromettre, par leur bruyante campagne pour la liberté d'enseignement, les efforts de Rome en vue de rétablir l'ancienne alliance entre l'Église et l'État, à la faveur de l'évolution conservatrice du gouvernement Guizot. *Parla bene, ma dovrebbe parlare meno*, disait Grégoire XVI de leur chef Montalembert⁽¹⁾. Très inquiet, celui-ci décida, dès l'avènement du nouveau pape, de prendre les devants afin d'éviter qu'il ne se laissât circonvenir par l'ambassadeur de Louis-Philippe et, au début de septembre, il lui faisait remettre, par son ami l'abbé Dupanloup, un mémoire sur la situation du catholicisme en France⁽²⁾ dans lequel il montrait le danger d'une politique qui chercherait, par des concessions onéreuses, à obtenir pour l'Église un appui gouvernemental qui ne pourrait être que décevant. La jeunesse française, écrivait-il, « élevée presque exclusivement dans les idées libérales, au premier rang desquelles se place l'indépendance réciproque de l'Église et de l'État, professe la plus vive répugnance pour un système qui tendrait, même indirectement, à faire regarder le prêtre comme un fonctionnaire ». Il concluait, par un mot de Mgr Sibour : « L'État ne peut plus être aujourd'hui que le protecteur de la liberté de l'Église. »

Or Pie IX se trouvait préparé à entendre parler de la sorte, car il subissait fortement à cette époque l'influence de son ancien compagnon d'études, le P. Ventura⁽³⁾, l'éloquent disciple de Lamennais, qui devait, quelques mois plus tard, célébrer dans l'oraison funèbre d'O'Connell l'alliance du catholicisme et de la liberté. Aussi Dupanloup fut-il reçu de la façon la plus encourageante. Le pape fit à plusieurs reprises l'éloge de Montalembert : « Depuis deux ans, je lis ses discours avec un très grand plaisir... C'est le champion de la bonne cause. » Et il affirma sans hésiter qu'il fallait continuer à réclamer énergiquement la liberté d'enseignement ; il conseilla seulement, faisant allusion à la tendance représentée par Veillot, d'éviter d'être trop intransigeant, et il approuva la position plus modérée adoptée par Dupanloup dans sa brochure sur *La Pacification religieuse* : « Je désire, lui dit-il, que tous les prêtres entrent dans vos sentiments et que tous ceux qui défendent la liberté le fassent comme vous l'avez fait, suivent la même voie que vous, la voie de la fermeté et de la conciliation⁽⁴⁾. »

L'ENCYCLIQUE « QUI PLURIBUS » Pie IX se montrait donc moins méfiant que Grégoire XVI à l'égard des libertés modernes. Rien ne serait plus faux cependant que de parler

(1) F. VEUILLOT, *L. Veillot*, t. II, p. 90-99 ; E. LECANUET, *Montalembert*, t. II, p. 286-292.

(2) Analysé dans E. LECANUET, *op. cit.*, t. II, p. 312-315.

(3) H. de Riancey à Combalot, 18 décembre 1846, dans A. RICARD, *L'abbé Combalot*, p. 352. Sur Ventura (1792-1861), de l'ordre des théatins, cf. A. RASTOUL, *Le P. Ventura*, Paris, 1906.

(4) E. LECANUET, *op. cit.*, t. II, p. 316-318, d'après une lettre de Dupanloup à Montalembert.

d'une rupture complète avec la politique religieuse de son prédécesseur. Il est symptomatique de constater que le premier document doctrinal du nouveau pape, l'encyclique *Qui pluribus*, du 9 novembre 1846, fut rédigée par le cardinal Lambruschini¹, l'ancien secrétaire d'État de Grégoire XVI, pour lequel il se montrait plein de ménagements et qu'il consultait volontiers², dans l'espoir chimérique de désarmer les préventions du parti conservateur. Cette première encyclique, qui constitue une excellente synthèse des positions doctrinales défendues tout au long du pontificat précédent, porte avant tout sur les rapports entre la raison et la foi et condamne les deux excès opposés du rationalisme et du fidéisme, mais elle dénonce également en passant les principes fondamentaux du libéralisme religieux, « cet épouvantable système d'indifférence, qui ôte toute distinction entre la vertu et le vice, la vérité et l'erreur », et qui prétend appliquer au catholicisme lui-même la théorie du progrès absolu dans l'humanité, « comme si cette religion était l'œuvre des hommes et non de Dieu ».

Pie IX n'entendait donc nullement se rallier aux principes du libéralisme, et même quant à leurs applications politiques, il était décidé à procéder avec la plus grande prudence. Mais dans l'enthousiasme du premier moment, on ne remarqua que ses allures bienveillantes et ses paroles de compréhension et d'apaisement. Il semblait personnifier ce courant d'aspirations imprécises où s'unissaient, à la veille de 1848, un souffle de christianisme et un souffle de démocratie. Aussi les débuts de son pontificat furent-ils, pour tous ceux qui espéraient voir l'Église se désolidariser définitivement de l'ancien régime, une période éphémère de rêves et d'illusions qui finirent, pendant quelques mois, par gagner le pape lui-même. Ozanam résumait l'impression de beaucoup quand il écrivait à dom Guéranger, au début de 1847 :

Ce pontife qu'on rencontre à pied dans les rues, qui cette semaine s'en allait un soir visiter une pauvre veuve et la secourir sans se faire connaître, qui prêchait, il y a quinze jours, au peuple assemblé à Saint-André della Valle, ce courageux réformateur des abus du gouvernement temporel, semble vraiment envoyé de Dieu pour conclure la grande affaire du XIX^e siècle, l'alliance de la religion et de la liberté³.

L'opinion non catholique elle-même regardait vers Pie IX avec admiration. Un grand journal anglais saluait en lui « le prince le plus éclairé du siècle » et les participants d'un meeting réuni à New-York lui adressaient « le témoignage d'une sympathie sans borne, non point comme catholiques, mais comme fils d'une république et comme amis de la liberté »⁴. En septembre 1847, le gouvernement britannique trouvait

(1) H. SCHROERS, *J. W. J. Braun*, Bonn, 1925, p. 402-403. Texte dans *Acta Pii IX*, t. I, Rome, 1884, p. 6 et suiv.

(2) A. DYNOFF, *Rosmini*, Munich, 1906, p. 78.

(3) Lettre du 29 janvier 1847, dans dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. I, p. 410.

(4) Message cité dans G. DESDEVICES DU DÉZERT, *L'Église et l'État en France*, t. II, Paris, 1908, p. 116.

un moyen élégant de tourner la loi interdisant toute relation diplomatique avec le Saint-Siège et chargeait lord Minto de se rendre à Rome pour aider Pie IX à se libérer de l'influence autrichienne et l'encourager dans ses tendances réformistes. Un peu plus tard, favorablement impressionné par l'allure libérale que semblait prendre la politique pontificale, le gouvernement des États-Unis décidait d'établir à Rome une légation¹.

C'est dans cette atmosphère que Massimo d'Azeglio écrivait à l'un de ses amis français :

Voilà Pie IX le promoteur de tout le mouvement libéral et la papauté à la tête du siècle. Qui l'eût dit, il y a dix-huit mois !... Si Pie IX continue (et pourquoi non ?), il devient le chef moral de l'Europe et il fera ce que n'ont pu faire ni Bossuet ni Leibnitz, il rétablira l'unité du christianisme².

Ces considérations, où se mêlaient l'exagération et l'utopie, semblaient alors d'autant plus justifiées que Pie IX venait de remporter en Orient deux importants succès qui accroissaient son prestige : la reprise des relations avec la Turquie et la signature d'un concordat avec la Russie.

LE RAPPROCHEMENT AVEC LA TURQUIE

Les autorités turques supportaient de plus en plus impatiemment la politique des ambassadeurs d'Angleterre, de Russie et surtout de France, qui, sous prétexte de protéger leurs coreligionnaires, travaillaient souvent à favoriser les intérêts temporels de leurs gouvernements. S'étant rendu compte de ce mécontentement, un prêtre napolitain en résidence à Constantinople avait suggéré au grand-vizir que son maître pourrait prendre l'initiative de confier au Saint-Siège, puissance avant tout spirituelle, la protection des chrétiens, ce qui enlèverait aux diplomates étrangers tout prétexte d'intervenir. L'idée plut au sultan qui, au début de 1847, chargea l'ambassadeur turc à Vienne d'aller assurer au pape que le sultan « désirait vivre en amitié » avec Sa Sainteté et qu'il « saurait protéger les chrétiens qui habitaient ses vastes États ». C'était la première fois, depuis la fin du XV^e siècle, qu'une mission de ce genre se présentait au Quirinal et le sultan fut enchanté de l'accueil à la fois cordial et brillant qu'elle reçut de Pie IX, grâce à l'habileté du P. Ventura et en dépit des efforts des diplomates français, qui avaient intérêt à la voir échouer. Les premiers résultats ne se firent pas attendre : le 4 octobre Pie IX pouvait annoncer que le gouvernement ottoman autorisait le rétablissement d'un patriarcat latin à Jérusalem, dont le titulaire, Mgr Valerga, aurait des pouvoirs étendus sur tous les catholiques de l'empire.

Espérant que la perspective de partager la situation privilégiée qu'on escomptait pour les catholiques pourrait influencer les chrétiens séparés du Proche-Orient, le pape estima même l'occasion favorable pour adresser aux autorités orthodoxes, par l'intermédiaire de l'archevêque de

(1) L.-F.-S. STOCK, *United States Ministers to the Papal States, 1848-1868*, Washington, 1933. Sans doute le délégué était-il accrédité auprès du souverain temporel, non auprès du chef de l'Église, mais l'innovation, à cette date, n'en est pas moins caractéristique.

(2) Lettre à E. Rendu du 20 septembre 1847, dans H. D'IDVILLE, *L'ambassade du comte Rossi*, p. 38.

Saïda, envoyé à Constantinople au début de 1848 pour remercier le sultan, un appel à l'union, qui n'eut d'ailleurs pas de suite¹.

LE CONCORDAT AVEC LA RUSSIE En même temps que la situation de l'Église se renforçait dans l'empire turc, elle s'améliorait dans l'empire russe, grâce à l'heureux aboutissement des négociations entamées à la suite de la visite du tsar Nicolas à Grégoire XVI, en 1845. La question était d'importance car, outre un certain nombre de catholiques dans les provinces occidentales et méridionales de l'empire, elle intéressait plusieurs millions de Polonais. Dirigés du côté russe par le comte Bloudov et du côté du Saint-Siège par le cardinal Lambruschini et Mgr Corboli-Bussi, les pourparlers se poursuivirent au Quirinal du 19 novembre 1846 au 1^{er} mars de l'année suivante, puis, après un moment de crise, ils reprurent le 15 juin². Les délégués de l'empereur avaient été intraitables sur plusieurs points, la question des mariages mixtes entre autres, et avaient refusé de revenir sur la suppression brutale de l'Église uniate d'Ukraine en 1839. Dans ces conditions, Lambruschini, qui s'était montré sceptique dès le début, inclinait pour la rupture, mais Pie IX et plusieurs de ses conseillers furent de l'avis contraire, à cause de l'extrême gravité de la situation : à l'exception d'un seul évêque, fort âgé, il ne restait plus en Russie que des administrateurs diocésains sans caractère épiscopal et les catholiques à l'abandon étaient guettés par la menace du schisme. A présent que l'empereur faisait des avances, acceptant de pourvoir les sièges vacants et promettant certaines concessions, notamment concernant les séminaires, il paraissait déraisonnable de laisser passer l'occasion. C'est ainsi que put être mise au point, le 3 août 1847, une convention³ dont on indiquait explicitement le caractère incomplet, mais qui apparut cependant, dans l'état actuel des choses, comme un succès pour le Saint-Siège.

LA GUERRE DU SONDERBUND L'Église voyait donc s'ouvrir à l'Est des perspectives réconfortantes, quand éclata en Suisse⁴ une crise qui éveilla de profonds échos dans la conscience européenne et qui apparaît à distance comme l'un des signes avant-coureurs du grand conflit, appelé à se développer tout au long du pontificat de Pie IX, entre l'Église et le radicalisme libéral.

Tandis que l'hostilité séculaire entre catholiques et protestants, déjà fort atténuée au cours du XVIII^e siècle, continuait à s'apaiser, l'opposition entre les catholiques et les radicaux était allée au contraire en

(1) Cf. chap. XIV, p. 480.

(2) A. Boudou, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. I, Paris, 1922, p. 508-556.

(3) Texte dans A. Boudou, *op. cit.*, p. 559-564.

(4) Sur la crise du *Sonderbund*, on consultera J. DIERAVER, *Geschichte der schweizerische Bidge-nossenschaft bis 1848*, t. V, Gotha, 1917 (trad. franç., Lausanne, 1917-1918) ; E. STAEBELIN, *Der Jesuitenorden und die Schweiz*, Bâle, 1923, à compléter par O. PFUELF, *Die Anfänge der deutschen Provinz der neuerstandenen Gesellschaft Jesu und ihr Wirken in der Schweiz*, Fribourg-en-Br., 1922 ; le numéro spécial de la *Schweizer Rundschau*, t. XLVII, 1947, p. 241-396, en particulier O. VASELLA, *Zur historischen Würdigung des Sonderbunds*. On ne peut négliger les ouvrages de C. SIEGWART-MUELLER, *Ratsherr J. Leu von Ebersol*, Altdorf, 1863 ; *Der Kampf zwischen Recht und Gewalt*, *ibid.*, 1864 ; *Der Sieg der Gewalt über das Recht*, 1866 (plaidoyers, mais contenant de nombreux documents), ni l'apologie des jésuites par J. CRÉTINEAU-JOLY, *Histoire du Sonderbund*, Paris, 1850. (Voir G. CASTELLA, *Comment fut composée l'histoire du « Sonderbund » de Crétineau-Joly*, dans *Mélanges M. Godet*, Neuchâtel, 1937.)

s'aggravant au cours des dernières années du pontificat de Grégoire XVI. Il serait inexact de n'y voir qu'un conflit politique, mettant aux prises, d'une part, le parti conservateur et fédéraliste, s'appuyant surtout sur les masses paysannes, dont les catholiques formaient un important contingent, et d'autre part, le parti progressiste, représentant la bourgeoisie libérale, qui aspirait à un État centralisé, dans l'intérêt du commerce et de l'industrie. Les motifs proprement religieux prenaient en effet une part croissante au fur et à mesure que l'aile extrémiste du libéralisme, sous l'influence d'émigrés proscrits d'Allemagne, d'Italie ou de Pologne, et inféodés à la franc-maçonnerie, affichait des prétentions totalitaires à ne souffrir à côté d'elle aucune autre conception du monde et multipliait avec un véritable fanatisme les brimades à l'égard des catholiques et surtout des ordres religieux : c'est pour sauvegarder leurs libertés religieuses tout autant que pour défendre leurs libertés locales que les catholiques suisses soutenaient activement le parti fédéraliste, convaincus que le jour où la Confédération helvétique formerait un État centralisé dirigé par les radicaux, ceux-ci s'empresseraient d'imposer leur idéologie antireligieuse même aux cantons catholiques.

La question prenait toutefois un aspect politique par suite du fait que les principaux *leaders* catholiques ne concevaient la sauvegarde de leurs croyances que dans la perspective de l'ancien régime : au lieu de faire appel, comme les catholiques belges ou comme les catholiques français groupés autour de Montalembert, au respect de la liberté de conscience, avec toutes les conséquences qui en découlent, et de s'attirer ainsi la sympathie des libéraux modérés, ils entendaient continuer à jouir d'institutions officiellement catholiques, ce qui impliquait la prolongation du système de l'État confessionnel et donc, dans un pays de religion mixte, la juxtaposition de deux blocs territoriaux dont les constitutions s'inspireraient, dans l'un, des principes réformés, dans l'autre, des principes catholiques. A la solution du *parti* catholique, on préférait celle de l'État catholique autonome, sans se rendre compte que l'on allait ainsi à l'encontre du sens de l'histoire et que l'on devait inévitablement provoquer la réaction unanime de la bourgeoisie urbaine, gagnée aux idées modernes. C'est ce qui arriva lorsque, à l'instigation de Lucerne, où se trouvait alors le véritable centre du catholicisme suisse, et sous la direction du juriste Siegwart-Müller¹, les sept cantons catholiques décidèrent, en 1845, de former une « alliance séparée » (*Sonderbund*), prélude à la constitution, au sein de la Confédération, d'un solide État catholique et paysan de tendance à la fois démocratique et antilibéral.

A cette erreur de conception politique était venue s'ajouter une grave faute de tactique. Dans l'intention de fortifier la résistance catholique en vue de la lutte idéologique qui s'annonçait, une partie des dirigeants du canton de Lucerne désirait depuis plusieurs années faire appel aux jésuites, qui avaient déjà plusieurs établissements florissants à Fribourg

(1) Sur Constantin Siegwart, qui incarna avec Joseph Leu la résistance des catholiques suisses au radicalisme à l'époque du *Sonderbund*, dont il fut le véritable inspirateur, la meilleure étude reste celle de SECESSER, dans *Sammlung Kleiner Schriften*, t. II, 1879, p. 447 et suiv.

et dans le Valais, mais les supérieurs de la Compagnie, soucieux de ne pas accentuer les méfiances protestantes à leur égard, s'étaient toujours dérobés. Or, brusquement, en 1844, les radicaux profitèrent de certaines imprudences des jésuites valaisans pour déclencher contre eux une campagne qui les présentait comme les perturbateurs de la paix publique et proposait de leur interdire le séjour en territoire suisse¹; ils espéraient, une fois les masses protestantes ameutées, conquérir aisément la majorité en se présentant comme les défenseurs de la démocratie menacée. Indignés par tant de mauvaise foi et sans se rendre compte qu'ils allaient faire le jeu de leurs adversaires, les catholiques lucernois, même ceux qui s'étaient jusqu'alors montrés réticents, voire hostiles à faire appel aux jésuites, voulurent montrer qu'ils ne se laisseraient pas intimider et, forçant la main aux autorités de la Compagnie², ils décidèrent, le 24 octobre 1844, de leur confier le Séminaire et la Faculté de théologie.

C'était une grave imprudence et les radicaux surent si bien l'exploiter à leur avantage que, dès le printemps de 1847, ils avaient la majorité à la Diète fédérale. Le 20 juillet, celle-ci déclarait le *Sonderbund* illégal et en exigeait la dissolution; le 3 septembre, elle ordonnait en outre l'expulsion des jésuites de tout le territoire suisse. Les cantons catholiques refusèrent de s'incliner et ce fut bientôt la guerre civile. Les catholiques, forts de leur bon droit, espérèrent jusqu'à la dernière minute un miracle, qui aurait pu se produire sous la forme d'une intervention des puissances conservatrices, France et Autriche, désireuses d'éviter un triomphe radical³. Mais le général Dufour réussit à écraser en trois semaines les armées du *Sonderbund* et les radicaux vainqueurs purent imposer leurs conditions: expulsion de tous les religieux, installation de gouvernements libéraux dans tous les cantons catholiques, puis, un peu plus tard, une nouvelle constitution substituant un État fédéral à la fédération d'États souverains, et la liberté des cultes au principe de l'État confessionnel.

LA POLÉMIQUE ANTIJÉSUITIQUE
EN ITALIE

L'hostilité contre les jésuites, qui, sans en être la véritable cause, avait joué un rôle capital dans la crise suisse, n'était pas un phénomène isolé. Un peu partout en Europe, la Compagnie de Jésus se trouvait, à la veille de 1848, en butte à d'âpres critiques à cause de son trop grand attachement aux conceptions politiques de l'ancien régime. Montalembert n'avait pas tort quand il regrettait, dans une lettre à son ami le P. de Ravignan, l'obstination de beaucoup de jésuites « à confondre avec les égarements révolutionnaires

(1) Voir F. STROBEL, *Die Jesuitenfrage zur Sonderbundszeit*, dans *Schweizer Rundschau*, t. XLVII, 1947-1948, p. 269-282 (à nuancer toutefois par P. J. KAEMPFFEN, *Das Wallis und das Sonderbund*, *ibid.*, p. 299-304).

(2) « *Consensus importunis precibus extorsus fuit* », écrivait l'un des dirigeants de la Compagnie le 22 décembre 1844, soit près de trois ans avant que les événements aient pris une allure catastrophique. (F. STROBEL, *art. cit.*, p. 279.)

(3) Sur les efforts de Guizot qui, tout en combattant les jésuites en France, soutenait au fond leur parti en Suisse, mais fut empêché par l'Angleterre d'intervenir plus activement, voir L. BUNGENER, *La politique suisse de la France en 1847*, dans *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, t. XXVII, 1947.

cette tendance invincible qui porte le monde moderne à substituer le principe et la pratique de la souveraineté nationale à la monarchie absolue⁴, et c'est en vain qu'au début de 1847 le P. Taparelli d'Azeglio, bien modéré pourtant, s'était efforcé de convaincre son général, le P. Roothaan, de la nécessité d'une évolution⁵. En présence de la réconciliation idyllique qui s'esquissait un peu partout entre le catholicisme et la liberté, les jésuites, dans leur ensemble, prenaient une attitude négative et apparaissaient à beaucoup « comme le seul nuage sombre dans un ciel serein »⁶. Ceci explique du reste en partie l'attitude très réservée prise par Pie IX à l'égard du *Sonderbund*⁷, au grand scandale des catholiques suisses, incapables de faire sur le moment la distinction entre l'aspect religieux et l'aspect politique du conflit dans lequel ils étaient engagés et où les jésuites suisses et autrichiens furent loin d'avoir toujours un rôle pacificateur.

En Italie, cette tendance conservatrice de la Compagnie devait inévitablement la faire apparaître comme ayant partie liée avec l'Autriche, malgré les sympathies manifestées par quelques-uns de ses membres au mouvement néoguelfe⁸ et ces préventions se trouvèrent portées à leur comble par les violentes attaques du philosophe et écrivain politique Gioberti⁹. Dans le complément donné en 1845 à son célèbre *Primato*, celui-ci avait dénoncé la Compagnie de Jésus comme le principal obstacle au relèvement civil et religieux de l'Italie et à la fusion harmonieuse de la religion et de la civilisation moderne. Après un vain essai de mettre fin à cette campagne par des interventions privées⁷, les jésuites décidèrent de relever le défi et c'est pour leur répliquer que Gioberti rassembla, avec l'aide de ses amis, l'arsenal le plus complet qu'on puisse rêver de critiques et de calomnies contre les jésuites: *Il Gesuita moderno*, qui, par delà la Compagnie de Jésus, atteint au fond tout le catholicisme posttridentin et révèle le caractère peu chrétien de son auteur, qui devait par la suite évoluer de plus en plus vers le panthéisme. L'ouvrage, écrit avec un remarquable talent de pamphlétaire, parut à Lausanne en mai 1847 et se répandit aussitôt à travers toute l'Italie, et pas seulement dans les milieux anticléricaux. Le P. Ventura, par exemple, malgré quelques réserves, le trouvait écrit « *non sine aliquo afflatu divino* »⁸.

(1) Lettre citée dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. II, p. 272-273.

(2) Lettre du 2 mars 1847, dans *Civ. Catt.*, 1948, vol. III, p. 498-502.

(3) L. SALVATORELLI, *La Rivoluzione europea*, Milan, 1949, p. 92.

(4) Il faut ajouter qu'il semble bien que dans les affaires suisses, le Saint-Père ait été tenu dans l'ignorance de la véritable situation. (G. CASTELLA, dans *Mélanges Godet*, p. 204, en note.)

(5) Voir sur ces exceptions A. MESSINEO, *Il P. Luigi Taparelli d'Azeglio e il Risorgimento italiano*, dans *Civ. Catt.*, 1948, vol. III, p. 380-381.

(6) Sur Gioberti (1801-1852), l'ouvrage essentiel est celui de U. PADOVANI, *Vincenzo Gioberti ed il cattolicesimo*, Milan, 1927. Gioberti avait d'abord espéré gagner les jésuites à son projet d'une fédération italienne présidée par le pape, mais il se rendit bientôt compte du caractère chimérique de cet espoir en même temps que de la nécessité de donner des gages à la fraction la plus avancée du parti libéral qui lui reprochait de ménager la Compagnie détestée. (Cf. sur ce dernier point *Civ. Catt.*, 1928, vol. I, p. 423.) Plusieurs libéraux modérés, par contre, se désolidarisèrent des attaques de Gioberti contre les jésuites, Tommaseo, Cantù et surtout Silvio Pellico. (Cf. U. PADOVANI, *op. cit.*, p. 310-318.)

(7) Cf. U. PADOVANI, *op. cit.*, p. 322-323, 327-328, 356-357.

(8) Dans une lettre à Gioberti reproduite dans *Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti*, édit. G. MASSARI, t. III, Naples, 1868, p. 230.

Le roi Charles-Albert de Piémont, qui protégeait la Compagnie, après avoir dû renoncer à interdire la vente de l'ouvrage de Gioberti dans ses États, essaya d'en obtenir la condamnation par le pape. Mais celui-ci, depuis plusieurs mois déjà, témoignait de beaucoup de froideur à l'égard des jésuites. Aussi, tout en faisant savoir à Gioberti qu'il aimerait lui voir modifier certaines affirmations, il se rallia à l'avis du préfet de la Congrégation de l'*Index* qui estimait que, le dogme n'étant pas en cause, il n'y avait pas à intervenir¹. Bien plus, non content d'affirmer que, lui vivant, l'ouvrage ne serait jamais mis à l'*Index*², il pria même le P. Roothaan de renoncer à publier les quelque soixante lettres obtenues de divers évêques italiens en faveur de sa Compagnie³.

Cette attitude a de quoi surprendre à première vue, quand on se souvient des anciennes sympathies de l'abbé Mastai pour la Compagnie de Jésus. Elle est moins étonnante si l'on songe que, conscient de la sourde opposition que sa politique rencontrait chez beaucoup de ses membres, et peu fait, avec son tempérament jovial et spontané, pour apprécier la réserve compassée du P. Roothaan, il devait être assez disposé à ajouter foi aux nombreuses critiques colportées contre les jésuites par une partie de son entourage⁴. Les choses allèrent si loin que, dans le courant de 1847, le bruit courut à Rome que Pie IX songeait à supprimer une nouvelle fois la Compagnie. Cette nouvelle, d'ailleurs non fondée, prit suffisamment de consistance pour que les provinciaux, réunis à Rome à la fin de l'année pour l'assemblée triennale, jugeassent utile de présenter au pape une adresse de totale soumission, très habilement rédigée par le P. Beckx, délégué de la province d'Autriche, qui avait lancé l'idée⁵.

Les attaques de Gioberti ne tardèrent pas à produire leurs effets. Diffusées partout par les adversaires du « parti austro-jésuite », elles soulevèrent en quelques mois l'opinion publique dans l'Italie entière, et, bien qu'ils conservassent partout de fervents défenseurs, les jésuites se virent successivement expulsés du royaume de Naples, puis du Piémont. A Rome même, où on les accueillait ironiquement au cri de : *Viva Gioberti, il filosofo cristiano !*, les menaces de violence se multiplièrent et, le 28 mars 1848, le pape faisait savoir au P. Roothaan qu'il n'était plus en mesure de garantir leur sécurité, il les pria de quitter les États pontificaux, tout en rendant hommage aux mérites de la Compagnie.

Bien qu'il fût dès lors très inquiet sur l'évolution de la situation, Pie IX ne se rendait sans doute pas compte de la gravité de la crise, mais on peut dire que, dès ce moment, on vivait à Rome dans une atmosphère prérévolutionnaire et le pape n'allait pas tarder à se trouver complètement débordé.

(1) Cf. *Civ. Catt.*, 1916, vol. IV, p. 433-441 et U. PADOVANI, *op. cit.*, p. 383-391.

(2) D'après V. GIOBERTI, *Ricordi biografici e carteggio*, t. IV, p. 66-67.

(3) Lettre du P. Roothaan à Mgr Pecci, citée dans G. DE VAUX et H. RIONDEI, *Le P. J. Roothaan*, Paris, 1936, p. 146-147.

(4) P. ALBERS, *De H.-E.-P. Roothaan*, t. II, Nimègue, 1912, p. 398 ; G. DE VAUX et H. RIONDEI, *op. cit.*, p. 147.

(5) A.-M. VERSTRAETEN, *Leven van den H. E. P. Petrus Beckx*, Anvers, 1899, p. 299-301 ; le texte de l'adresse est reproduit p. 552-553. Sans doute cette même appréhension fut-elle pour une part dans la publication par un laïc français dévoué à la Compagnie, J. Créteu-Joly, d'un ouvrage sur *Clément XIV et les jésuites*, qui se terminait par le vœu de ne plus jamais avoir un pape dont le cœur serait plus grand que la tête.

CHAPITRE II

LA CRISE DE 1848

§ 1. — La révolution romaine¹.

LES PREMIÈRES DÉSILLUSIONS Il faut remonter quelques mois en arrière pour comprendre l'agitation qui régnait dans les États pontificaux au printemps de 1848 et dont les émeutes contre les jésuites n'étaient qu'une manifestation parmi d'autres. Un bon observateur écrivait, en avril 1847 :

Il ne faut pas se dissimuler que l'Italie subit en ce moment une véritable crise morale, dont Rome, chose étrange, est devenue le centre d'action, et que, d'une extrémité de la Péninsule à l'autre, deux idées dominent les populations, l'une d'obtenir des garanties constitutionnelles et l'autre de voir l'étranger repasser les Alpes².

L'immense popularité de Pie IX lui était venue de ce que l'on s'était persuadé qu'il était prêt à prendre la tête de ce double mouvement. Quelques gestes du nouveau pape, plus timides peut-être que ceux accomplis par son prédécesseur, avaient, dans l'atmosphère embrasée de l'époque, été interprétés dans le sens d'une réconciliation de la papauté avec les aspirations libérales et nationales et, partout en Italie, c'est au cri de : *Viva Pio Nono !* que se déroulaient désormais toutes les manifestations contre la domination des Habsbourg ou contre les régimes absolutistes issus de la Restauration. Le mythe du « pape libéral » agissait comme un « catalyseur »³ sur les éléments disparates qui constituaient l'opinion progressiste italienne à la veille de 1848 et tous se trouvèrent un instant

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — A celles indiquées dans G. MOLLAT, *La Question romaine de Pie VI à Pie XI*, Paris, 1932, p. 225, 242, 259 et 268, ajouter surtout A. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma (1848-1849)*, édit. A.-M. GHISALBERTI, Rome, 1949 (dépêches du ministre de Hollande) ; A. CAPOGRASSI, *La conferenza di Gaeta del 1849 e Antonio Rosmini*, Rome, 1941 (procès-verbaux des séances) ; D'ALOE, *Diario del soggiorno in Napoli di S. S. Pio IX*, Rome, 1850 ; *L'Orbe cattolico a Pio IX esulante da Roma*, 1850, 2 vol. (texte des adresses des évêques et des fidèles).

II. TRAVAUX. — C. SPELANZON, *Storia del Risorgimento e dell'unità d'Italia*, t. IV, Milan, 1938, qui signale l'abondante bibliographie antérieure. Compléter par D. MASSÈ, *Pio IX e il gran tradimento del '48*, Alba, 1948 (bonne synthèse faite d'un point de vue catholique) ; L. SALVATONELLI, *Prima e dopo il Quarantotto*, Turin, 1948 ; P. PIRRI, *La politica unitaria di Pio IX dalla Lega Doganale alla Lega Italica*, dans *Riv. St. C. It.*, t. II, 1948, p. 183-214, et *La Missione di Mons. Corboli-Bussi in Lombardia e la crisi della politica italiana di Pio IX*, *ibid.*, t. I, 1947, p. 38-84 (utilisant de nombreux documents inédits provenant des archives du Vatican) ; G. QUAZZA, *La Questione Romana nel 1848-49 da fonti inedite*, Modène, 1947 (d'après les archives de Turin) ; D. DEMARCO, *Pio IX e la rivoluzione romana del 1848*, Modène, 1947 ; R. MOSCATI, *Austria, Napoli e gli stati conservatori italiani, 1849-1852*, Naples, 1942 ; P. DELLA TORRE, *Pio IX e la restaurazione del 1849-1850*, dans *Aevum*, t. XXIII, 1949, p. 267-298 (plaidoyer) ; A. GHISALBERTI, *Una restaurazione « reazionaria e imperita »*, dans *Archivio della Soc. rom. di storia patria*, t. LXXXII, 1949, p. 139-178 (sévère mais juste).

(2) Rapport du ministre de Hollande dans A. GHISALBERTI, *Nuove ricerche...*, p. 35.

(3) S. JACINI, dans *Attes du Congrès historique pour le centenaire de la Révolution de 1848*, Paris, 1949, p. 161.

unis dans une commune espérance. La déception n'en allait être que plus forte quand on dut se rendre à l'évidence : les actes du pape ne répondaient pas à l'attente.

C'est dans le domaine des réformes intérieures que les désillusions commencèrent. Le pape n'avait pas seulement à tenir compte de l'opposition, qui ne cessait d'augmenter, de la plupart des prélats de la Curie, encouragés en sous-main dans leur résistance par les ambassadeurs d'Autriche et de Bavière, mais lui-même, s'il était sincèrement désireux d'améliorer la situation de ses sujets, n'entendait pas aller au delà de ce que nous pourrions nommer un paternalisme ecclésiastique : convaincu de la nécessité de réformes administratives, il répugnait par contre à l'idée de réformes d'ordre constitutionnel, craignant, en cédant à des laïcs quelque chose de sa royauté sacerdotale, de limiter l'indépendance dont le Saint-Siège avait besoin pour l'accomplissement de sa mission spirituelle. Aussi, en dépit des sages avis de l'ambassadeur de France, Rossi, qui lui rappelait à chaque occasion que l'introduction de l'élément laïque dans la direction des affaires était le problème essentiel, préférerait-il encore accorder à ses sujets des libertés dangereuses comme la liberté de presse ou la liberté de réunion, plutôt que de leur confier une part des responsabilités gouvernementales.

Sous la pression des circonstances, il avait bien dû pourtant s'engager dans cette direction. Après six mois de tergiversations, il avait institué sous la présidence du cardinal Antonelli, par un *motu proprio* du 14 octobre 1847, une *Consulta* ou conseil de vingt-quatre notables admis à délibérer en matière législative, administrative et militaire, mais en insistant sur le rôle purement consultatif du nouvel organisme¹ ; puis, au début de janvier 1848, il acceptait enfin de faire une place effective à l'élément laïque dans le gouvernement ; enfin, au lendemain de la chute de Louis-Philippe, il se décida précipitamment à octroyer, le 14 mars, la constitution réclamée depuis des mois, mais celle-ci n'était de nouveau qu'une demi-mesure².

L'incohérence de cette politique de concessions au compte-gouttes et de réformes réalisées par à-coups, le plus souvent sous l'effet des manifestations de rue, commençait à exaspérer les libéraux modérés ; elle inquiétait en même temps tous les observateurs sérieux, qui comprenaient le danger de « ces alternatives de recherche de la popularité et de molles tentatives de réaction, qui sont le véritable moyen de hâter les révolutions et jouent comme un soufflet de forge pour enflammer un brasier »³. Il devenait de plus en plus évident que, « ferme et doué d'une grande énergie dans tout ce qui tenait au domaine de l'Église et à son pouvoir spirituel », Pie IX était par contre, comme prince temporel, « incliné à la faiblesse et à l'irrésolution »⁴.

(1) Sur cette affaire de la *Consulta*, voir A. GHISALBERTI, *Nuove ricerche...*, chap. III.

(2) *Statut fondamental pour le gouvernement temporel des États de la Sainte Église*, texte dans *Atti del S. Pont. Pio IX*, Rome, 1857, Pars II^a, t. I, p. 222-238. Cf. L. WOLLENBERG, *Lo Statuto Pontificio nel quadro costituzionale del 1848*, dans *Rass. St. R.*, t. XXII, 1935, p. 527-594.

(3) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 165.

(4) E. DE LIGNE, *Le pape Pie IX à Gaète. Souvenirs d'un diplomate belge*, dans *Le Correspondant*, t. CCCXV, 1929, p. 194 et 173.

L'ÉCHEC DE LA POLITIQUE ITALIENNE DU PAPE

Ce caractère hésitant du pape, incapable de choisir entre les conseils qui lui venaient de droite et de gauche, dominé par le désir utopique d'agir de manière à ne déplaire à personne, devait se manifester tout autant, et avec des conséquences plus graves encore, dans son attitude à l'égard du mouvement italien.

Il est inexact de prétendre, avec beaucoup d'historiens du *Risorgimento*, que Pie IX ait commencé par soutenir d'abord le programme libéral d'unification italienne, pour l'abandonner par la suite ; mais il l'est tout autant d'affirmer, comme l'ont fait souvent les historiens catholiques, qu'il n'eut jamais de politique italienne bien arrêtée et se borna à quelques gestes vagues auxquels on donna à l'époque une portée qu'ils n'avaient pas. La vérité est entre ces deux positions extrêmes. Pie IX ne pouvait évidemment pas accepter l'idée mazzinienne d'une république italienne unitaire, puisque celle-ci impliquait la suppression de la souveraineté pontificale, et l'on a vu qu'il trouvait le programme néo-guelphe trop ambitieux et incompatible avec sa mission spirituelle. Toutefois, après quelques tâtonnements, il s'était rallié aux conceptions de certains modérés qui, envisageant la possibilité de diminuer l'influence autrichienne en Italie à l'occasion d'un remaniement pacifique de la carte d'Europe, cherchaient à préparer cette éventualité en resserrant les liens entre les différents États italiens. C'est dans cet esprit qu'il avait immédiatement cherché à donner une orientation politique aux négociations qui s'engagèrent au mois d'août 1847 en vue de la conclusion d'une ligue douanière avec la Toscane et le Piémont, et qu'il accueillit favorablement l'idée, venue de Florence et fort appuyée par Mgr Corboli-Bussi, d'unir les princes italiens dans une ligue défensive.

La politique pontificale, qui tendait à promouvoir une solution pacifique de la question italienne, allait malheureusement se trouver rapidement dépassée par les événements. La fièvre montait, en effet, dans toute l'Italie et, tandis que la Sicile se soulevait contre l'absolutisme des Bourbons et que, dans le Nord, la révolte grondait contre l'Autriche, certains agitateurs cherchaient à entraîner dans le mouvement les sujets du pape en brandissant le spectre d'un coup de force autrichien et en les persuadant que la meilleure sauvegarde pour défendre leur liberté menacée consistait à prendre les armes préventivement et à participer, en étroite union avec les autres États italiens, à la guerre imminente. C'est dans ces circonstances que Pie IX prononça, le 10 février 1848, une allocution où, après avoir rappelé qu'à l'époque des grandes invasions ce n'était pas la force militaire mais le prestige spirituel de Rome, centre de la catholicité, qui avait permis d'éviter la ruine totale, il concluait dans une éloquente envolée : « Bénissez donc, ô grand Dieu, l'Italie, et conservez-lui ce don précieux entre tous, la foi ! », cette foi chrétienne qui avait toujours été et serait encore à l'avenir la meilleure sauvegarde des populations de l'État pontifical.

De ces paroles, une seule chose frappa les auditeurs, non seulement la foule électrisée par des tribuns du genre du fameux Ciceruacchio, mais

même des esprits réfléchis : Pie IX appelait les bénédictions du ciel sur l'Italie, cette Italie dont Metternich prétendait qu'elle n'était qu'une expression géographique et qui aspirait au contraire à renaître unifiée après des siècles de décadence et de divisions. Dès lors, « dans le pape qui pria Dieu de conserver la foi à l'Italie, on voulut voir un Jules II bénissant la guerre »¹ et, bien malgré lui, Pie IX contribua ainsi à accentuer encore l'équivoque et à accroître, dans des proportions jamais encore atteintes, l'exaltation populaire du nord au sud de la péninsule. « Cette bénédiction donnée à l'Italie équivaut à une malédiction pour l'Autriche, à une croisade », écrivait plein d'enthousiasme à l'un de ses amis le patriote Farini, et ils étaient des milliers à penser comme lui.

On comprend dans ces conditions que, lorsqu'à la fin de mars, à la suite de la révolution de Vienne et du soulèvement de la Lombardie contre l'Autriche, le gouvernement piémontais prit les armes pour se porter au secours des insurgés, les Italiens, et les Romains plus que personne, étaient persuadés que le pape allait s'engager activement dans la « guerre sainte » dont l'avenir de la patrie était l'enjeu. Tandis que l'archevêque de Florence invitait à exposer le Saint-Sacrement et à prier Dieu pour le triomphe de la cause italienne, et que celui de Milan, après avoir autorisé ses séminaristes à s'inscrire dans les bataillons de volontaires estudiantins, promettait la coopération du clergé à l'œuvre de « la libération complète de l'Italie »², le gouvernement provisoire adressait au pape, dès le 25 mars, un message annonçant que les insurgés s'étaient battus au cri de « Vive Pie IX ! ».

La situation de ce dernier était dramatique : le père commun des fidèles pouvait-il déclarer la guerre à une nation catholique, au risque de pousser vers le schisme l'ensemble des pays germaniques, que les prélats austrophiles lui présentaient habilement comme plus travaillés encore qu'ils ne l'étaient par les tendances josphistes ? Mais, par ailleurs, le prince italien pouvait-il se désintéresser de la cause nationale, à un moment surtout où il paraissait difficile de contenir l'ardeur belliqueuse de beaucoup de ses sujets ? Le problème aurait été plus facile à résoudre si le Piémont n'avait pas fait échouer, par crainte de limiter sa liberté d'action, le projet de ligue défensive grâce auquel l'intervention des troupes pontificales ne serait plus apparue comme le résultat d'une décision délibérée du pontife, mais comme la conséquence automatique d'un traité qui le liait. On décida donc à Rome de faire une dernière tentative en ce sens et, le 10 avril, Mgr Corboli-Bussi partait pour le camp de Charles-Albert, officiellement pour lui exposer les raisons morales et les difficultés matérielles qui rendaient impossible une déclaration de guerre immédiate, mais en fait dans le but de le gagner à l'idée de la ligue. Le Piémont toutefois, présumant de ses forces et espérant exploiter

(1) A. GHISALBERTI, art. *Pio IX*, dans *Enciclopedia Italiana*, t. XXVII, p. 321. Voir le texte de la proclamation du 10 février dans L. FARINI, *Lo Stato Romano dall'anno 1815 al 1850*, Florence, 1850, t. I, p. 340-342 ; sur la portée exacte du passage : O benedite, gran Dio, l'Italia, cf. D. MASSÈ, *op. cit.*, p. 36-39.

(2) L'appui du clergé lombard fut effectivement enthousiaste et efficace : cf. A. MARAZZA, *Il clero lombardo nella rivoluzione del '48*, Milan, 1948.

à son profit exclusif le réveil italien, ne voulait pas renoncer au rôle prépondérant qu'il avait tenu jusqu'alors : il souhaitait un appui militaire des autres États italiens, mais il désirait être seul à mener le jeu politique. Aussi se déroba-t-il à nouveau, d'autant plus que le délégué pontifical, personnellement favorable à l'intervention, outrepassa ses instructions et donna l'impression que le pape était prêt à laisser l'armée pontificale passer spontanément à l'action¹.

L'ALLOCUTION DU 29 AVRIL
ET SES SUITES

Or en fait, malgré sa sympathie profonde pour la cause italienne, Pie IX était bien décidé à se désolidariser ouvertement d'une intervention militaire qui lui paraissait manifestement incompatible avec sa mission religieuse, mais que, débordé par ses ministres laïques, il se voyait de plus en plus impuissant à empêcher, comme il le confiait, le 25 avril, à un diplomate :

Mon autorité s'affaiblit chaque jour, le pouvoir que j'exerce, en ce qui concerne le temporel, n'est pour ainsi dire plus que nominal. Ne veulent-ils pas, ces hommes dont le patriotisme exalté ne connaît plus aucun frein, me faire déclarer la guerre, à moi chef d'une religion qui ne veut que la paix et la concorde ? Eh bien ! je protesterai ; l'Europe saura la violence qu'on m'a faite, et si l'on veut continuer à exiger de moi des choses que ma conscience repousse, je me retirerai dans un couvent pour y pleurer sur les malheurs de Rome².

Quelques jours plus tard, le 29 avril, il convoquait à l'improviste un consistoire et déclarait solennellement que, pasteur suprême, il ne pouvait déclarer la guerre à une nation dont les ressortissants étaient ses fils spirituels :

Fidèle aux obligations de Notre suprême apostolat, nous embrassons tous les pays, tous les peuples, toutes les nations, dans un égal sentiment de paternel amour³.

Cette allocution, qui dissipait brutalement une équivoque trop longtemps entretenue, produisit chez les patriotes une déception d'autant plus vive que les milieux conservateurs s'empressèrent de l'exploiter en prétendant y voir une désapprobation de la lutte nationale dans son ensemble, ce qui n'était certainement pas l'intention du pape. Très étonné de l'interprétation qu'on donnait à ses paroles, celui-ci voulut faire une mise au point ; malheureusement, le texte de celle-ci, rédigé par Mgr Pentini de manière à rassurer les patriotes, fut retouché subrepticement par le cardinal Antonelli⁴ et ne produisit pas l'effet attendu. En même temps, soucieux d'apporter au mouvement national tout l'appui qu'il jugeait compatible avec ses fonctions religieuses et son rôle supranational, le pape tenta une démarche directe auprès de l'empereur d'Autriche.

(1) P. PIRRI, *La missione di Mons. Corboli-Bussi...*, p. 57, 66 et 69.

(2) A. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma*, p. 39.

(3) Texte dans *Acta Pii IX*, t. I, p. 92-98. Cf. J. MULLER, *Die Allokution Pius IX vom 29 April 1848*, Bâle, 1928 et L. SALVATORELLI, *L'allocuzione di Pio IX del 29 Aprile 1848*, dans *Prima e dopo il Quarantotto*, p. 127-131. Sur les origines de l'allocution, cf. D. MASSÈ, *op. cit.*, p. 115-127 et P. PIRRI, *La missione di Mons. Corboli-Bussi...*, p. 63-64, 68 et 80.

(4) Cf. G. PASOLINI, *Memorie raccolte da suo figlio*, p. 103 ; C. SPELANZON, *Storia del Risorgimento*, t. IV, p. 381. Texte définitif de la proclamation dans L. FARINI, *Lo Stato romano...*, t. II, p. 106-108.

triche. Sa lettre, datée du 3 mai, mais dont la première idée avait été suggérée par Mgr Corboli-Bussi antérieurement à la fameuse allocution du 29 avril ¹, montre combien Pie IX se trouvait encore sous l'influence de l'idéologie du moment, car — détail trop rarement remarqué — elle reconnaissait implicitement la supériorité des droits des nationalités sur le droit divin des rois et le caractère intangible des traités ². Mais cet essai de médiation, qui échoua complètement et fut même exploité par certains contre le pape, ne lui fit pas regagner les sympathies que l'allocution lui avait fait perdre. L'idéal néoguelfe d'une fédération italienne présidée par le pape ne disparut sans doute pas aussi immédiatement qu'on le dit d'ordinaire, mais, dès ce moment, beaucoup commencèrent à déclarer ouvertement que, s'il y avait une incompatibilité entre les fonctions religieuses du pape et ses obligations de prince italien, il n'y avait qu'à en tirer les conséquences et à condamner une souveraineté temporelle qui s'avérait nuisible à la patrie. La question romaine, telle qu'elle allait se poser pendant les vingt années suivantes, était virtuellement ouverte.

A Rome même, la situation politique, déjà très tendue, s'aggrava brusquement. Les éléments avancés, dont beaucoup partageaient l'idéal républicain de Mazzini, s'empêchèrent de profiter de la profonde déception causée par ce que l'on considérait comme la volte-face — certains disaient plus : la trahison — de Pie IX, pour substituer auprès des patriotes leur influence à celle des libéraux modérés, qui se trouvaient discrédités pour avoir jusque-là fait confiance au pape, et, sous l'effet de l'agitation qui s'ensuivit, celui-ci se vit contraint d'accepter un ministère soumis en fait à la pression constante des « clubs » radicaux, bien que son président, le comte Mamiani, fût un homme relativement modéré. Il n'est guère étonnant, dans ces conditions, que l'anarchie n'ait fait que se développer au cours de l'été : à Rome, à certains jours, le pape semblait « presque prisonnier dans son propre palais », tandis que, en province, les attentats politiques se multipliaient et tout se passait de plus en plus « comme si le souverain pontife, absolument dépouillé de son autorité, n'était plus là que pour la forme » ³.

L'AGGRAVATION DE LA CRISE Les difficultés provoquées par la guerre contre l'Autriche et la quasi-impossibilité de trouver une formule viable de papauté constitutionnelle auraient suffi à rendre la situation redoutable. Elle était rendue plus inextricable encore par le mécontentement né de la crise économique qui sévissait dans l'État pontifical comme dans toute l'Europe. Le petit peuple, victime du chômage dû à l'arrêt du tourisme et à la mévente des objets d'art, après avoir souffert l'année précédente de la hausse des denrées alimentaires, était une proie facile pour les agitateurs, qui s'en ser-

(1) Cf. P. PIRRI, *La missione di Mons. Corboli-Bussi*, p. 67-69, 76-79. Le texte de la lettre est publié par F. GENTILI, *La lettera di Pio IX all'Imperatore d'Austria*, dans *Nuova Antologia*, 1^{er} août 1914, p. 458-459.

(2) L. SALVATORELLI, *La rivoluzione europea*, Milan, 1949, p. 211-212.

(3) A. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma*, p. 65 et 72.

vaient habilement pour faire pression sur le pape et lui arracher, sous la crainte de l'émeute, de nouvelles concessions. Inversement, les propriétaires fonciers, le clergé en particulier, sévèrement touchés par les mesures financières nécessitées par la crise, en rendaient responsable la politique belliqueuse du gouvernement et s'indignaient de ce que le pape n'intervint pas avec plus d'énergie pour s'opposer à celle-ci ¹.

Pour reprendre en main une situation à ce point compromise, il eût fallu un homme d'État de génie. Le pauvre Pie IX en était bien incapable, surtout en ce moment où, profondément abattu par sa soudaine impopularité, « ayant presque entièrement perdu cette gaieté douce et bienveillante qui prêtait à ses entretiens un charme tout particulier » ², il était devenu plus hésitant que jamais. La fraction réactionnaire de son entourage l'entretenait savamment dans la crainte qui le rongait, de compromettre, par des concessions politiques, le caractère sacré de son autorité pontificale et l'indépendance nécessaire à sa position religieuse. Cependant, le comte de Liedekerke voyait juste quand il écrivait à la fin de mai :

Son cœur est si bon, il est au fond si Italien, il a si besoin d'être entouré de l'amour et de la confiance de ses sujets, il attache tant de prix à être salué par leurs acclamations, que je ne serais pas surpris de le voir, un de ces jours, poser des actes détruisant peu à peu la portée de l'allocution du 29 avril ³.

La faveur témoignée à Antonio Rosmini, venu à Rome comme délégué du gouvernement de Turin, est une preuve parmi d'autres de l'exactitude de ce diagnostic et du désir, encore profondément ancré dans l'âme de Pie IX, de ne pas renier l'idéal qu'il avait incarné pendant les deux premières années de son pontificat. Il insista en effet pour que Rosmini restât à Rome, une fois sa mission terminée, lui faisant part de son désir de faire appel à ses services et lui laissant même entrevoir la possibilité de le nommer cardinal et secrétaire d'État ; or l'abbé piémontais ne s'était pas contenté de prôner des vues réformatrices hardies dans son opuscule sur *La Constitution selon la Justice sociale*, mais il avait, dans le courant de mai, par l'intermédiaire du cardinal Castracane, conseillé à plusieurs reprises au pape de se prononcer en faveur de la guerre contre l'Autriche ⁴. En même temps, toutefois — nouvelle preuve de l'incapacité de Pie IX à se décider pour une ligne de conduite bien définie, — celui-ci confiait la direction du ministère à l'ancien ambassadeur de Louis-Philippe, le comte Pelegrino Rossi, libéral modéré lui aussi, mais hostile à la politique italienne du Piémont et connu pour être partisan d'un régime constitutionnel à la française, au sujet duquel Rosmini faisait les plus expresses réserves ⁵.

(1) Cet aspect économique et social de la révolution romaine, négligé jusqu'à présent, a été bien mis en lumière par D. DEMARCO, *op. cit.* (surtout p. 133-140).

(2) A. DE LIEDEKERKE, *op. cit.*, p. 61.

(3) *Ibid.*, p. 51.

(4) On trouvera les lettres où il exposait son point de vue dans *La vita di A. Rosmini scritta da un sacerdote dell'Istituto della Carità*, Turin, 1897, t. II, p. 169 et suiv. (Cf. D. MASSÈ, *op. cit.*, p. 154-155.)

(5) Sur l'opposition de points de vue entre Rosmini et Rossi, cf. W. LOCKHART, *Ant. Rosmini-Serbati*, trad. SECOND, Paris, 1889, p. 255-256 et A. CAPOGRASSI, *La Conferenza di Gaeta e Antonio Rosmini*, Rome, 1941, p. 5-6.

En faisant appel à Rossi, le pape espérait donner satisfaction à la fois aux gens d'ordre et à certaines revendications de la bourgeoisie libérale, mais le choix n'était pas heureux, car Rossi n'était populaire ni à droite ni à gauche. Son libéralisme doctrinaire et son intention d'abolir certains privilèges ecclésiastiques le rendaient suspect au clergé, tandis que ses allures cassantes et les dispositions sévères qu'il prit pour mettre fin à l'agitation endémique le firent traiter de réactionnaire et même de « dictateur » par les éléments avancés. Son hostilité déclarée à la reprise de la guerre lui aliénait en outre les sympathies de beaucoup de patriotes. Aussi Rossi ne fut-il guère regretté lorsque, le 15 novembre, il fut assassiné à l'entrée du Parlement, au moment où il s'app préparait à exposer son programme de réformes¹.

LA FUITE DU PAPE Ce meurtre, perpétré en plein jour et avec la complicité de nombreux assistants, précipita les événements. Le lendemain, les émeutiers assiégeaient le pape dans son palais du Quirinal en exigeant la convocation d'une Constituante et la déclaration de guerre à l'Autriche, tandis qu'en ville, cardinaux et prélats étaient l'objet de menaces de tout genre. Beaucoup d'entre eux s'empressèrent de quitter la ville sous des déguisements divers. Quant au pape, profondément impressionné par ces événements et persuadé désormais qu'il était vain d'espérer transiger avec la révolution, il confiait, dès le premier soir, à l'ambassadeur d'Espagne : « Il vaudra mieux abandonner la place ! » Une partie de son entourage le poussait d'ailleurs dans ce sens, escomptant ainsi compromettre les démocrates en les faisant passer pour des persécuteurs et spéculant sur les désordres qui suivraient le départ des autorités régulières pour discréditer complètement les libéraux et frayer les voies à la réaction. Personnellement étranger à ces intrigues politiques, Pie IX, ballotté entre des conseils contradictoires, hésita pendant quatre jours, puis se décida pour le départ. Après avoir un moment songé à se rendre aux Baléares, il accepta la proposition de l'ambassadeur de France qui lui offrait l'hospitalité de son pays. Le comte de Spaur, ministre de Bavière, se chargea d'organiser l'évasion et de conduire le pape jusqu'au port napolitain de Gaète, où un navire français viendrait le chercher. Le 24 novembre, à la fin de l'après-midi, le pape, vêtu comme un simple ecclésiastique et portant une paire de lunettes foncées, s'enfuyait de son palais et réussissait à quitter la ville sans encombre².

A peine le roi de Naples eut-il connaissance de la présence de Pie IX dans ses États qu'il s'empressa d'accourir et insista vivement pour qu'il n'allât pas plus loin. Cette proposition fut vivement appuyée par les

(1) Sur les antécédents de l'assassinat de Rossi et sur les responsabilités directes et indirectes, cf. R. GIOVAGNOLI, *Pellegrino Rossi e la rivoluzione romana*, Rome, 1898-1911, 3 vol., ainsi que G. BRIGANTE COLONNA, *L'uccisione di Pellegrino Rossi*, Milan, 1938.

(2) Le meilleur exposé des faits est celui de G. MOLLAT, *La fuite de Pie IX à Gaète*, dans *R. H. E.*, t. XXXV, 1939, p. 266-282 ; l'auteur donne, en commençant, un exposé critique des sources, dont la plus importante est la relation du comte Spaur lui-même (publiée par L. SIMIONI dans *Rivista storica del Risorgimento italiano*, t. XIX, 1932, p. 252-263). Il faut ajouter à présent P. PINAR, *Relazione inedita di Seb. Liebl sulla fuga di Pio IX a Gaeta*, dans *Miscellanea Pio Paschini*, Rome, 1949, t. II, p. 421-451.

ministres de Bavière, de Portugal et de Belgique, ainsi que par le cardinal Antonelli. Ils craignaient qu'un séjour en France n'encourageât les vellétés libérales du pape et n'apparût comme une consécration du régime républicain. Ils lui firent remarquer le double intérêt qu'il avait à ne pas « indisposer les cours monarchiques » et à ne pas s'éloigner de ses États. Rosmini, qui avait rejoint le pape, objecta bien que rester à Gaète serait se compromettre avec un prince détesté par les patriotes italiens à cause de sa politique réactionnaire et de ses accointances avec l'Autriche, mais Antonelli finit par l'emporter, et le pape fut bientôt décidé à ne pas aller plus loin, tout en laissant entendre à l'ambassadeur de France qu'il ne renonçait pas complètement à son premier projet³.

A GAËTE Le duel d'influence entre Rosmini et Antonelli se poursuivit pendant les premières semaines du séjour à Gaète. Antonelli n'avait cependant pas fait partie jusqu'alors de la fraction réactionnaire ; il s'était montré favorable en général au mouvement de réformes inauguré par Pie IX et rien ne prouve qu'il n'était pas sincère ; il avait joué un rôle important dans l'élaboration du *Statuto* et appuyé la politique de Rossi. Mais, depuis l'assassinat de ce dernier, il avait changé de tactique et n'attendait plus le salut que d'un rétablissement de l'ancien régime avec l'aide de l'Autriche conservatrice². Aussi, tandis que Rosmini conseillait au pape de ne pas rompre les ponts avec le Parlement de Rome, Antonelli refusa-t-il brutalement de recevoir une délégation envoyée par celui-ci pour prier le pape de rentrer dans sa capitale, et, le 4 décembre, il invitait les puissances européennes à intervenir par les armes afin de rétablir le pouvoir temporel du souverain pontife. Puis il détourna le pape d'adresser à ses sujets la proclamation conciliante qu'avait rédigée Rosmini et le poussa au contraire à désavouer solennellement, le 17 décembre, le gouvernement provisoire, qui répondit en convoquant une Constituante : la rupture était consommée.

Par tempérament, Pie IX aurait pourtant incliné plutôt vers la conciliation, mais il subissait une pression constante de la part du roi de Naples et de tout son entourage, du très antilibéral ministre de Bavière, et de nombreux prélats pétris d'ancien régime, qui tous approuvaient hautement la manière de faire d'Antonelli. « Pour autant que j'aie pu jusqu'à présent en juger, notait avec regret, le 13 décembre, un observateur modéré, l'air que l'on respire autour du pape m'a semblé bien réactionnaire ; l'on ne voit de salut, de garantie, de durée que dans l'emploi de la force³. » C'est en vain que Rosmini, se rendant compte du danger qu'il y avait à identifier la cause pontificale à celle de l'Autriche et des puissances conservatrices, conseilla au pape de recourir à une médiation piémontaise plutôt qu'à des troupes étrangères ; Antonelli, qui désirait absolument l'intervention autrichienne, n'eut pas de peine à exploiter les

(1) Y. DE CHAMBRUN, *Un projet de séjour en France du pape Pie IX*, dans *Revue d'histoire diplomatique*, t. L, 1936, p. 322 et suiv. et 481 et suiv., et E. MICHEL, *Documenti relativi al mancato viaggio in Francia di Pio IX*, dans *Rass. St. R.*, t. XXIII, 1936, p. 945-956.

(2) E. SODERINI, art. *Antonelli*, dans *Enciclopedia Italiana*, t. III, p. 547-548.

(3) E. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma*, p. 130.

préventions de Pie IX contre le gouvernement de Turin¹. Aussi, sentant décliner son crédit, Rosmini se décida à quitter Gaëte et, bientôt, les machinations d'Antonelli l'obligèrent même à fuir le royaume de Naples, après avoir perdu le peu qui lui restait de la faveur pontificale².

A Rome, la Constituante élue le 21 janvier s'était empressée de confier le pouvoir exécutif à un triumvirat dirigé par Mazzini et, quinze jours plus tard, de proclamer la République dans les termes suivants :

Art. I. — Le pape est déchu de fait et de droit du gouvernement temporel de l'État romain.

Art. II. — Le pontife romain aura toutes les garanties d'indépendance nécessaires pour l'exercice de sa puissance spirituelle.

Art. III. — La forme du gouvernement de l'État romain sera la démocratie pure et prendra le nom glorieux de République romaine.

Cette évolution des choses était inévitable, car l'intransigeance de l'attitude pontificale avait achevé de discréditer les modérés, disposés à collaborer, et laissé le champ libre aux républicains avancés. Il faut noter toutefois que cette république, qui entendait rester catholique, ne prit à aucun moment un caractère extrémiste et que, les premiers moments d'excitation passés, prêtres et prélats n'eurent plus à craindre de se voir molestés.

L'EXPÉDITION DE ROME A peine la République romaine avait-elle été proclamée que, le 14 février, le pape protesta solennellement en présence du Sacré Collège et du corps diplomatique et, quatre jours plus tard, le cardinal Antonelli adressait un nouvel appel aux puissances, conviant l'Autriche, la France, l'Espagne et Naples à intervenir par les armes. Dans l'esprit de Pie IX, il s'agissait d'une sorte de croisade à but purement religieux ; Antonelli y voyait surtout la seule solution permettant à la fois la restauration du pape et l'abolition, qu'il jugeait indispensable, du *Statuto*.

Le gouvernement français, dans le but de gagner du temps, commença par proposer la réunion d'une conférence des quatre puissances à Gaëte³. La situation de la France était en effet délicate : les catholiques n'avaient porté Louis-Napoléon à la présidence qu'avec la promesse d'un appui au pape et ils avaient dans le gouvernement un organe influent en la personne de Falloux, mais par ailleurs l'opinion démocrate et républicaine était nettement hostile à une intervention militaire dirigée contre un gouvernement constitutionnel et national, qui se réclamait des principes de la Grande Révolution, et on ne voulait pas la heurter de front à la

(1) A cause de sa politique de laïcisation et à cause des rapports officieux qu'il entretenait avec le gouvernement révolutionnaire de Rome. (Cf. P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, t. I, *La Laicizzazione dello stato sardo*, Rome, 1944, p. 4*-24*.)

(2) Rosmini a raconté lui-même les faits dans un mémoire anonyme : *Della missione a Roma di Ant. Rosmini-Serbati negli anni 1848-1849*, Turin, 1881. Cette narration est confirmée et complétée par les documents provenant des archives napolitaines utilisés par A. CAPOCRASSI, *op. cit.*, en particulier p. 81-92 et 219-233. D'autres qu'Antonelli avaient du reste travaillé à le discréditer auprès du pape. (Cf. P. ROCREN, *Souvenirs d'un prélat romain...*, Paris, 1895, p. 38-40 et A. DYROFF, *Rosmini*, Munich, 1906, p. 83-84.)

(3) Il y eut 13 séances, du 30 mars au 22 septembre. La première idée était venue du roi de Naples qui, en janvier, avait suggéré de réunir les représentants de toutes les puissances, même non catholiques, afin d'examiner la question italienne dans son ensemble, mais le refus de la Russie avait fait échouer ce premier projet. (Cf. A. CAPOCRASSI, *op. cit.*, p. 22-23.)

veille des élections de mai, dont on attendait un revirement vers la droite. Ces préoccupations de politique intérieure expliquent les hésitations de la politique française dans la conduite de l'affaire italienne. Dans l'espoir que la seule présence des troupes françaises suffirait à décourager Mazzini et les extrémistes, on se décida bien, vers le milieu d'avril, à l'envoi d'un corps expéditionnaire, en présentant la mesure comme destinée à empêcher l'Autriche de prendre trop d'influence en Italie ; mais dès qu'il apparut que les adversaires du « gouvernement des prêtres » s'appuyaient sur une importante fraction de la population, plutôt que d'enjoindre au général Oudinot d'activer les opérations militaires, on préféra dépêcher aux Romains un diplomate, le jeune Ferdinand de Lesseps, chargé de négocier une transaction raisonnable¹. C'est seulement après que les élections eurent amené à l'Assemblée législative une majorité conservatrice que les troupes françaises reçurent l'ordre d'attaquer et de rétablir par la force le gouvernement du pape : le 3 juillet, elles s'emparaient de Rome, tandis que les trois autres puissances occupaient le reste de l'État pontifical.

Le gouvernement français espérait toutefois que la restauration du pape s'accomplirait dans une atmosphère libérale et, à Gaëte, ses diplomates avaient insisté depuis le début pour que les libertés constitutionnelles précédemment accordées ne fussent pas retirées. Mais, dès le 4 juin, le nonce à Paris avait fait savoir, en s'appuyant sur une déclaration de Falloux, que l'on n'insisterait pas outre mesure² et, un peu plus tard, Louis-Napoléon fut obligé, devant l'indignation des catholiques français, de désavouer sa lettre au colonel Ney, dans laquelle il disait entre autres : « La République française n'a pas envoyé une armée à Rome pour étouffer la liberté italienne... Je résume ainsi le rétablissement du pouvoir temporel du pape : amnistie générale, sécularisation de l'administration, code Napoléon et gouvernement libéral³. »

Antonelli, soutenu par l'Autriche et les autres puissances, estima dès lors qu'il pouvait se montrer irréductible et Pie IX oublia d'autant plus aisément ses promesses formelles de ne pas toucher au *Statuto* qu'il restait sous l'impression de l'échec de Rossi, celui précisément qui l'avait pendant deux ans poussé dans la voie des réformes libérales, et qu'il était par ailleurs frappé de constater que plusieurs de ses anciens conseillers, Corboli-Bussi par exemple, devenaient eux-mêmes très réservés⁴. La période libérale de son règne était définitivement close.

LA RÉACTION CONSERVATRICE L'évolution des idées se traduisit rapidement dans les faits. Déjà au consistoire du 20 avril 1849, le pape s'était exprimé en termes sévères sur les écrits

(1) Sur les circonstances de cette mission, voir G. EDGAR-BONNET, *Ferdinand de Lesseps. Le diplomate. Le créateur de Suez*, Paris, 1951, p. 80-114.

(2) P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele...*, t. I, p. 28*-29*.

(3) Texte complet de cette lettre du 13 août dans A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, t. I, p. 528.

(4) Sur les motifs qui influencèrent l'évolution de Pie IX, voir entre autres A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento*, p. 112 ; A. CAPOCRASSI, *op. cit.*, p. 69 et P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele...*, t. I, p. 26*-30*.

de Gioberti et, le 30 mai, la Congrégation de l'*Index*, réunie à sa demande, condamnait *Il Gesuita moderno* en même temps que les deux ouvrages où Rosmini avait exposé ses projets de réforme et qu'un opuscule de P. Ventura¹. « Vous voyez, gémissait ce dernier, nous étions en Italie trois prêtres renommés, ils nous ont condamnés tous les trois ! »

Mais ce n'était là qu'un prélude. Dans le courant du mois d'août, les premières mesures prises par les trois cardinaux chargés de restaurer l'autorité pontificale — le « triumvirat rouge » — indiquèrent clairement l'orientation de la nouvelle politique, et cette impression fut plus que confirmée par la publication d'une amnistie qui n'épargnait en somme que ceux qu'il était impossible de frapper à cause de leur grand nombre, et surtout par le *motu proprio* du 18 septembre, qui ne soufflait mot des libertés politiques et présentait un programme établi « sur des bases en retard de dix-huit années sur les nécessités du moment »², puisque ce n'était au fond « qu'une édition revue et corrigée du *Memorandum* de 1831 »³. Les seules réformes annoncées étaient d'ordre administratif et même des observateurs peu suspects de sympathies libérales, comme le consul de Wurtemberg, devaient reconnaître que « l'on en revenait ouvertement et sans réserve à l'ancien système de l'absolutisme pur et simple »⁴.

Ceux qui, sous la conduite d'Antonelli, présidaient à cette « réaction aveugle et passionnée »⁵, avaient préféré retarder le retour du pape. Dès le mois de février précédent, le comte de Liedekerke avait décelé les motifs de cette politique :

Sachant combien (le Saint-Père) est peu fait, par la bonté de son cœur, pour ordonner des mesures de rigueur, et combien ce même cœur est accessible à toutes les infortunes, quelle qu'en soit l'origine, on voudrait, une fois Rome occupée par les forces étrangères, l'en tenir longtemps éloigné pour n'être pas contrarié par sa présence dans le développement du plan réactionnaire que la camarilla s'est proposé de poursuivre et dont on ne lui a probablement laissé entrevoir que les dispositions les moins acerbes, afin qu'il ne se refusât pas à le sanctionner⁶.

Ce n'est qu'en avril 1850 que Pie IX rentra enfin dans sa capitale, où l'accueil fut plutôt morne, et lorsque le nouveau régime, qui « portait le cachet du caractère dominateur du cardinal Antonelli »⁷ en favorisant

(1) F. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 1132-1134, 1137-1138, 1141. Le cardinal Mai avait poussé à la condamnation de Gioberti après l'avoir déconseillé dix-huit mois plus tôt (U. PADOVANI, *V. Gioberti*, p. 394-395), mais il préféra donner sa démission comme préfet de l'*Index* plutôt que de signer celles de Rosmini et de Ventura. Il s'agissait d'un discours de ce dernier en l'honneur des morts de la révolution de Vienne, du projet de constitution romaine de Rosmini, et des *Cinque piaghe della Santa Chiesa* (les cinq plaies en question étaient l'abandon de la langue vulgaire dans la liturgie, l'éducation fermée du clergé, l'isolement des évêques, l'absence de participation des laïcs et du bas-clergé dans l'élection de ceux-ci, et l'administration défectueuse des biens d'Église).

(2) J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, Paris, 1931, p. 84.

(3) A. GHISALBERTI, *Una restaurazione « reazionaria e imperita »*, dans *Archivio della società romana di Storia patria*, t. LXXII, 1949, p. 145.

(4) Rapport d'A. de Liedekerke du 22 septembre 1849, cité *ibid.*, p. 150.

(5) Rapport du 20 septembre 1849, cité par R. MOSCATI, *La diplomazia europea e il problema italiano nel 1848*, Florence, 1946, p. 180-184.

(6) Rapport d'A. de Liedekerke du 2 janvier 1850, dans A. GHISALBERTI, *art. cit.*, p. 155.

(7) A. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma*, p. 158.

(8) G. MOLLAT, *La question romaine*, p. 276.

la concentration de l'autorité entre les mains du secrétaire d'État, eut été définitivement mis au point, nombreux furent les Romains qui, oubliant la profonde différence de tempérament entre les deux pontifes, s'écrièrent avec l'ancien chef libéral Mamiani : « Grégoire XVI est ressuscité ; il règne à nouveau au Quirinal ! »

LA FONDATION DE LA « CIVILTÀ CATTOLICA »

Si Pie IX avait, jusqu'en 1848, manifesté une certaine indulgence à l'égard des institutions libérales, il n'avait jamais éprouvé la moindre sympathie pour les principes libéraux, et la manière dont les événements avaient évolué ne pouvait que renforcer ses convictions. On en eut un indice parmi d'autres dans l'invitation qu'il adressa en 1850 au clergé romain de remplacer la « tenue d'abbé » — culottes serrées au genou, redingote et tricorne — par la soutane longue (*toga talaris*, ou *abito piano*), afin de mieux marquer la distance entre les hommes d'Église et « les hommes du siècle, infestés de principes révolutionnaires »¹.

D'une portée autrement considérable fut la part qu'il prit, avant même son retour à Rome, dans la fondation de la revue des jésuites italiens, *La Civiltà cattolica*, dont le rôle devait être si important pendant tout son pontificat. Depuis 1847, l'idée d'un organe périodique dirigé par la Compagnie était dans l'air, mais le P. Roothaan inclinait plutôt pour une revue savante rédigée en latin. Au lendemain des orages de 1848, un jeune père napolitain, Carlo Curci, estima qu'il serait plus utile de lancer une revue bimensuelle de culture générale, s'adressant avant tout aux laïcs et destinée à servir d'antidote à la propagation des idées révolutionnaires en rappelant et en appliquant à tous les domaines les principes chrétiens. Le P. Général, qui craignait d'attirer sur la Compagnie les foudres des pouvoirs publics, surtout si la revue abordait les questions politiques, commença par faire des difficultés, mais, impatient d'agir, Curci sollicita une audience de Pie IX et lui exposa son plan. Il mit tant d'éloquence à le faire valoir que le pape, qui venait par un *motu proprio* d'inviter les évêques du monde entier à défendre la vérité par la presse, approuva aussitôt le projet et offrit même de prendre à sa charge les frais du premier numéro. Comme le P. Roothaan renouvelait ses objections et faisait entre autres observer que les Constitutions de saint Ignace interdisaient aux jésuites de traiter d'affaires politiques, Pie IX répondit que les inconvénients n'étaient pas à comparer avec les avantages d'une revue si utile à l'Église et qu'il avait le droit de dispenser d'un point de la règle. Le général s'inclina et adressa alors une circulaire aux provinciaux d'Italie, pour les encourager à soutenir la nouvelle œuvre.

(1) Lettre à E. Rendu, 23 octobre 1849, dans J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, p. 50. Il faut cependant, pour juger avec impartialité, reconnaître avec G. MOLLAT, *op. cit.*, p. 277, que « l'éducation politique du peuple était toute à faire et que le parti libéral, privé de chefs capables, avait montré son impuissance à triompher de la démagogie révolutionnaire. On comprend que dans ces conditions, au lendemain de troubles violents, Pie IX ait craint les pires aventures ». C. Balbo, qui s'était vainement efforcé, de mai à juillet 1849, d'amener le pape à aligner sa politique sur celle du Piémont, s'abstint cependant de le juger sévèrement, contrairement à ce qu'on dit souvent. (Cf. P. PIRRI, *op. cit.*, p. 32* et 22.)

(2) Cf. S. NEGRO, *Seconda Roma*, Milan, 1943, p. 150. La mesure, d'abord peu suivie, se généralisa lorsque, en 1851, le pape fut revenu à la charge.

Au début d'avril 1850 paraissait à Naples le premier numéro, tiré à 4.200 exemplaires. Six mois plus tard, le siège de la revue fut transféré à Rome à cause de la censure tracassière du gouvernement napolitain et bientôt la revue compta 12.000 abonnés, dont beaucoup en dehors de l'Italie ; car on savait que la revue était suivie de près par le pape, et le talent journalistique du P. Curci, qui écrivait avec beaucoup de verve en une langue ample et sonore, ajoutait encore au succès du nouvel organe officieux du Saint-Siège ¹.

§ 2. — L'Église de France pendant la Seconde République ².

L'ÉGLISE DE FRANCE A
LA VEILLE DE LA RÉVOLUTION

On était loin en 1848 de « l'alliance du trône et de l'autel » qui avait été si dommageable à l'Église au moment de la révolution de 1830. Le gouvernement Guizot, inquiet devant l'agitation démocratique et désireux de pouvoir compter sur la grande force d'ordre qu'est l'Église, avait bien tenté un rapprochement au cours des dernières années de la Monarchie de Juillet, mais les rapports entre les deux pouvoirs demeuraient froids pour divers motifs. D'abord, les sympathies légitimistes, qui restaient vives dans le vieux clergé et chez de nombreux curés de campagne, influencés par la noblesse retirée dans ses terres. Ensuite, l'attitude de l'archevêque de Paris, Mgr Affre, qui réagissait contre la « mentalité concordataire », assez répandue en France depuis Napoléon, tendant à faire des évêques des « préfets violets ». « Homme de son temps », selon l'expression d'une revue allemande au lendemain de sa mort, Affre avait pris conscience de l'évolution en cours depuis le début du siècle et du danger de lier la cause de l'Église à celle d'une dynastie ou d'un régime politique, et surtout il se refusait à toute entente qui se ferait aux dépens de la liberté de l'Église. Aussi ne manquait-il pas une occasion de revendiquer, au grand déplaisir du roi, l'indépendance du pouvoir spirituel et de protester contre la prétention de l'État à maintenir l'Église en tutelle ; il avait même fait parvenir à Pie IX,

(1) Sur les débuts de *La Civiltà cattolica*, voir *Il nostro centenario*, dans *Civ. catt.*, 1949, vol. II, p. 5-40, et P. PIRRI, *Il P. Roothaan*, p. 463 et suiv.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Notes et lettres de Montalembert* [en 1848-1849], édit. A. TRANNOY, dans *Revue historique*, t. CXCII, 1941, p. 253-289 ; *Correspondance de Montalembert et de l'abbé Texier*, Paris, 1899 ; A. DE FALLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, 2 vol., Paris, 1888, et *Le parti catholique*, Paris, 1856 ; A. DE MELUN, *Mémoires*, t. II, Paris, 1891 ; T. W. ALLIES, *Journal in France in 1845 and 1848*, Londres, 1849. En outre les collections de *L'Univers* et de *L'Ère nouvelle*, ainsi que H. WALLON, *Revue critique des journaux publiés à Paris depuis la Révolution de février jusqu'à la fin de décembre*, Paris, 1849.

II. TRAVAUX. — Outre les ouvrages généraux et les biographies de Montalembert, Veillot, Dupanloup, Lacordaire, Maret, Melun, Sibour, Combalot, voir J. LEFLON, *L'Église de France et la révolution de 1848*, Paris, 1948 ; F. MOURNET, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850*, Paris, 1917 ; J.-B. DUROSSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, Paris, 1951, II^e partie ; A. TRANNOY, *Responsabilités de Montalembert en 1848*, dans *R. H. E. F.*, t. XXXV, 1949, p. 177-206. A consulter aussi la précieuse collection de la revue *La Révolution de 1848*, ainsi que G. LEDOS, *Morceaux choisis et bibliographie de Lacordaire*, Paris, 1923 et E. GALOPIN, *Essai de bibliographie chronologique sur Ozanam*, Paris, 1933.

Pour la situation en province : H. CABANE, *Histoire du clergé de France pendant la Révolution de 1848*, Paris, 1908 ; P. GENEVRAY, *Le clergé et les catholiques de Toulouse et de la Haute-Garonne sous la République de 1848*, dans *La révolution de 1848 à Toulouse*, sous la dir. de J. GODECHOT, Toulouse, 1948 ; A. DROULERS, *Le cardinal d'Astros et la République de 1848*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1950, p. 88-112 ; A. CHARLES, *La révolution de 1848 et la seconde République à Bordeaux*, Bordeaux, 1946.

au lendemain de son avènement, un long mémoire élaboré de concert avec ses suffragants et contresigné par un certain nombre d'autres évêques, dans lequel il dénonçait les multiples tracasseries administratives dont l'Église avait à pâtir non seulement dans le domaine scolaire, mais lors des nominations de vicaires généraux, de curés, d'aumôniers de collège, et même à l'occasion de certains actes purement spirituels de son ministère ¹. Il faut enfin tenir compte de l'allure combative des laïcs groupés autour de Montalembert et de *L'Univers*, qui, encouragés par Pie IX ², s'en prenaient avec une âpreté croissante au monopole universitaire devant l'obstination des partis au pouvoir, représentant la haute bourgeoisie voltairienne, à refuser la liberté de l'enseignement secondaire aux catholiques ³.

Cet engagement au service de l'Église de laïcs qui sont inévitablement amenés à prendre des initiatives et à influencer le cours des relations entre l'Église et l'État est évidemment un signe de vitalité, mais c'est aussi une nouveauté qui inquiète plus d'un évêque. Beaucoup en effet estiment que les intérêts de l'Église dans la vie publique devraient continuer à être défendus exclusivement par des tractations directes entre la hiérarchie et les membres du gouvernement. En présence des tentatives pour régler ces questions en faisant appel à l'opinion publique soit par la voie parlementaire soit par la presse, certains objectent, comme l'archevêque de Rouen, que « les laïcs n'ont pas mission pour s'occuper des affaires de l'Église » et commencent même à dénoncer ce qu'ils nomment le « laïcisme » comme la nouvelle hérésie, sans se rendre compte que l'éloquence d'un Montalembert ou la verve d'un Veillot font plus pour l'Église que bien des mandements épiscopaux. Il faut d'ailleurs reconnaître que leurs craintes trouvent une apparence de raison dans l'esprit un peu trop indépendant de l'un ou l'autre des nouveaux catholiques d'action, et aussi dans les exagérations de quelques esprits avancés, groupés autour d'un certain Bordas-Dumoulin, partisan d'une réforme qui rendrait aux laïcs des pouvoirs d'enseignement et de gouvernement ⁴.

LA RÉVOLUTION DE FÉVRIER
ET L'ÉGLISE

Malgré le manque de cordialité entre l'Église et le gouvernement de Louis-Philippe, les catholiques furent atterrés à la nouvelle du renversement de la monarchie. Par delà le souvenir encore proche des manifestations anticléricales qui avaient accompagné la révolution de 1830, la proclamation de la république évoquait les pires excès qui avaient marqué, dans l'ordre social et religieux, la Première République. « Nous ne pouvons plus nous représenter tout ce que ce mot de République disait alors à l'imagination, devait expliquer plus tard

(1) Sur ce mémoire, voir L. ALAZARD, *D.-A. Affre, archevêque de Paris*, Paris, 1905, p. 571 et suiv.

(2) Cf. *supra*, chap. I, p. 19.

(3) Sur ces controverses pendant les deux dernières années de la Monarchie de Juillet, voir, outre les biographies de Montalembert, de Veillot et de Dupanloup, L. FOLLIOLEY, *Montalembert et Mgr Parisis d'après des documents inédits* (1843-1848), Paris, 1902, chap. VI à X.

(4) Voir sur ce mouvement, dont l'influence demeure très restreinte, L. SÉCRÉ, *Les derniers jansénistes*, Paris, t. III, p. 4 et suiv.

Albert de Broglie. Les souvenirs de Quatre-vingt-treize étaient les seuls vivants¹. »

Pourtant, contrairement à ce qu'on appréhendait, les journées de février ne présentèrent aucun caractère hostile à la religion, au contraire. A Paris, tandis que le gouvernement provisoire faisait appel aux prières de l'Église, les émeutiers saluaient les prêtres avec sympathie, les faisaient venir pour administrer les mourants sur les barricades, et improvisaient même une procession pour accompagner le crucifix et les vases sacrés évacués de la chapelle des Tuileries, en criant : « Vive le Christ ! Vive la liberté ! Vive Pie IX ! » Et si, en province, il y eut, par ci par là, quelques incidents, dans la plupart des villages les curés furent associés aux fêtes et invités à bénir les arbres de la liberté².

Cette attitude respectueuse des révolutionnaires à l'égard de l'Église ne s'explique pas uniquement par la froideur des rapports qui avait subsisté jusqu'à la fin entre elle et le gouvernement qui venait de s'écrouler, mais aussi par le fait que, à la différence des anciens jacobins ou des bourgeois libéraux de 1830, les « quarante-huitards », héritiers directs du Romantisme, sont pénétrés de sentimentalité chrétienne, admirent l'idéal de fraternité et d'égalité des premiers chrétiens, et saluent en Jésus-Christ « le premier des socialistes ». *L'Avenir*, avec sa devise : « Dieu et liberté ! », leur a révélé un catholicisme pour qui les « droits de l'homme » ne s'opposent pas nécessairement aux droits de Dieu, et l'euphorie des deux premières années du pontificat de Pie IX semble confirmer tous les espoirs. On n'a guère d'écho encore des premières désillusions italiennes et l'on va répétant le mot du P. Ventura, annonçant que le pape s'apprête à « baptiser la démocratie, cette héroïne sauvage », et celui d'Ozanam, qui, dans *Le Correspondant*, après avoir évoqué l'attitude de la papauté du VIII^e siècle dégageant son destin du « trône vermoulu des Césars de Byzance » pour se tourner vers les jeunes nations germaniques, vient d'engager les catholiques français, placés devant un dilemme analogue, à agir de même : « Passons aux barbares et suivons Pie IX ! »

Les milieux prolétariens eux-mêmes, déjà profondément déchristianisés, ne sont pas encore coupés de l'Église. Il est caractéristique de constater que le seul des journaux ouvriers qui réussisse à vivre de 1840 à 1848, *L'Atelier*, soit de tendance nettement catholique³, et si, dans la région lyonnaise, on sent une sourde hostilité contre le clergé⁴, il n'en va pas de même ailleurs, à Lille, à Marseille, et spécialement à Paris ; là, les ouvriers, tout en restant méflants à l'égard de l'Église officielle, ont été favorablement impressionnés par le fait que le clergé, moins

(1) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, Paris, 1938, p. 185.

(2) Voici la formule de bénédiction prescrite par l'évêque de Quimper à cette occasion : « *Sub illius tegmine germinat libertas, vigeant aequalia civium jura, regnet charitas fraternitatis, ut sit memoriale vitalis illius ligni in quo pendens Filius tuus veram nobis sanguine suo comparavit libertatem et fraternitatem.* » (Cité dans H. GUILLEMIN, *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle*, p. 131.)

(3) Sur *L'Atelier* et son animateur Buechez, voir A. CUVILLIER, *Un journal d'ouvriers : L'Atelier*, Paris, 1914, et *Buechez et les origines du socialisme chrétien*, Paris, 1948.

(4) Ch. DUTACQ, *Histoire politique de Lyon pendant la Révolution de 1848*, p. 100 et suiv.

préoccupé de politique que sous la Restauration, s'est rapproché du peuple, et surtout par les initiatives charitables qui se sont développées autour d'Armand de Melun, assisté de Mme Swetchine et de la sœur Rosalie, d'une part, autour de Frédéric Ozanam et de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, de l'autre : ces initiatives contrastent en effet avec l'indifférence du gouvernement et la dureté de la grande bourgeoisie libérale envers le sort misérable des travailleurs¹.

LE RALLIEMENT À LA RÉPUBLIQUE

Traitée avec respect par la Révolution, l'Église, qui garde rancune à la Monarchie de Juillet, accueille la jeune République avec sympathie, après le premier moment d'inquiétude. Tandis que les quelques catholiques démocrates et républicains de la veille expriment ouvertement leur joie et que le plus marquant d'entre eux, le P. Lacordaire, qui prêche à Notre-Dame le 27 février, proclame ses espérances dans une magnifique envolée oratoire, la grande masse se rassure. Falloux rappelle aux légitimistes de l'Ouest que « la religion fleurit dans les républiques américaines » et conseille en conséquence au clergé « d'éclairer les habitants de nos campagnes en rassurant leur piété au lieu de l'alarmer »². Montalembert lui-même, soucieux avant tout des intérêts de l'Église, fait taire ses rancunes personnelles : il détermine au ralliement le Comité catholique puis le nonce et il y exhorte publiquement les catholiques, bien que, très méfiant à l'égard de la démocratie, il soit atterré par la disparition de la monarchie constitutionnelle de type aristocratique qui restera toujours son idéal, et stigmatise dans ses lettres privées « les indignes flagorneries de l'éloquent et démagogique P. Lacordaire »³. Quant à Veuillot, excessif comme toujours, il s'empresse de piétiner le régime tombé :

Qui songe aujourd'hui en France à défendre la monarchie ? Qui peut y songer ? La France croyait encore être monarchique, elle était déjà républicaine⁴.

Quelques jours plus tard, il résume l'opinion de beaucoup en ces premiers moments d'euphorie quand il écrit :

Nous avons longuement appris à préférer les travaux, les périls mêmes de la liberté aux embûches de la protection. (...) Dieu dans le ciel, la liberté sur la terre, voilà toute notre charte en deux mots⁵.

La hiérarchie réagit de la même façon. Dès le 24 février, l'archevêque de Paris assure le gouvernement provisoire de son « loyal concours », rappelle qu'en Amérique les gouvernements démocratiques n'ont jamais rencontré la moindre opposition de la part du clergé, rédige une lettre pastorale prescrivant de modifier la prière *Domine, salvum fac Francorum regem* en *Salvam fac Francorum gentem* et, les jours suivants, il multiplie

(1) Voir, sur l'état d'esprit des ouvriers, les observations de J.-B. DUROSELLE dans : *1848, Révolution créatrice*, Paris, 1948, p. 207.

(2) A. DE FALLLOUX, *Mémoires d'un royaliste*, t. I, p. 287.

(3) Lettre du 13 mars 1848, dans *Revue historique*, t. CXCII, 1941, p. 260.

(4) *L'Univers*, 26 février 1848.

(5) *Ibid.*, 14 mars 1848.

les marques de bienveillance à l'égard du nouveau régime. En province, si Mgr Sibour¹, ardent républicain, est le seul à oser faire ouvertement l'éloge de la démocratie, tous les évêques sont cependant unanimes à prôner le ralliement², certains, comme Mgr de Bonnechose, par résignation à l'inévitable, beaucoup avec l'espoir de voir s'ouvrir une ère de liberté civile et religieuse qui ne pourra qu'être favorable à l'Église.

Les élections à la Constituante, qui, pour la première fois en France, ont lieu au suffrage universel, confirment du reste ces espoirs : l'Église, naguère dépourvue d'action sur le pays légal quand il ne comptait que 240.000 électeurs, bourgeois irréguliers pour la plupart, dispose dorénavant d'une influence politique énorme grâce aux masses paysannes, dont la majorité est encore prête à suivre ses consignes : en maints endroits, les électeurs sont même conduits au scrutin par leur curé, tambour en tête.

Quoi qu'aient prétendu, à la suite de Karl Marx, quelques historiens récents, il n'y a aucune raison sérieuse de suspecter la sincérité du ralliement de l'ensemble des catholiques au début de la seconde République. Ils se sont laissés emporter par cet « esprit de 1848 » qui s'était lentement élaboré au cours des années précédentes dans une atmosphère baignée d'idéalisme sentimental et de préoccupations religieuses, et qui se traduit par une aspiration à voir toutes les classes fraternellement unies travailler en commun au bonheur de tous³.

LES CATHOLIQUES ET
LE PROBLÈME SOCIAL

La révolution de 1848 posait toutefois à la conscience des catholiques français un problème plus complexe que la simple acceptation de la République : « Derrière la révolution politique, il y a une révolution sociale, expliquait Ozanam à un correspondant de province. Derrière la question de la République, qui intéresse les lettrés, il y a les questions qui intéressent le peuple, pour lesquelles il s'est armé, les questions de l'organisation du travail, du repos, du salaire. Il ne faut pas croire que l'on puisse échapper à ces problèmes⁴. »

Or, il est indéniable que le ralliement aux idées de réforme sociale fut loin d'être aussi net que le ralliement au nouveau régime politique. Si Veuillot, qui avait diagnostiqué dès le 24 février au soir le caractère « socialiste » de la révolution, s'intéresse à plusieurs reprises au problème dans *L'Univers*, la masse des catholiques y reste indifférente. Il y a du reste beaucoup plus d'ignorance que de mauvaise volonté dans cette attitude. Dans une France encore essentiellement rurale et où l'industrie naissante est encore surtout artisanale, les centres prolétariens sont très limités, et comme la haute bourgeoisie industrielle et financière vit depuis plus d'une génération en dehors de l'Église, il n'est pas étonnant

(1) Alors évêque de Digne. Il sera nommé à Paris le 10 juillet 1848.

(2) Il existe une collection abondante sinon complète des mandements épiscopaux provoqués par l'avènement de la République aux *Arch. Nat.*, F¹⁹, 5488 et 5489. On en trouve de nombreux extraits caractéristiques dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. 1, p. 190-205.

(3) Cf. J.-B. DUROSSELLE, *L'esprit de 1848*, dans *1848, Révolution créatrice*, p. 187-189, 202-207, 211-215.

(4) Lettre du 6 mars 1848 dans Ozanam. *Livre du Centenaire*, Paris, 1913, p. 350.

que le tragique de la misère ouvrière reste incompris des catholiques, qu'on trouve surtout dans les milieux paysans, dans la petite bourgeoisie provinciale, parmi les propriétaires terriens et, dans une proportion minime, dans les professions libérales. Le clergé lui-même partage cette ignorance et pour les mêmes raisons : le bas-clergé se recrute presque exclusivement à la campagne et, même lorsqu'il exerce son ministère dans un centre industriel, il juge facilement en rural l'ouvrier turbulent, buveur et peu économe ; quant au haut-clergé, il conserve en bien des cas les réactions de la classe à laquelle il se rattache par son origine ou sa formation : « petits bourgeois parvenus à de hautes dignités, grisés par elles, n'ayant pas par ailleurs ce goût des choses surnaturelles qui les eût poussés au renoncement et rendus attentifs aux besoins de leur peuple, braves gens au demeurant, avec d'excellentes dispositions, mais si bourgeois »¹.

Il y a toutefois des catholiques, des prêtres, des évêques aussi, — Mgr Affre en est — qui ont pris conscience du problème au cours de cet âge d'or du capitalisme libéral que constituent les dix-huit années de la Monarchie de Juillet. Les uns se groupent autour de la Société d'Économie charitable, qui se recrute essentiellement dans les milieux légitimistes ; les mesures proposées à l'Assemblée législative par son principal animateur, le vicomte de Melun, paraissent aujourd'hui bien fragmentaires et surtout « profondément imprégnées de paternalisme »², mais on ne peut nier le désintéressement de ses membres, qui accueillent les tendances sociales de la jeune République avec un préjugé favorable. De ces hommes d'œuvre conservateurs mais sincèrement préoccupés du sort malheureux du prolétariat et soucieux d'y remédier, se distinguent un certain nombre de prêtres et de catholiques de tendance nettement démocrate, convaincus de la nécessité de réformes sociales profondes, qui n'atténueront pas seulement la dureté du régime du travail, mais modifieront radicalement les rapports entre le capital et le travail. On trouve parmi eux d'anciens saint-simoniens et d'anciens fouriéristes, d'anciens lecteurs de *L'Avenir*, qui ont été frappés par les vues sociales hardies de Lamennais, des membres de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, qui se sont rendu compte que la charité ne constituait pas l'unique solution, des membres de cette association originale, la Société de Saint-François-Xavier patronnée par Mgr Affre et dirigée par l'abbé Ledreuille, « le prêtre des ouvriers », qui, en 1846, groupait déjà près de 15.000 travailleurs parisiens. Ces milieux sont très actifs au lendemain de la révolution : les uns collaborent au journal ouvrier, *L'Atelier* ; d'autres, comme le journaliste nantais Chevé, s'inspirent nettement des idées de Proudhon et collaborent même parfois au journal de celui-ci ; l'abbé Chantôme fonde la *Revue des réformes et du progrès*, Victor Calland la *Revue du Socialisme chrétien*. On pouvait se demander si ce catholicisme social et démocratique n'allait pas se rapprocher si étroitement du socialisme qu'une synthèse finirait par s'opérer entre les deux courants.

(1) Y. R., dans *R. H. E.*, t. XLII, 1947, p. 264.

(2) J.-B. DUROSSELLE, *Les catholiques et le problème ouvrier en 1848*, dans *Actes du Congrès historique du Centenaire de la révolution de 1848*, p. 270.

LE GROUPE DE « L'ÈRE NOUVELLE » Un jeune professeur à la Sorbonne, l'abbé Maret, sympathisait avec ces tendances et souhaitait voir l'ensemble des catholiques s'y rallier. Il regrettait le caractère limité des objectifs poursuivis jusqu'alors par le parti catholique qui, trop exclusivement préoccupé de la liberté d'enseignement et de la question des congrégations religieuses, « s'était montré peu jaloux du sort des classes déshéritées et avait méconnu, du moins en pratique, la tendance inévitable de la société moderne »¹. Au début d'avril, avec la collaboration d'Ozanam, qui partageait entièrement ses sympathies républicaines et ses préoccupations sociales, il fonda un nouveau quotidien dont Lacordaire, le plus grand nom de l'Église de France avec Montalembert, accepta de prendre la direction et dont le titre était à lui seul un programme. *L'Ère nouvelle* n'entendait pas seulement défendre la part de vérité des principes de 1789 et les avantages du régime républicain, mais également diverses réformes sociales jugées révolutionnaires à l'époque : la participation des ouvriers aux bénéfices et à la conduite de l'entreprise, l'organisation de l'arbitrage, l'assistance aux chômeurs.

Ce programme, approuvé par l'archevêque de Paris, rencontra des adhésions enthousiastes, surtout dans le jeune clergé ; dès le premier trimestre, le journal avait 6.000 abonnés et, en juin, il tirait à 20.000 exemplaires, ce qui montre qu'il y avait plus qu'une poignée de partisans derrière les animateurs de cette première ébauche de démocratie chrétienne. Malheureusement, cette équipe, aux idées souvent justes et aux intentions généreuses, manquait de cohésion : Lacordaire, démocrate par sentiment plutôt que par raison, était au fond un modéré qui allait vite s'effrayer des allures anarchiques que prenait la République et chercher à donner au journal une allure antisocialiste ; Maret, au contraire, emporté par un enthousiasme quelque peu candide, considérait la République comme le régime idéal et en célébrait le caractère évangélique, ce qui discréditait ses principes auprès des gens pondérés ; plus rassis, Ozanam voyait dans la République sociale le seul régime en rapport avec l'évolution de l'histoire et les aspirations du temps, mais son optimisme était à longue échéance et il s'attendait dans l'immédiat à des abus, inévitables de la part d'un peuple encore inhabile à gérer lui-même ses intérêts². C'est précisément ce que ne devait pas comprendre la masse des catholiques : épouvantés par ces abus, ils allaient se laisser entraîner par la réaction et se détourner de ceux qui s'efforçaient de promouvoir une république chrétienne dont les réformes sociales seraient basées sur les principes de l'Évangile.

LE REVIREMENT VERS LA DROITE L'intérêt suscité par *L'Ère nouvelle* et par tel ou tel journal catholique de province défendant des idées analogues³ ne peut faire oublier que la plupart des catholiques, comme la grande majorité de la nation, du

(1) Note du 24 février 1848, dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. I, p. 225.

(2) Ces divergences de vues sont finement analysées par J. LEFLOU, *L'Église de France et la révolution de 1848*, p. 71-77.

(3) Tel *Le Réveil du Midi* à Toulouse, organe de ceux que les républicains anticléricaux de l'en-

reste, s'ils s'étaient résignés sans peine à la disparition momentanée de la monarchie, craignaient par dessus tout de voir la république bourgeoise se transformer en une république démocratique et sociale. Sans partager les vues simplistes et partiales exposées récemment par Henri Guillemin¹, il faut toutefois reconnaître que, très soucieux du maintien de l'ordre et du caractère intangible du « dogme sacré de la propriété », ne songeant pas à faire la distinction entre les exigences extrémistes des partisans du communisme et les réformes sociales pénibles mais raisonnables, ils n'étaient que trop portés à considérer les réformes de structures prônées par les démocrates comme une inadmissible prétention à s'emparer par la violence du bien d'autrui. Leur méfiance, accrue par les mesures financières que le gouvernement dut prendre pour faire face aux premières mesures sociales et à la crise économique aggravée par l'agitation politique, se renforça évidemment après l'envahissement de la Chambre, le 15 mai, par la foule ameutée, et tourna à la panique après les émeutes de juin². Du coup, la masse du pays, conservatrice mais non réactionnaire et qui avait été un moment sensible aux appels à la fraternité des classes, perdit de vue la solution de la question sociale sous la terreur de l'épouvantail rouge, les insurgés lui apparaissant comme des « destructeurs, non seulement des commodités bourgeoises, mais de l'ordre, mais de la civilisation, satisfaisants pour 90 pour cent des Français »³.

Or, au même moment, la mort de Mgr Affre, tué par un énergumène au moment où il essaie d'intervenir en médiateur auprès des insurgés⁴, prive de son principal appui *L'Ère nouvelle*, où Maret et Ozanam essaieront vainement d'expliquer que la violence même du soulèvement populaire montre la profondeur de la misère ouvrière et l'urgence de mesures tendant à y remédier. Le courageux journal, qui s'était heurté dès le premier moment à la sourde opposition de ceux qu'inquiétait son « enthousiasme démocratique », doit faire face à présent à une hostilité déclarée : mal vu par la majorité des évêques et ouvertement désavoué par quelques-uns qui en interdisent la lecture à leurs prêtres, il est attaqué vivement dans *L'Univers*, *L'Ami de la Religion* et *Le Correspondant*. Vuillot inaugure ses violents articles contre les socialistes, qui contribueront à faire son succès auprès du bas-clergé, conservateur dans l'ensemble. Montalembert,

droit nommaient « les néocatholiques révolutionnaires ». (Cf. P. DROULERS, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. LI, 1950, p. 96, 99 et 103, n. 75). Voir un aperçu d'ensemble sur la presse démocrate chrétienne de province dans J.-B. DUROSSELLE, *Les débuts du catholicisme social*, p. 335-358.

(1) Spécialement dans son *Histoire des catholiques français au XIX^e siècle*.

(2) On sait que l'occasion de ces émeutes fut la liquidation brusquée des Ateliers nationaux. On a voulu imputer à Falloux, l'un des chefs catholiques les plus influents, la responsabilité de la brutalité avec laquelle cette mesure fut appliquée. (H. GUILLEMIN, *M. de Falloux et les journées de juin*, dans *La Vie intellectuelle*, janvier 1948, p. 46-58.) Toute la clarté n'est pas encore faite sur ces événements (cf. Ch. SCHMIDT, *Des Ateliers nationaux aux barricades de juin*, Paris, 1948), mais l'accusation semble bien exagérée. (Cf. J. LECLER, dans *Études*, t. CCLVI, 1948, p. 154-155, n. 3.)

(3) A. TRANNON, *La « République sociale » de 1848 en France*, dans *Espit et Vie* (Maredsous), t. I, 1948, p. 505.

(4) Ici aussi les passions ont troublé le jugement historique. Un examen objectif des meilleurs témoignages conduit à conclure que l'archevêque fut très vraisemblablement victime d'une balle tirée par un énergumène du côté des insurgés, mais que ceux-ci réprochèrent ce crime avec indignation et manifestèrent clairement leur sympathie pour la victime. (Cf. R. LIMOZIN-LAMOTHE, *Un archevêque aux barricades : Mgr Affre*, Paris, 1948, spécialement p. 19-35.)

qui d'ailleurs, on l'oublie trop aujourd'hui, continue à s'intéresser au soulagement de la misère ouvrière, mais qui, chevalier du moyen âge égaré dans le monde moderne, ne comprend rien au problème social posé par cette misère, prend maintenant la tête du mouvement de réaction contre les partis démocratiques dont les tendances politiques lui semblent mettre en danger la vraie notion de la liberté. La crainte d'un retour aux plus mauvais jours de la Révolution, le spectre de la Terreur et des massacres de septembre, lui donnent l'impression qu'il défend l'Église, en agissant ainsi. Il dénoncera bientôt le « catholicisme démocratique et social » comme « le plus grand de tous les dangers »¹ et, en attendant, il mène contre *L'Ère nouvelle*, accusée de vouloir pactiser candidement avec les pires ennemis de l'Église², une campagne acharnée, parfois peu honnête : Lacordaire, qui désavoue pourtant en secret l'allure de plus en plus avancée imprimée au journal par Maret, devait reprocher à Montalembert et à ses amis d'avoir eu recours « à une tactique plus odieuse encore que celle qui fut employée contre *L'Avenir* »³. Mais, répétons-le, il serait injuste d'oublier les motifs religieux qui inspirent cette politique conservatrice pour n'y voir qu'une défense de privilèges sociaux : « Les sentiments violemment antisocialistes d'un Veillot ou d'un Montalembert sont très différents de ceux d'un Cousin ou d'un Thiers. Sincèrement, ils estiment la religion menacée avec l'ordre social, cet ordre social dont ils pensent par ailleurs que la destruction signifierait anarchie. Il n'y a pas l'ombre d'égoïsme de classe chez un Veillot, et, s'il n'est pas contestable que Montalembert soit influencé par des préjugés, ce serait mal le connaître que de mettre en cause sa bonne foi : dans ses pires emportements réactionnaires, il croit toujours combattre pour le Christ⁴. »

Le malheur est qu'en croyant défendre les valeurs religieuses, Montalembert et Veillot en réalité les compromettent. Lacordaire, pourtant bien revenu de ses premières illusions depuis les journées de mai et de juin, s'en rend compte : « *L'Ami de la Religion et L'Univers*, écrit-il, seront cause qu'à la prochaine émeute on tombera sur les églises et les prêtres. » Et lorsque Montalembert fait à la tribune sa célèbre déclaration : « Je ne connais qu'une recette pour faire croire à la propriété ceux qui ne sont pas propriétaires : c'est de leur faire croire en Dieu... qui a dicté le décalogue et punit éternellement les voleurs », il s'attire à bon droit cette réplique de la gauche : « C'est ravalier la religion⁵ ! »

Cette attitude réactionnaire, qui ne voit dans les revendications populaires qu'un « désir immodéré de la jouissance » ou un « esprit de révolte contre l'autorité », n'est d'ailleurs pas seulement le fait de quelques riches propriétaires. La petite bourgeoisie et la paysannerie dans son

(1) Montalembert au P. d'Alzon, 23 mars 1849, dans *Actes du Congrès historique du Centenaire de la révolution de 1848*, p. 275.

(2) *L'Ère nouvelle*, écrit-il entre autres à dom Guéranger, ne fait que délayer « le mot indigne et si peu catholique d'Ozanam : *Passons aux barbares* », alors que « l'Église a toujours résisté aux barbares au lieu de les courtiser ». (Lettre du 5 juillet 1848, dans dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. I, p. 419.)

(3) Lettre du 1^{er} mai 1849, dans *Lettres inédites*, Paris, 1874, p. 187.

(4) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 365.

(5) *Moniteur* du 21 septembre 1848.

ensemble, et même un certain nombre d'ouvriers, impressionnés par les diatribes des agitateurs contre « la famille et la propriété », pensent de la même manière et sont prêts à répéter avec Veillot : « La misère est la loi d'une partie de la société ; c'est la loi de Dieu à laquelle il faut se soumettre. » L'épiscopat ne réagit malheureusement pas assez contre cette mentalité et, négligeant les causes matérielles de la révolte populaire, se contente trop souvent de préconiser le retour à la religion. Ainsi Mgr d'Astros :

Nous adjurons ici tous les hommes impartiaux de nous dire si cette seconde expérience, car nous en fîmes une première en 93, ne les convainc pas de cette vérité que la religion est la base indispensable de la société. Il n'est pas question ici de son origine céleste...¹.

A des désordres dont « le vice » leur paraît la principale cause, ils ne voient de remède que dans un retour du peuple à la foi, qui lui fera accepter les nécessaires disciplines sociales. Ces évêques, assurément, ne songent nullement à encourager l'égoïsme bourgeois et beaucoup attirent l'attention des riches sur leurs devoirs de charité, précisant même que lorsque la misère est trop grande, il y a un devoir strict de donner plus que son superflu, de donner « à proportion de la misère du pauvre »². Mais ils se montrent plus que méfiants à l'égard de toute tentative de réforme institutionnelle : hostilité à l'égard des « nouveautés » chez les uns, incapables d'imaginer que la société puisse légitimement évoluer au cours de l'histoire ; « pessimisme temporel » hérité de Bossuet chez les autres, persuadés que l'injustice introduite dans la vie sociale par le péché originel y régnera toujours. La plupart sont en outre péniblement impressionnés par l'irrégion agressive ou la religiosité frelatée ou la morale antifamiliale de certains doctrinaires socialistes. Mgr Sibour, appelé à succéder à Mgr Affre grâce à l'intervention de l'abbé Maret, qui a fait valoir auprès du gouvernement ses tendances démocratiques, commence bien son épiscopat à Paris par des visites dans les quartiers populaires et les fabriques, sous la direction de sœur Rosalie, et fait preuve de compréhension³. Mais l'un des prélats les plus influents, Mgr Gousset, archevêque de Reims, exprime une opinion qui se généralise chaque jour quand il affirme : « La démocratie est l'hérésie de notre temps. Elle sera aussi dangereuse et aussi difficile à extirper que le jansénisme⁴. » Et l'abbé Combalot, le célèbre prédicateur et missionnaire diocésain, n'hésite pas à traiter les ouvriers révoltés de « hordes anthropophages » et leurs chefs d'« apôtres du terrorisme, de la spoliation et du brigandage »⁵.

Affolés par la « peur rouge », certains catholiques vont jusqu'à accuser les hommes d'œuvres d'exciter l'ambition du peuple en lui suggérant, par leurs mesures charitables, l'idée de droits imaginaires⁶ et, pour

(1) Mandement du 9 juillet 1848, cité par P. DROULERS dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. LI, 1950, p. 104.

(2) Mandement de Mgr d'Astros, du 2 janvier 1850, cité *ibid.*, p. 107.

(3) Voir J. DANIELO, *Visites pastorales de Mgr Sibour*, Paris, 1854.

(4) Cité d'après le journal de Montalembert, par A. TRANNON, dans *Revue historique*, t. CXCII, 1941, p. 276.

(5) A. RICARD, *L'abbé Combalot*, p. 392 et 395.

(6) J. SCHALL, *Adolphe Baudon*, Paris, 1897, p. 132.

Histoire de l'Église. T. XXI.

le même motif, l'Assemblée législative repousse le plan d'assistance publique, pourtant bien timide, élaboré par Armand de Melun. Seuls quelques hommes perspicaces, résistant à l'entraînement général et convaincus que « si les remèdes (proposés par les démagogues) sont faux, les souffrances ne le sont pas »¹, pensent avec le P. Gratry que « l'ignorance du devoir social est la source du sang dont Paris fume encore »². Comme Lacordaire découragé et Ozanam vaincu par la maladie s'effacent, c'est autour d'un homme nouveau qu'ils se regroupent, Frédéric Arnaud de l'Ariège, à qui Maret a fait appel pour accentuer l'orientation sociale de *L'Ère nouvelle* et qui fondera bientôt, avec les encouragements de Mgr Sibour, le *Cercle de la Démocratie catholique*, centre de ralliement des chrétiens sociaux de Paris et de province qui, comme le dit le prospectus initial, aspirent à ce que la religion d'amour « ne soit plus considérée par le peuple comme la complice de l'intérêt égoïste »³.

LE GRAND PARTI DE L'ORDRE En présence de la collusion croissante de l'Église avec la réaction sociale, et bientôt politique, il importe de ne pas oublier que les responsabilités sont partagées et que, pour une bonne part, ce sont les réactionnaires qui cherchent à s'annexer l'Église. Tocqueville devait noter que « la crainte du socialisme a produit momentanément sur les classes moyennes un effet analogue à celui que la Révolution avait produit jadis sur les hautes »⁴ : parmi ceux qui louent à présent « le sens austère et consolateur du christianisme » et montrent en lui la dernière sauvegarde de l'ordre bourgeois, beaucoup sont d'anciens anticléricaux qui n'ont guère de titres à parler au nom de l'Église. On connaît la boutade d'Ozanam observant que depuis que les possédants se sentent menacés, « il n'y a voltairien affligé de quelque mille livres de rente qui ne veuille envoyer tout le monde à la messe à condition de n'y pas mettre les pieds ». Le cas le plus typique de ce « cléricisme sans Dieu »⁵ est celui de Thiers ; cet adversaire acharné de l'enseignement libre déclare à présent :

Je demande formellement autre chose que ces détestables petits instituteurs laïques ; je veux des frères, bien qu'autrefois j'aie pu être en défiance contre eux ; je veux encore là rendre toute puissante l'influence du clergé ; je demande que l'action du curé soit forte, beaucoup plus forte qu'elle ne l'est, parce que je compte beaucoup sur lui pour propager cette bonne philosophie qui apprend à l'homme qu'il est ici-bas pour souffrir⁶.

L'Église n'est pas responsable de ces déclarations cyniques, mais elle n'est toutefois pas sans reproches. D'abord, une partie importante du clergé et de la hiérarchie a le tort d'encourager sans faire les réserves nécessaires cette « régénération religieuse » de caractère si intéressé. Mgr Pie, par exemple, après avoir noté avec joie qu'« on a vu, dans quelques

(1) *L'Ère nouvelle* du 25 juin 1848.

(2) A. GRATRY, *Demandes et réponses sur les devoirs sociaux*, Paris, 1848.

(3) Sur cette activité sociale d'Arnaud de l'Ariège, voir J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, p. 374-383.

(4) Lettre de septembre 1851 citée par G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral*, p. 100.

(5) L'expression est de H. GUILLEMIN, *Histoire des catholiques français*, p. 181.

(6) *La Commission extraparlamentaire de 1849*, Paris, 1937, p. 31.

paroisses, le maire, le percepteur, le notaire, le médecin, les divers propriétaires s'avancer vers la table eucharistique à la tête de leurs concitoyens », rappelle aux hésitants que s'ils veulent que l'Église défende efficacement la propriété, il faut qu'ils donnent aux prolétaires l'exemple de la pratique religieuse¹.

Ensuite, les chefs du parti catholique, estimant sans hésiter que, selon le mot du *Correspondant*, « aujourd'hui, la cause de la religion et celle de la propriété sont connexes », acceptent sans difficulté de répondre aux avances de la bourgeoisie orléaniste, convaincus qu'il faut « se la concilier à tout prix » parce que, comme l'écrivait Montalembert à son ami l'abbé Texier, « si elle a besoin de nous, nous ne pouvons pas non plus sauver le pays sans elle »². Leur calcul est habile sur le plan parlementaire, mais, absorbés par l'aspect politique des problèmes, ils ne soupçonnent guère le danger de « cette sorte de pacte entre la religion et les intérêts capitalistes »³. Sans doute, lorsqu'ils s'unissent au groupe des Thiers et des Molé, connu sous le nom de *Comité de la rue de Poitiers*, pour constituer avec eux le « Grand Parti de l'Ordre », Montalembert et Falloux ont le souci de promouvoir les intérêts de l'Église et pas seulement de défendre les intérêts conservateurs, et ils obtiendront effectivement pour elle de substantiels avantages ; mais en même temps, ils la rendent inévitablement solidaire des mesures de plus en plus antidémocratiques par lesquelles l'Assemblée, au cours des années 1849 et 1850, s'efforce de réduire l'influence des éléments de gauche⁴ et bientôt les catholiques français n'apparaîtront plus seulement comme antisocialistes, mais aussi comme antirépublicains.

Leur attitude à l'égard de Louis-Napoléon Bonaparte ne peut que confirmer cette impression. Une fois de plus, d'ailleurs, cette attitude est complexe. Certes, beaucoup de catholiques, suivant le courant général de désillusion, ont contribué à porter Bonaparte à la présidence, le 10 décembre 1848, parce qu'ils ne voulaient pas de Cavaignac, trop républicain à leurs yeux ; et Montalembert, qui se déclare « ravi » de cette « défaite du rationalisme démocratique par un nom », ne se fait aucune illusion sur le caractère dictatorial et antirépublicain de cette élection⁵. Mais on ne peut oublier que jusqu'au dernier moment, le même Montalembert a négocié avec les deux candidats en offrant l'appui des catholiques à celui qui promettrait la liberté d'enseignement et s'engagerait à restaurer l'autorité temporelle du pape⁶, car la révolution romaine et l'exil de Pie IX, tout en renforçant la conviction de ceux qui ne croient plus à la possibilité d'un compromis entre l'Église et la démocratie, avaient

(1) Lettre pastorale pour le Carême 1851.

(2) Lettre de juillet 1849 dans *La Correspondance de Montalembert et de l'abbé Texier*, p. 305.

(3) A. TRANNOY, *Responsabilités de Montalembert en 1848*, dans *R. H. E. F.*, t. XXXV, 1949, p. 186.

(4) Lois des 19 juin, 27 juillet et 9 août 1849, 31 mai, 6 juin et 16 juillet 1850.

(5) *Journal*, 11 décembre 1848 et lettre du 18 décembre 1848, cités par A. TRANNOY, dans *Revue historique*, t. CXCII, 1941, p. 277-278.

(6) Sur les négociations menées par Montalembert avec les deux candidats au nom des catholiques, voir les passages de son *Journal* reproduits par A. TRANNOY, *art. cit.*, p. 273 et suiv. Les lettres-manifestes au *Constitutionnel* et au nonce sont reproduites dans H. THURRIAT, *Napoléon III avant l'Empire*, t. I, p. 459.

fait passer la Question romaine au premier plan des préoccupations des catholiques français ¹. Des raisons religieuses ont donc incontestablement joué un rôle dans l'élection de Louis-Napoléon et pas seulement les préférences pour un régime politique autoritaire. Il reste indéniable, cependant, que, au fur et à mesure que les mois passent, et que le prince-président évolue dans un sens dictatorial, on sent croître la sympathie des prêtres et des évêques pour un type de gouvernement qui avait une longue tradition derrière lui, et l'attitude de Mgr Sibour, archevêque de Paris, qui voudrait au contraire voir les catholiques rester davantage à l'écart de la politique, est désapprouvée publiquement par une grande partie du clergé ².

LES CATHOLIQUES ET LE
DEUX DÉCEMBRE

L'attitude des catholiques à l'égard du coup d'État est dès lors facile à prévoir. A quelques exceptions près — Lacordaire, qui refusera en signe de protestation de prêcher encore à Paris, Ozanam, et le petit groupe des démocrates chrétiens, mais aussi Dupanloup — ils se rallient après un moment d'hésitation à l'avis de Veuillot : « Il n'y a de choix possible qu'entre Bonaparte empereur et la République socialiste. » Montalembert, qui deviendra bientôt l'un des grands adversaires de Napoléon III et dénoncera avec sa passion coutumière « la grande palinodie des catholiques français », commence par conseiller de voter *Oui* au plébiscite « pour défendre nos églises, nos foyers, nos femmes contre ceux dont les convoitises ne respectent rien » ³. Tandis qu'à Rome, Pie IX se réjouit de cette nouvelle victoire de la « cause de l'ordre » et du « principe d'autorité » ⁴ et estime que « le ciel vient de payer à la France la dette de l'Église » ⁵, la plupart des évêques, parmi lesquels se distinguent Mgr de Salinis, candidat républicain quatre ans auparavant, et Mgr Parisis, le panégyriste des libertés publiques sous la Monarchie de Juillet, « célèbrent en 1852 l'alliance de l'Église et de l'Empire comme ils ont célébré en 1848 l'alliance de l'Église et de la République » ⁶. Le bas-clergé, qui appréhendait une reprise de l'agitation socialiste en province, suit le rythme sans se faire prier.

Pour juger la situation sans passion, il faut d'ailleurs ajouter que presque toute la bourgeoisie française abandonne sans regret la cause

(1) Deux tendances s'opposaient à l'Assemblée : les républicains voulaient se borner à assurer la liberté personnelle du pape et à protéger Rome contre une intervention autrichienne, tandis que les monarchistes désiraient rétablir le pouvoir temporel du pape. Cavaignac partageait la première opinion ; en se déclarant, sur l'invitation expresse de Montalembert, « décidé à garantir efficacement la liberté et l'autorité du gouvernement pontifical », Louis-Napoléon laissait entendre qu'il appuierait la seconde.

(2) Voir, à titre d'exemple, la violente polémique déclenchée par Combalot dans A. RICARD, *L'abbé Combalot*, p. 402-438.

(3) *L'Univers*, 14 décembre 1851. Sur les conseils du nonce et d'évêques influents et malgré les adjurations de Dupanloup, il accepte même, espérant servir les intérêts catholiques, d'entrer dans la commission consultative, mais il démissionnera dès le mois de janvier.

(4) Voir les dépêches de l'ambassadeur de France éditées dans J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853*, Paris, 1930, p. 17-29. Même son de cloche dans une lettre de dom Guéranger à Mgr Pie du 3 janvier 1852, dans dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 51-52.

(5) Cité par E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 37, n. 2.

(6) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 374.

parlementaire discréditée et que le peuple lui-même reste indifférent ¹. Mais les *Te Deum* qui associent devant l'opinion le clergé au coup d'État rendent furieux les chefs socialistes et républicains. Ceux-ci, qui avaient déjà protesté avec fureur contre « la croisade contre la République romaine », vont désormais dénoncer sans se lasser « l'alliance du sabre et du goupillon » : les sympathies religieuses, assez générales chez eux en 1848, vont désormais faire place à un violent anticléricalisme, qu'ils réussiront peu à peu à inculquer à leurs troupes.

LES BÉNÉFICES DE L'ÉGLISE Toutefois, pour le moment, ce danger est encore lointain et la Seconde République se solde apparemment, pour l'Église de France, par un bilan nettement favorable. Outre de nombreux retours à la pratique religieuse dans la bourgeoisie, les avantages d'ordre institutionnel sont sensibles. Sans doute, l'Église n'a pas obtenu la modification des articles organiques malgré les efforts de Mgr Parisis, qui présidait le Comité des Cultes ², mais la Constitution a réglé au mieux de ses intérêts plusieurs points importants : l'article 7 proclame la liberté complète en matière de religion, tout en reconnaissant en même temps le droit des ministres des cultes à être rétribués par l'État ; l'article 8 reconnaît sans restrictions la liberté d'association (intéressante pour les religieux) et la liberté de réunion ; l'article 9 enfin affirme en principe que « l'enseignement est libre ». Favorisées par une législation moins tatillonne, les congrégations religieuses font de rapides progrès : on compte 207 nouvelles autorisations en trois ans contre 384 pour les dix-huit années de la Monarchie de Juillet, et le nombre total des religieux passe en conséquence de 28.000 en 1848 à 37.357 en 1851. Pendant ce temps, la fortune de l'Église continue à se reconstituer : les dons et legs se montent à 14.666.911 fr. contre 36 millions et demi pour les dix-huit années précédentes, et les nouvelles acquisitions à 11.119.752 fr. contre 25 millions environ ³.

Les rapports avec les pouvoirs publics sont aisés et souvent cordiaux. Invité à « donner une consécration religieuse aux institutions nouvelles », l'archevêque de Paris a célébré la messe au milieu de la place de la Concorde, le 12 novembre 1848, lors de la proclamation de la Constitution. La plupart des hommes politiques sont, sinon catholiques, du moins sympathiques au christianisme et « jamais on n'a tant parlé de Dieu et de l'Évangile à propos des affaires de l'État » ⁴. Falloux, conseillé par Dupanloup, a fait d'excellentes nominations épiscopales et les évêques, surveillés de près par le nonce, s'habituent peu à peu à régler les affaires ecclésiastiques avec Rome sans intervention du gouvernement, car

(1) J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX^e siècle : Baroche*, Paris, 1938, p. 502 ; A. DUVEAU, *La vie ouvrière en France sous le Second Empire*, Paris, 1946, p. 71.

(2) Sur les travaux du Comité des Cultes, voir l'ouvrage de son secrétaire P. PRADIE, *La question religieuse en 1682, 1790, 1802 et 1848 et historique complet des travaux du Comité des Cultes de l'Assemblée constituante de 1848*, Paris, 1849. Sur les efforts de Mgr Parisis en vue de mettre sur pied un nouveau régime contractuel entre l'Église et l'État, cf. *Arch. Nat.*, Nouv. versement de la Chambre des députés, C 270.

(3) Ch. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877*, p. 73-74.

(4) P. BASTID, *Doctrines et institutions de la Seconde République*, t. I, p. 102.

celui-ci leur laisse beaucoup plus de liberté que sous la monarchie dans l'administration de leurs diocèses. Après un moment d'hésitation, il se laisse même forcer la main par Mgr Sibour et autorise la tenue de conciles provinciaux. Il n'y en avait plus eu depuis 1727, mais l'idée était dans l'air depuis la fin du règne de Louis-Philippe. Après le refus opposé par Rome à un concile national, l'archevêque de Paris invita ses suffragants à se réunir en concile du 17 au 28 septembre 1849 et, arguant de la liberté de réunion, il refusa, malgré les instances du gouvernement, de demander une autorisation qu'on lui promettait d'ailleurs. Le gouvernement, pour sauver la face, autorisa alors spontanément les conciles provinciaux pour un an et, de septembre 1849 à octobre 1850, douze conciles se réunirent, dans le but entre autres d'obvier à la grande diversité de liturgie et de discipline qui régnait encore en France à cette époque¹.

C'est toutefois dans le domaine de l'enseignement que l'Église retira le principal avantage de sa situation sous la Seconde République.

*LA LOI FALLOUX*² Depuis des années, les catholiques réclamaient la liberté d'enseignement. La loi Guizot leur avait donné satisfaction pour le degré primaire, mais, jusqu'à la chute de la Monarchie de Juillet, le monopole universitaire avait subsisté pour le secondaire. Maintenant que la Constitution de 1849 avait reconnu la liberté, il s'agissait de l'organiser. Montalembert, qui avait été depuis quinze ans à la pointe du combat, se rendit compte qu'il était préférable pour la cause qu'il entendait servir de s'effacer devant un homme moins compromis et, avec l'aide de Dupanloup, il réussit à pousser au ministère de l'Instruction Publique, en décembre 1848, le comte de Falloux³, un catholique très dévoué à la cause de l'Église et de l'enseignement chrétien, négociateur habile à qui ses ennemis reprochaient « une fourberie peu commune et très efficace » et dont les amis admettaient qu'il préférerait, parmi les vertus chrétiennes, la prudence du serpent à la simplicité de la colombe.

Une double tâche attendait le nouveau ministre : remanier le projet sur l'enseignement primaire officiel déposé récemment par Carnot, qui était loin de plaire aux catholiques ; et mettre en application pour le secondaire l'article de la constitution accordant la liberté « sous la garantie des lois et la surveillance de l'État ». Plutôt que de se borner, pour ce dernier point, à autoriser par décrets ministériels l'ouverture de collèges libres, il préféra organiser par une loi générale à la fois l'exercice de l'enseignement public et les conditions de l'enseignement privé, estimant que cette solution, qui promettait d'être plus durable, avait en outre l'avantage de favoriser d'utiles contacts entre les deux enseignements.

(1) Les décrets en sont publiés dans *Coll. lac.*, t. IV ; voir aussi G. DARBOY, *Les conciles récemment tenus en France*, dans *Le Correspondant*, 25 novembre 1850.

(2) Voir H. MICHEL, *La loi Falloux*, Paris, 1906 et J. LECLER, *La loi Falloux*, dans *Études*, t. CCLXVI, 1950, p. 3-25. On peut désormais suivre la préparation de la loi grâce à *La Commission extraparlamentaire de 1849. Texte intégral inédit des procès-verbaux*, publié par G. CHENESSEAU, Paris, 1937 (qui rend inutile H. DE LACOMBE, *Les débats de la Commission de 1849*, Paris, 1879).

(3) On peut suivre les tractations difficiles qui ont abouti à ce résultat très favorable aux catholiques dans les *Mémoires d'un royaliste* de Falloux et dans le *Journal* de Montalembert, à compléter par F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. I, p. 469-476.

Falloux confia la préparation de la loi à deux commissions, formées en majeure partie d'extraparlamentaires¹, dont les membres avaient été fort habilement choisis : on n'y trouvait aucun partisan du maintien du monopole universitaire, mais on remarquait aussi l'absence de Veillot, jugé trop compromettant², et celle de Mgr Parisi, l'un des plus brillants champions de la liberté d'enseignement cependant, que Falloux avait écarté pour que Dupanloup soit seul à parler au nom de l'Église et puisse déployer à l'aise ses talents de conciliateur. Car il faudrait négocier, Falloux s'en rendait compte, étant donné les méfiances de nombreux membres de l'Assemblée qui « auraient volontiers accordé la liberté à tout le monde excepté au clergé »³ : il serait impossible de trouver une majorité si l'on ne parvenait pas à rallier Thiers en se montrant modéré. D'ailleurs, contrairement aux intransigeants comme Veillot et une bonne partie du clergé, le ministre ne regrettait guère de devoir transiger avec les droits de l'État et de l'Université : il jugeait l'Église incapable de remplacer entièrement l'Université en matière d'enseignement et il appréhendait, comme il devait le reconnaître plus tard, « que l'éducation donnée par les ecclésiastiques ne réponde pas aux exigences de l'esprit moderne ».

Le travail de la commission extraparlamentaire (les deux commissions ayant très vite fusionné) se poursuivit pendant quatre mois. On eut la surprise de voir Thiers, qui restait sous l'impression des journées de juin et redoutait la diffusion des idées révolutionnaires par les instituteurs, se déclarer « prêt à donner au clergé tout l'enseignement primaire »⁴, mais les catholiques refusèrent eux-mêmes ce cadeau : « Ce que je demande pour le clergé, c'est la liberté de l'influence, mais non la domination, exclusive de la liberté », répliqua Montalembert⁵, et plusieurs personnalités ecclésiastiques, qui vinrent témoigner devant la commission, estimèrent que les reproches adressés aux instituteurs étaient exagérés.

Par contre, en ce qui concerne le secondaire, Thiers, qui trouvait que « l'État a un peu le droit de frapper la jeunesse à son effigie »⁶, posait une série de conditions qui limitaient sérieusement la liberté et qui, entre autres, revenaient pratiquement à empêcher les jésuites d'ouvrir des collèges. C'est alors que Dupanloup eut à intervenir : il finit par l'emporter après une discussion serrée et il réussit de même à obtenir de Cousin plus de concessions de la part de l'Université que celui-ci, sincèrement désireux d'une entente pourtant, n'était disposé à en faire au début.

Dès ce moment, l'essentiel était fait. La refonte du projet par une commission parlementaire où les catholiques n'avaient la majorité que de

(1) Neuf appartenaient à la Constituante, entre autres Thiers et Montalembert, 4 venaient de l'Université, notamment Cousin ; 2 de l'enseignement privé ; Dupanloup et un pasteur siégeaient à titre d'ecclésiastiques ; 5 membres enfin étaient des personnalités s'intéressant aux questions d'éducation.

(2) Montalembert aurait préféré qu'on fit appel à Veillot afin de ne pas le pousser dans l'opposition, mais, explique Falloux, « après mûre réflexion, j'aimai mieux l'exposer à la tentation de critiquer les choses faites sans lui que l'armer du droit d'empêcher de les faire ». (*Mémoires d'un royaliste*, t. I, p. 423.)

(3) A. DE MELUN, *Mémoires*, t. II, p. 68.

(4) *La Commission extraparlamentaire*, p. 30.

(5) *Ibid.*, p. 33.

(6) *Ibid.*, p. 193.

justesse, sa discussion à la Chambre, où les attaques des universitaires et de la gauche manquèrent d'adresse et de brillant, sa modification momentanée par le Conseil d'État, où prédominaient les partisans d'une centralisation étatique de l'enseignement, ne modifièrent guère l'économie générale de la loi, qui fut votée le 15 mars 1850 par 399 voix contre 237¹.

Cette loi aboutissait à une réforme d'ensemble de l'instruction publique et privée à partir d'un double principe : liberté de l'enseignement privé d'une part, moyennant quelques conditions assez bénignes ; influence de l'Église sur l'enseignement public d'autre part. Ce fut surtout ce second aspect qui frappa les contemporains et provoqua de violentes réactions : l'instituteur nommé par le conseil municipal et non plus par les autorités universitaires, soumis de surplus à la surveillance du curé, semblait « mis en tutelle »² ; et la refonte des Conseils académiques aboutissait à une nette diminution de l'influence de l'Université en faisant perdre beaucoup de son prestige au recteur départemental, écrasé entre le préfet et l'évêque. Si l'Église obtenait d'une Chambre qui n'était pourtant guère cléricale de pareils avantages, c'était pour une bonne part grâce à l'atmosphère de « défense sociale » qui se développait de plus en plus et que surent habilement exploiter Thiers et Montalembert :

Qui donc défend l'ordre et la propriété dans nos campagnes, s'écriait ce dernier. Est-ce l'instituteur ? Non, c'est le curé (...). Aujourd'hui le curé, le clergé en général, et celui des campagnes en particulier, représentent à la fois l'ordre moral, l'ordre politique et l'ordre matériel (...). Il y a en France deux armées en présence. Elles sont chacune de 30 à 40.000 hommes ; c'est l'armée des instituteurs et l'armée des curés (...). Celle-ci fonctionne admirablement dans sa mission sociale³.

On conviendra avec le P. Lecler « qu'en 1850, le chef du parti catholique semble oublier son bel idéalisme, celui de 1830, et rabaisse dangereusement le débat »⁴, et que cette loi de 1850 avait indéniablement un relent de réaction et de cléricisme. Mais ceci ne peut faire oublier l'essentiel, à savoir qu'elle accordait enfin une liberté scolaire conforme à la fois à l'idéal libéral et aux intérêts de l'Église, et qu'elle marquait entre les aspirations des catholiques et les prétentions de l'Université un sérieux effort de conciliation, particulièrement souhaitable en présence de la profonde division morale de la France après quarante ans de monopole universitaire.

LA DISCORDE DANS LE CAMP CATHOLIQUE

Les catholiques remportaient une grande victoire et pourtant beaucoup d'entre eux furent mécontents. Tous ceux qui avaient souhaité « la liberté de l'enseignement comme en Belgique », c'est-à-dire sans la moindre surveillance de l'État, étaient déçus par cette loi de transaction qui mêlait partiellement l'Université, bastion de l'antichristia-

(1) A ce moment Falloux n'était plus ministre ; il avait été remplacé à la fin de l'année précédente, lors du changement de cabinet, par M. de Parieu, qui sut conduire habilement la défense de la loi dans l'esprit de son prédécesseur.

(2) Ch. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877*, p. 82.

(3) Cité par H. MICHEL, *La loi Falloux*, p. 373.

(4) J. LECLER, dans *Études*, t. CCLXVI, 1950, p. 21.

nisme d'après eux, à la vie des futures maisons libres. Et surtout, une partie importante du clergé ne pouvait se résoudre à admettre que l'Église qui, un demi-siècle plus tôt, possédait encore le monopole de l'enseignement, fût seulement autorisée à partager ce monopole avec l'Université : affirmant les droits de l'Église enseignante, ils en déduisaient les applications « avec toute la rigueur de l'esprit géométrique »¹, sans tenir aucun compte des possibilités. Plus réalistes, les défenseurs de l'œuvre de Falloux et de Dupanloup — car la loi était autant l'œuvre de celui-ci que de celui-là — répondaient qu'il fallait proportionner les demandes aux chances que l'on avait de les faire écouter et se montrer conciliant sur l'application des principes ; et estimant qu'il était impossible d'obtenir plus, ils se réjouissaient avec Lacordaire de cet « édit de Nantes du XIX^e siècle ».

Ces oppositions de points de vue étaient encore aggravées par l'incompatibilité de caractère qui éclatait chaque jour davantage entre le champion le plus éloquent de l'intransigeance : Louis Veuillot, plébien au tempérament de polémiste, et les protagonistes de la loi : Falloux, machiavélique et distingué, Dupanloup, le tacticien de la conciliation, Montalembert, l'aristocrate modéré refusant de se lancer dans une opposition qui eût pu affaiblir le parti de l'ordre. *L'Univers*, qui avait tout fait pour empêcher la loi de passer, la maudit une fois votée et les discussions devinrent bientôt si violentes que le pape, alerté par Montalembert et Dupanloup, dut intervenir pour engager l'épiscopat à accepter la loi, bien qu'elle ne fût pas en pleine conformité avec les principes.

La scission du « bloc catholique », dont les signes avant-coureurs étaient apparus vers la fin de la Monarchie de Juillet, était dorénavant consommée et le moindre incident allait concourir à l'aggraver, par exemple la discussion sur l'emploi des classiques païens, soulevée par l'abbé Gaume², qui était peu de chose à l'origine mais devint rapidement, par suite de l'intervention de *L'Univers*, une querelle entre le journalisme laïque et les évêques, et contribua à envenimer encore l'opposition qui se réveillait entre gallicans et ultramontains³.

§ 3. — La Révolution de 1848 et l'Église dans les pays germaniques⁴.

LES QUESTIONS RELIGIEUSES AU PARLEMENT DE FRANCFORT

Les questions religieuses n'avaient joué aucun rôle dans les révolutions qui se succédèrent en Allemagne au cours du mois de mars 1848 ni dans les campagnes électorales qui suivirent.

(1) E. AMANN, art. *Veuillot*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2803.

(2) Dans son livre : *Le ver rongeur des sociétés modernes* (1851), une thèse véhémente contre l'emploi des auteurs païens dans les collèges catholiques ; voir A. RICARD, *Étude sur Mgr Gaume, ses œuvres, son influence, ses polémiques*, Paris, 1872.

(3) Cf. *infra*, chap. IX, p. 270-276.

(4) BIBLIOGRAPHIE. — On trouvera une étude critique des sources et une bibliographie complète dans V. VALENTIN, *Geschichte der Deutschen Revolution (1848-1849)*, Berlin, 1930-1931, 2 vol. A noter spécialement H. BRUCKER-J.-B. KISSLING, *Geschichte der katholischen Kirche in Deutschland im XIX. Jhd.*, t. III, Mayence, 1905, chap. I à IV ; G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. II, Paris, 1905, chap. V ; R. LEMP, *Die Frage der Trennung von Kirche und Staat im Frankfurter Parlament*, Tübingue, 1913 ; F. SCHNABEL, *Der Zusammenschluss des politischen Katholizismus in*

Très vite cependant il apparut que les transformations politiques obligeaient à reconsidérer le problème des rapports de l'Église et de l'État.

Au « Parlement » qui réunit à Francfort, à partir de mai, les délégués des États allemands chargés d'élaborer une constitution nationale, deux conceptions extrêmes étaient en présence : les radicaux demandaient, conformément aux idées du jour, la séparation de l'Église et de l'État ; les partisans du régime antérieur souhaitaient au contraire voir l'Église demeurer sous la surveillance étroite de l'État. Aucun des deux systèmes ne pouvait satisfaire les catholiques, qui s'insurgeaient depuis longtemps contre la tutelle d'une bureaucratie tatillonne d'inspiration josphiste, mais qui craignaient d'autre part que la séparation n'aboutît à priver l'Église de toute influence dans la vie publique et à accélérer le processus de laïcisation de la société.

Cette dernière considération influençait spécialement le clergé bavarois, qui faisait observer que la renaissance catholique des dernières années s'était développée à la faveur du Concordat et de la protection royale¹. A quoi d'autres répondaient que les autres souverains d'Allemagne n'étaient pas catholiques et que d'ailleurs le brusque revirement du roi de Bavière, l'année précédente, à la suite de l'affaire Lola Montès, montrait le danger de s'en remettre au bon vouloir d'un prince ; ne valait-il pas mieux, dès lors, profiter de l'évolution politique qui s'amorçait et revendiquer pour l'Église, non certes la séparation pure et simple, mais du moins la liberté par rapport à l'État, à condition d'apprendre à se servir efficacement de celle-ci pour faire pénétrer les principes catholiques dans l'ensemble de la vie ? Telle était la thèse que défendaient les agents les plus actifs du mouvement catholique : le publiciste badois Buss ; le chanoine Lennig, de Mayence, et son groupe où les anciens mennaisiens n'étaient pas rares ; Staudenmaier, le plus estimé des disciples de Moehler, qui, dans une brochure : *La situation actuelle de l'Église*, fort appréciée par l'archevêque de Cologne, expliquait que la vraie liberté n'est pas irréligieuse. L'un des plus décidés parmi les partisans de l'indépendance de l'Église était même un bavarois, le chanoine Doellinger, membre très en vue du cercle de Goerres, où ces idées étaient depuis longtemps classiques, et qui, à Francfort, au cours d'une discussion remarquée, défendit son point de vue en invoquant l'exemple des États-Unis et surtout de la Belgique².

C'est à la thèse de la liberté de l'Église que se rallièrent la plupart des délégués catholiques au Parlement national³. Ils n'obtinrent pas

Deutschland im Jahre 1848, Heidelberg, 1910 ; en outre, les ouvrages de K. BACHEM et de J.-B. KISSLING, ainsi que les biographies de Geissel et de Doellinger, signalées dans la bibliographie générale, p. 9.

Pour l'Autriche : *Aktenstücke die bischöfliche Versammlung zu Wien betreffend*, Vienne, 1850, et I. KANKOFFER, *Handbuch der Patente, Gesetze und Verordnungen welche für Kultus und Unterricht vom 2. Dez. 1848 bis Ende Dez. 1854 erschienen sind*, Vienne, 1855, ainsi que H. FRIEDRICH, *Österreich von 1848-1860*, t. I : *Die Jahre der Revolution und der Reform, 1848-1851*, Vienne, 1908.

(1) Certains prêtres, à Cologne et en Bavière, craignaient en outre que les évêques, affranchis de la tutelle gouvernementale, n'abusassent de leur autorité à l'égard du bas-clergé (J. FRIEDRICH, *Ign. von Doellinger*, t. II, p. 386-387).

(2) Voir son discours dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. II, p. 396-407.

(3) Bien que le Parlement représentât non seulement l'Allemagne mais aussi l'Autriche, les députés catholiques n'atteignaient pas 20 % par suite de la place restreinte que les intérêts reli-

la pleine indépendance qu'ils demandaient, ni la liberté de collation des charges ecclésiastiques, ni la suppression du *placet*, mais du moins, après huit séances de discussions très animées¹, ils purent obtenir, le 11 septembre, une déclaration qui, malgré certaines réserves, semblait bien mettre un terme au système josphiste :

Toute société religieuse ordonne et gouverne ses affaires avec autonomie, mais reste, comme toute autre société dans l'État, soumise aux lois de l'État.

Ce n'était encore là qu'un demi-succès, d'autant plus que, quinze jours plus tard, l'Assemblée, où les adversaires de l'Église étaient nombreux², retirait au clergé, par 316 voix contre 76, le droit de surveiller l'école³.

L'ORGANISATION DES CATHOLIQUES ET LE CONGRÈS DE MAYENCE

Les dirigeants catholiques, qui attendaient des délibérations de Francfort la liberté pour l'Église, savaient que celle-ci n'était qu'un moyen qui vaudrait suivant le parti qu'on en saurait tirer. Il fallait au plus vite former une opinion catholique sur laquelle on pût compter. Le chanoine Lennig⁴, que ces problèmes préoccupaient depuis longtemps, s'empressa, pour éclairer cette opinion, de fonder un quotidien, le *Mainzer Journal*⁵, imité peu après par les catholiques de Cologne, et de réunir quelques laïcs, afin de discuter en commun sur la situation nouvelle que les événements allaient faire à l'Église. Ils furent bientôt quatre cents, et pour caractériser la tendance de l'association, on la mit sous le patronage de celui que l'Europe applaudissait encore comme « le pape libéral ». L'idée du *Piusverein für religiöse Freiheit* convenait au tempérament allemand et aux aspirations du moment et trouvait par ailleurs, en certains endroits, le terrain préparé par des initiatives antérieures⁶. Aussi des groupements analogues apparurent-ils vite à travers toute l'Allemagne et, dès le mois d'août, on décida d'unifier ces initiatives spontanées.

Du 3 au 5 octobre, les délégués de toute l'Allemagne se rencontrèrent à Mayence⁷. La présence de 23 députés du Parlement de Francfort contri-

gieux avaient tenue dans les préoccupations des électeurs. Ces députés catholiques, qui se répartissaient de l'extrême-droite à l'extrême-gauche, ne formaient pas un parti, mais ils avaient des contacts lorsque les questions religieuses étaient en jeu ; ils s'inspirèrent plus d'une fois des méthodes employées par Montalembert.

(1) On en trouve un bon résumé et des citations bien choisies dans WICHMANN, *Denkwürdigkeiten aus dem ersten deutschen Parlament*, p. 179-201.

(2) Radowitz se plaignait vivement de l'atmosphère hostile et du « réel chemin de croix » que constituait pour les catholiques certaines séances. (F. MEINECKE, *Radowitz und die deutsche Revolution*, Berlin, 1913, p. 166.)

(3) Un amendement, accepté le 30 novembre, précisa que cette exclusion s'entendait « sous réserve de l'enseignement religieux ». Le même jour, on supprima également de la constitution l'article voté antérieurement qui excluait d'Allemagne les jésuites et les rédemptoristes.

(4) Sur Lennig (1803-1866), l'animateur, après Liebermann et avant Ketteler, du groupe de Mayence, voir H. BRUECK, *A. Fr. Lennig, Generalvikar und Domdekan von Mainz*, Mayence, 1870.

(5) A. DIEHL, *Das « Mainzer Journal » im Jahre 1848*, Mayence, 1911.

(6) Sur ces initiatives en Bavière, à Cologne et dans le grand-duché de Bade, voir les quatre premiers chapitres de J.-B. KISSLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, t. I, Munster, 1920.

(7) Cf. *Verhandlungen der I. Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands*, Mayence, 1848 (trad. franç. par M. BESSIÈRES, *Congrès catholique de Mayence, 1848*, Paris, 1907) et T. PALATINUS, *Entstehung der Generalversammlungen der Katholiken Deutschlands und die erste grundelgende zu Mainz*, Würzburg, 1894.

bua à souligner l'importance de la réunion et Doellinger, dans un toast qui inquiéta certains ultramontains, y vit un symbole de la résurrection d'une Église allemande unifiée, ayant sa personnalité propre au sein de l'Église universelle et capable de tenir tête victorieusement aux tendances régaliennes des gouvernements. On décida de fusionner tous les groupements divers en une vaste *Association catholique d'Allemagne*, qui tiendrait périodiquement ses assises. Elle resterait soigneusement à l'écart des controverses politiques et ferait porter son effort sur un double but : continuer la lutte contre les tendances josphistes en vue d'obtenir la pleine indépendance de l'Église et la liberté d'enseignement ; et, plus positivement, « viser à introduire, dans toutes les orientations de la vie, des principes catholiques et travailler à résoudre le grand problème du présent, qui est la question sociale »¹.

Cette insistance sur le problème social fut l'une des caractéristiques essentielles du congrès. La peur du socialisme avait provoqué en Allemagne dans les milieux bourgeois les mêmes effets qu'en France : *Gegen Demokraten helfen nur Soldaten*, y affirmait-on volontiers au lendemain des émeutes de septembre 1848, faisant écho aux applaudissements qui avaient salué à Paris Cavaignac et Lamoricière après les journées de juin. Mais tandis que les catholiques français dans leur ensemble se solidarisaient avec cette réaction bourgeoise en face des revendications populaires qui commençaient à se faire entendre, à Mayence, au contraire, les délégués catholiques des régions ouvrières attirèrent l'attention sur les responsabilités des chrétiens et ils rallièrent sans trop de peine l'assemblée à leur point de vue. « Nous devons, conclut le président, annoncer le socialisme du christianisme, non pas avec des paroles, mais avec des actes vivants, avec du dévouement, avec des sacrifices »². Et Lennig, dans la préface qu'il donna aux *Actes* du Congrès, constatant que jusqu'à présent les laïcs qui s'étaient dévoués à la cause catholiques étaient tenus trop éloignés des masses populaires, affirma que désormais « dans l'*Association*, le peuple catholique apprendrait à connaître ses hommes » et découvrirait « le vrai démocratism chrétien »³.

L'ASSEMBLÉE DE WURZBOURG Trois semaines après le congrès de Mayence, qui marque une date capitale dans l'histoire de l'Action catholique au XIX^e siècle, l'épiscopat allemand se réunissait à son tour, pour la première fois depuis la réunion d'Ems de 1786, afin d'examiner les problèmes soulevés par les bouleversements récents. Il s'agissait de s'entendre sur une attitude commune en matière de politique ecclésiastique, mais aussi de prendre position à l'égard de l'organisation de l'action catholique au sein des *Vereine*, et des demandes de rétablissement des synodes diocésains⁴, où certains craignaient de

(1) *Verhandlungen...*, p. VIII.

(2) *Ibid.*, p. 76-77.

(3) *Ibid.*, p. XIV.

(4) Le mouvement synodal, qui se manifesta un peu partout de 1848 à 1850, était soutenu par des hyper-orthodoxes comme le curé Binterim, mais il avait pour chef de file le vieux professeur Hirscher, dont l'ouvrage *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart* fut mis à l'*Index* en octobre 1849. Contrairement à ce qu'on a parfois prétendu, c'était un homme bien intentionné et d'une

discerner une tendance à modifier, sous l'influence des idées démocratiques, la constitution même de l'Église en diminuant l'autorité épiscopale au profit des prêtres, voire des laïcs.

L'idée de voir les évêques allemands se réunir, à l'imitation de ce que faisaient régulièrement les évêques belges, était dans l'air depuis quelque temps. Lancée par Lennig au lendemain de la révolution, elle avait eu tout de suite la faveur de l'archevêque de Cologne, Geissel, et le vieil archevêque de Breslau, Diepenbrock, s'y était rallié, de même que les plus représentatifs des délégués catholiques à Francfort, consultés sur le conseil de ce dernier. Aussi, passant outre aux timidités de l'épiscopat bavarois, qui craignait d'exciter les radicaux, de heurter le gouvernement royal et de déplaire à Rome, Geissel décida de brusquer les choses et, sans délégation papale, mais sûr de l'appui du nonce, il convoqua ses collègues à Wurzburg pour le 22 octobre¹. Seuls les évêques des régions périphériques — Silésie polonaise, Bohême, Autriche — firent défaut et, pendant trois semaines, l'épiscopat allemand, assisté par quelques théologiens, délibéra sur un programme très vaste, que Geissel avait exposé dans un remarquable mémoire composé avec l'aide de Doellinger² : l'Église et l'État, la question scolaire, les rapports avec les non-catholiques, les synodes diocésains, l'organisation des catholiques et l'action sociale.

Trois hommes dominèrent les débats : l'évêque d'Augsbourg, Richarz, qui représentait le point de vue des évêques bavarois, hostiles aux innovations et redoutant par dessus tout la dénonciation du concordat ; Doellinger, qui exposa à nouveau, sans grand succès, son idée d'une Église allemande, avec primat et concile national, mais qui apparut surtout comme l'ardent champion de l'indépendance de l'Église, prêt, avec un optimisme que certains trouvèrent un peu chimérique, à accepter la séparation si l'État voulait abuser de l'union pour opprimer l'Église ; enfin Geissel, partisan lui aussi de la liberté mais avec plus de modération, et qui, à travers des escarmouches constamment renouvelées, réussit, grâce à son ascendant croissant, à rallier l'assemblée à ses vues en lui faisant entre autres désavouer le droit de *placet* et de patronat et affirmer la nécessité, en conséquence des décisions de Francfort, d'organiser comme en Belgique un enseignement libre catholique. Sa maîtrise incontestable sut transformer l'Assemblée de Wurzburg, où les divergences de vue des participants étaient flagrantes, en une imposante manifestation d'unité.

LA CONSTITUTION PRUSSIENNE A Wurzburg comme à Mayence, on avait dû se borner à des vœux, et l'évolution politique allait rendre bientôt caduques les décisions de principe de Francfort. Mais ces vœux et ces principes devinrent des

orthodoxie foncière, mais qui manquait parfois de prudence et ne comprenait pas que le retour aux institutions de l'Église primitive et médiévale était une chimère au XIX^e siècle, alors que l'évolution de l'Église allait dans le sens opposé.

(1) On en trouvera les actes officiels dans la *Coll. Lac.*, t. V, col. 942-1144 et un résumé détaillé dans *Archiv für Kirchenrecht*, t. XIV et XV, 1869. Cf. J.-B. SAUZE, *L'assemblée épiscopale de Wurzburg*, Paris, 1907 et H. SROATZ, *Staat und Kirche im Lichte der Würzburger Bischofsdenkschrift von 1848*, Bonn, 1934.

(2) Texte dans la *Coll. lac.*, t. V, col. 946-958.

réalisations de fait dans le plus important des États allemands. En effet, la constitution octroyée, le 5 décembre 1848, par le roi de Prusse assurait aux catholiques, conformément aux conclusions de la Commission parlementaire, non seulement le libre exercice du culte, mais l'indépendance à l'égard de l'État, avec, pour conséquence, la liberté de communication avec les chefs ecclésiastiques, la libre collation des charges, la suppression du *placet*, la liberté d'enseignement et le droit d'association. L'archevêque de Cologne avait raison de voir « un événement d'une incalculable portée »¹ dans cette constitution qui allait permettre, à la faveur de la liberté, un rapide épanouissement de la vie religieuse dans les provinces occidentales de la Prusse, et que les catholiques des autres États allemands citeraient bientôt en modèle à leurs gouvernements. « Moins de dix ans auparavant, l'on plaignait les catholiques de Prusse ; l'heure était venue de les envier. Le centre de gravité du catholicisme allemand était déplacé ; ce n'est plus en Autriche qu'il fallait le chercher, mais en Prusse rhénane »².

1848 EN AUTRICHE En Autriche aussi, cependant, l'année 1848 avait marqué pour l'Église le début d'un réveil. A la veille de la révolution, trois tendances se partageaient les esprits : le joséphisme, appuyé par la bureaucratie et par une partie du clergé, habitué à une tutelle devenue pour lui commode ; le mouvement de restauration catholique, issu des efforts du bienheureux Hofbauer et de ses rédemptoristes, représenté notamment par le précepteur du prince héritier, Rauscher, partisan d'une intime union entre l'Église et l'État, mais dans laquelle l'État serait, comme au moyen âge, au service de l'Église ; enfin la tendance plus libérale des amis du philosophe Gunther, qui souhaitait l'indépendance de l'Église et attendait son redressement non d'un appui officiel, mais d'un renouveau de la vitalité catholique. La Révolution de mars balaya la bureaucratie, principal soutien du joséphisme, mais elle se montra en même temps fort hostile au groupe de Rauscher, compromis par ses relations trop étroites avec le régime de Metternich, et prit très vite une attitude inquiétante au point de vue religieux. Les évêques, très gouvernementaux, étaient déconcertés et plus que tout autre le pusillanime et conservateur archevêque de Vienne, Mgr Milde, type parfait du prélat d'ancien régime.

En présence du danger, le groupe de Gunther passa immédiatement à l'action, à l'imitation de ce qui se passait en Allemagne. Le célèbre converti et prédicateur Veith prit la direction du mouvement, organisa, avec l'aide de Sébastien Brunner, une presse catholique et provoqua la constitution d'une « association catholique » réunissant les laïcs cultivés pour la défense des intérêts catholiques, en union étroite avec l'association allemande correspondante. En même temps, un de ses amis, W. Gaertner, essayait, au grand mécontentement de l'archevêque, d'amener celui-ci à sortir de sa réserve³.

(1) Geissel au nonce, cité dans O. FUELF, *Kard. J. v. Geissel*, t. I, p. 661-662.

(2) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. II, p. 404.

(3) Voir, sur ces différents efforts, E. WINTER, *Die geistige Entwicklung A. Gunther und seiner Schule*, Paderborn, 1931, *passim*. Au même moment, en Hongrie, l'aspiration des laïcs à parti-

Ce n'est qu'à la fin de l'année, lorsque la réaction absolutiste s'amorça, que Milde, qui avait boudé la conférence de Wurzburg, trop « allemande » à son gré, fit proposer à l'empereur de convoquer une réunion analogue de l'épiscopat autrichien, qui se tint à Vienne du 27 avril au 17 juin 1849, sous la présidence du cardinal Schwarzenberg. Beaucoup des trente-cinq évêques conservaient des sympathies joséphistes, mais Schwarzenberg, ami de Gunther, et Rauscher, le véritable animateur de la conférence, soutenus par la forte personnalité de Diepenbrock, dont une partie du diocèse était autrichien, défendirent les droits de l'Église dans l'esprit de Wurzburg. L'assemblée, tout en entendant bien conserver les privilèges dont l'Église avait joui jusqu'alors, prit acte des promesses de liberté ecclésiastique contenues dans la constitution du 4 mars. Elle émit une série de vœux précis dans ce sens et désigna un comité épiscopal chargé d'en poursuivre la réalisation par des négociations avec le gouvernement. Le jeune empereur François-Joseph, l'élève de Rauscher, marqua tout de suite son désir d'arriver le plus vite possible à un accord complet et il inaugura la nouvelle politique par les ordonnances des 18 et 23 avril 1850, qui accordaient à l'Église de substantielles satisfactions, en matière scolaire notamment.

§ 4. — Le rétablissement de la hiérarchie aux Pays-Bas¹.

LA SITUATION APRES L'ACCORD DE 1841 La Prusse ne fut pas le seul État protestant où les catholiques tirèrent avantage de l'évolution des institutions dans un sens plus libéral à la suite des événements de 1848. Ce fut aussi le cas au Danemark, où la constitution de 1849 proclama la liberté de culte, après trois siècles de proscription du catholicisme, et surtout aux Pays-Bas.

Les catholiques hollandais étaient un peu plus d'un million, le tiers de la population. Surtout concentrés dans les deux provinces méridionales du Limbourg et du Brabant, il y en avait toutefois près de 500.000 répartis parmi les protestants dans les provinces centrales² et, rien qu'à Amsterdam, on en comptait environ 50.000. Mais, en dépit de leur importance numérique, ils restaient, légalement et en fait, dans une condition inférieure et la Hollande demeurait toujours un pays de mission, dépourvu de diocèses canoniquement organisés. A l'exception des religieux, dont beaucoup préféraient ce régime qui leur laissait plus d'autonomie, la plupart des catholiques souhaitaient la disparition de cette

ciper plus activement à la vie de l'Église se manifestait par le souhait de voir instituer des concillers ecclésiastiques laïques. (Cf. STEFISCHNEGG, *Papst Pius IX und seine Zeit*, t. I, p. 66 et suiv.)

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Interpellatie in de zitting der Staten Generaal van den 13 april 1853 omtrent de instelling van bisdommen in de Nederlanden*, La Haye, 1853, ainsi que les documents relatifs à la dénonciation du concordat de 1827 publiés dans le *Nederlandsche Staatscourant* du 27 avril 1853.

II. TRAVAUX. — P. ALBERS, *Geschiedenis van het herstel der hiërarchie in de Nederlanden*, Nijmegen, 1903-1904, 2 vol. (nombreux documents), à compléter par J. WITLOX, *Studien over het herstel der hiërarchie in 1853*, Tilbourg, 1928, et A. COMMISSARIS, *Van toen wij vrij werden*, t. I (1795-1853), La Haye, 1928.

(2) Sur l'organisation, assez précaire, de l'Église dans les provinces où les catholiques étaient en minorité, voir le *Handboekje voor de zaken der Roomsche Katholieke Eeredienst*, t. I, La Haye, 1847, p. 3 et suiv.

situation anachronique, mais on hésitait sur la meilleure solution. Les uns désiraient voir mettre enfin en application le concordat, conclu en 1827 mais resté lettre morte, qui prévoyait entre autres l'érection de deux évêchés, l'un à Amsterdam, l'autre à Bois-le-Duc. D'autres estimaient qu'un seul diocèse pour la partie sud était beaucoup trop peu et qu'il fallait absolument les multiplier, même si l'on devait pour cela renoncer aux avantages du concordat : certains du reste, influencés par Lamennais et son école, — c'était le cas entre autres du célèbre publiciste Le Sage ten Broek — n'étaient guère favorables à un régime concordataire et faisaient valoir les avantages de la liberté de l'Église.

A Rome, les préférences allaient à la solution concordataire, à condition que certaines stipulations du concordat de 1827 fussent modifiées, notamment celle concernant la nomination des évêques, jugée à présent trop favorable au gouvernement. Ce dernier, de son côté, voulait bien concéder un second évêché dans le Limbourg, mais à la condition que l'on renoncât à créer un diocèse dans le Nord, dont les calvinistes ne voulaient à aucun prix. Les négociations, entamées sur ces bases en 1841 par Mgr Capaccini, n'avaient abouti qu'à un demi-résultat ; tout en maintenant le principe du concordat, on s'était décidé, à cause de l'opposition enragée des milieux protestants, à retarder encore sa mise en application ; en attendant, le nombre des vicaires apostoliques dans le Sud avait été augmenté. Le Saint-Siège, qui avait obtenu que le roi renoncât à toute intervention dans les nominations épiscopales, était très satisfait, mais la hiérarchie ordinaire n'était toujours pas rétablie, au grand regret de ceux qui, comme le turbulent avocat van der Horst, l'ancien collaborateur de l'école de Malines, attaché à présent à la direction du culte catholique à La Haye, estimaient que le principal but à atteindre était « l'introduction de l'épiscopat, avec ou sans le concordat »¹.

LA CONSTITUTION DE 1848 C'est sur ces entrefaites que, en mars 1848, sous l'influence des troubles qui agitaient de proche en proche l'Europe entière, le roi Guillaume II, esprit large et tolérant, nomma une commission de cinq libéraux, dont l'âme fut le professeur Thorbecke, afin de préparer la révision de la constitution. Les catholiques firent immédiatement parvenir à celle-ci une liste de leurs desiderata, qui se résumaient en trois points : suppression du *placet* royal, liberté d'enseignement, liberté d'association (c'est-à-dire en fait suppression des entraves à l'établissement des ordres religieux). Les protestants essayèrent d'abord de s'opposer à des mesures qui revenaient en fait à concéder la liberté complète aux catholiques et à leur permettre de communiquer sans entraves avec Rome. Mais les catholiques ne se laissèrent pas intimider : soutenus par quelques publicistes méritants, en particulier l'abbé Broer, l'animateur de la revue *De Katholiek*, et surtout l'abbé Smits, le principal rédacteur du quotidien *De Tijd*², ils réa-

(1) Van der Horst au cardinal Sterckx, 9 avril 1841, dans A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. II, p. 390.

(2) Voir à leur sujet W.-G. VENSLEIS, *Geschiedenis der emancipatie der Katholiken van 1795 tot heden*, Utrecht, 1948, p. 59-65 et 87-92.

gèrent vigoureusement au cri de « Maintenant ou jamais ! » et Thorbecke, qui avait besoin de leur appui pour que son projet passe en dépit de l'opposition des conservateurs, s'efforça de leur donner satisfaction. Finalement, les catholiques durent se contenter d'un compromis en matière d'enseignement, mais pour le reste, la nouvelle constitution fut pour eux un grand succès car, en dépit de tous ceux qui auraient souhaité voir la Hollande rester « la nation protestante », elle proclamait que « tous les groupes religieux sont égaux devant la loi » et que « toute société religieuse doit régler elle-même ses affaires intérieures ». Les catholiques se voyaient donc enfin « relevés de la demi-incapacité qui, depuis le début du siècle, avait remplacé pour eux l'incapacité complète »¹.

LA RESTAURATION DE LA HIÉRARCHIE Le rétablissement d'une organisation ecclésiastique régulière devait apparaître comme le couronnement normal de cette complète émancipation légale, et la question semblait à première vue facile à résoudre, à présent que les différents cultes étaient libres de s'organiser comme ils l'entendaient. Toutefois, certains milieux ecclésiastiques se demandaient s'il valait vraiment la peine d'exciter les passions antiromaines pour ce qui leur paraissait plutôt une question de formes, surtout après les améliorations consécutives à l'accord de 1841 ; et à Rome, où l'on évoquait encore parfois le fantôme du jansénisme hollandais, on craignait un peu que des évêques n'aient tendance à faire preuve de trop d'indépendance. Ce furent les laïcs qui insistèrent, soutenus d'ailleurs par certains vicaires apostoliques, Mgr van Wyckerslooth notamment, et par l'archevêque de Malines, le cardinal Sterckx, qui estimait avoir une responsabilité spéciale à l'égard de cette Église de Hollande si proche de la sienne². Ces laïcs se rendaient compte de la nécessité d'avoir sur place une autorité capable de les guider dans les questions politiques qui touchaient aux intérêts de l'Église. Déjà en 1847, ils avaient en vain adressé une pétition à Pie IX, et ils n'eurent pas plus de succès quand ils revinrent à la charge en 1849, au lendemain du vote de la constitution. Ils réussirent pourtant deux ans plus tard à convaincre les vicaires apostoliques de faire une nouvelle démarche et celle-ci trouva cette fois meilleur accueil à Rome où l'on avait fini par être impressionné par les avis convergents de l'internonce, du cardinal Sterckx, de l'évêque de Liège, un Hollandais d'origine, et de Mgr Zwijsen, l'une des personnalités ecclésiastiques les plus en vue des Pays-Bas.

Mais le Saint-Siège une fois convaincu, c'est du côté du gouvernement que vinrent les difficultés. Lorsque, en décembre 1851, l'internonce annonça l'intention du souverain pontife d'user de la liberté d'organisation des cultes pour établir quatre ou cinq diocèses, le gouvernement hollandais rappela que le concordat de 1827, toujours en vigueur bien que n'ayant jamais été mis en application, ne prévoyait que deux diocèses.

(1) P. VENSCHAVE, *La Hollande politique*, Paris, 1910, p. 221.

(2) Sur les interventions répétées de Sterckx en faveur du rétablissement de la hiérarchie, voir A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. II, p. 382-383.

On ne fit pas difficulté à Rome pour reconnaître la primauté d'une convention diplomatique sur le droit constitutionnel, et des conversations s'engagèrent pour essayer d'amener le gouvernement à modifier le texte du concordat conformément aux désirs des catholiques. Mais le gouvernement, qui savait combien les protestants étaient hostiles à ce concordat, se montra intransigeant, dans le but d'amener Rome à y renoncer spontanément afin de supprimer l'obstacle à la multiplication des diocèses. Le Saint-Siège finit par s'y résigner, bien qu'il eût préféré rétablir la hiérarchie tout en conservant le concordat, et, à l'automne 1852, le concordat fut dénoncé par consentement mutuel.

Fidèle à son idée maîtresse qu'il fallait l'entente entre l'Église et l'État, le cardinal Sterckx avait insisté pour que, à défaut de concordat, la hiérarchie fût du moins rétablie dans l'entente avec le gouvernement. Mais devant la mauvaise volonté que semblait marquer celui-ci, obligé de tenir compte de l'opinion protestante, le Saint-Siège, estimant qu'on avait déjà traité suffisamment, décida de brusquer les choses, au risque de le regretter ensuite¹.

Divers projets avaient été présentés à Rome, dont l'un, établi par Zwijsen et l'internonce, prévoyait quatre diocèses : Bréda, Roermond, Haarlem et Bois-le-Duc ; mais l'historien Alberdingk Thijm, qui collaborait activement au mouvement catholique néerlandais, insista pour qu'on soulignât qu'il s'agissait d'une *restauration* et, afin que la continuité avec le passé apparût mieux, il proposa de fixer le siège de l'archevêché à Utrecht, l'ancien siège métropolitain fondé par saint Willibrord. C'est à cette dernière solution que se rallia la Propagande et Pie IX ratifia cette décision le 20 décembre 1852. Le 4 mars 1853, il signait la bulle d'érection *Ex qua die*² ; trois jours plus tard, il annonçait la nouvelle aux cardinaux réunis en consistoire et, le 4 avril, les titulaires des nouveaux diocèses étaient désignés ; comme il fallait s'y attendre, Mgr Zwijsen était nommé archevêque d'Utrecht et prenait ainsi la tête de la hiérarchie.

Ce fut une explosion de fureur dans le monde protestant, connue sous le nom d'« agitation d'avril » ; elle fut aggravée par les adversaires du gouvernement qui saisirent l'occasion pour provoquer la chute du cabinet Thorbecke. En chaire, dans les réunions publiques, dans la presse, les attaques contre le catholicisme se multiplièrent, tandis que les adresses affluaient à la Cour et aux Chambres en vue d'empêcher l'érection des évêchés (l'une d'elles, rédigée à Utrecht, citadelle de l'aristocratie antilibérale et de l'antipapisme, portait 200.000 signatures). Les catholiques conservèrent leur calme et, après s'être réunis en conférence à Tilbourg, les 7 et 8 avril, les nouveaux évêques prirent en main l'administration de leurs diocèses. Le gouvernement essaya en vain d'obtenir qu'au moins les sièges d'Utrecht et de Haarlem fussent transférés dans d'autres villes. Puis un projet de loi, élaboré par un ancien partisan du *Placet*, pour régler

(1) Le 4 mai 1853, le ministre de Belgique à Rome écrivait : « L'affaire de la hiérarchie hollandaise continue à faire du bruit. On avoue ici qu'on a été trop brusque. On regarde l'avenir des catholiques néerlandais comme assez compromis. » (Dans A. SIMON, *op. cit.*, t. II, p. 394, n. 6.)

(2) *Acta Pii IX*, t. I, p. 416 et suiv.

la police des cultes, sembla remettre en question toutes les dispositions libérales de la constitution de 1848 ; mais le roi Guillaume III, bien que moins sympathique que son prédécesseur à l'Église romaine, jugea qu'il serait dangereux pour l'unité du pays de pousser les catholiques à bout. Aussi la loi fut-elle modifiée, non sans maintenir plusieurs dispositions vexatoires, comme l'interdiction de sortir hors des églises en ornements liturgiques, ou comme l'élévation au rang de culte reconnu de la petite Église schismatique janséniste¹.

Le gouvernement finit par se décider à reconnaître officiellement les nouveaux évêques, le 24 septembre, après avoir obtenu quelques minimales concessions : le pape imposait aux évêques un serment de fidélité au roi, sur le modèle de celui approuvé pour les évêques d'Irlande ; et il était entendu que les évêques d'Utrecht et de Haarlem ne résideraient pas en permanence dans leur ville épiscopale. Une étape capitale dans l'histoire de la Hollande catholique était ainsi franchie sans encombres.

§ 5. — Le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre².

CROISSANCE DE L'ÉGLISE EN ANGLETERRE Au moment où Pie IX se décidait à réorganiser l'Église des Pays-Bas en lui accordant à nouveau le régime d'une Église adulte, il venait de prendre une décision analogue pour une Église voisine, qui avait, elle aussi, été la victime de la Réforme protestante, celle d'Angleterre. Toutefois, dans ce dernier cas, l'occasion ne fut pas fournie comme aux Pays-Bas par une évolution plus favorable de la législation à la suite des événements de 1848, mais par le rapide développement de la petite communauté catholique anglaise qui, au cours des premières années du pontificat de Pie IX, s'était profondément transformée sous l'action de trois facteurs.

L'ACTION DES CONVERTIS ET DES RELIGIEUX D'abord la vague de conversions, provoquée par le mouvement d'Oxford³ et dont les points culminants se situent en 1845-1846 et en 1850-1851, amène dans l'Église un nombre respectable d'universitaires influents et de clergymen de grande valeur intellectuelle et reli-

(1) Le *Oud Bischoppelijke Klerozij* (vieux clergé épiscopal) s'était séparé de Rome en 1702, lorsque le vicaire apostolique Codde, ayant été déposé par Rome comme janséniste, un certain nombre de prêtres et de fidèles avaient refusé de se soumettre. Le schisme s'était perpétué avec des évêques valablement consacrés et il comptait encore en 1853 une trentaine de prêtres et environ 10.000 fidèles, dirigés par deux évêques ayant leurs sièges à Utrecht et à Haarlem ; ceux-ci avaient protesté officiellement auprès du gouvernement contre la nomination par Rome de prélats à des sièges déjà occupés par des successeurs « réguliers » des anciens évêques. (Cf. C. B. MOSS, *The Old Catholic Movement*, Londres, 1948, chap. VII, VIII et XII, à mettre au point par P. ALBERS, *op. cit.*, t. I, p. 253-257 et t. II, p. 433-434.)

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Voir surtout W. WARD, *Life and Times of cardinal Wiseman*, Londres, 1897, t. I, chap. xv à xviii (cité dans la traduction française, Paris, 1900), où l'on trouvera de nombreux documents, et *The English Catholics 1850-1950. Essays to commemorate the Centenary of the restoration of the Hierarchy*, sous la direction de Mgr G. A. BRICK, Londres, 1950. Également l'autobiographie de W. ULLATHORNE, *From Cabin-boy to Archbishop*, Londres, 1943, chap. xxxiii à xxxvii ; du même, *History of the Restoration of the Cath. Hierarchy in England*, Londres, 1871. Exposé d'ensemble dans P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIX^e s.*, t. II, Paris, 1903, chap. I et IV.

(3) Cf. t. XX, p. 484-490.

gieuse, à propos desquels Wiseman n'avait pas hésité jadis à écrire : « Je suis prêt à reconnaître qu'en toute chose, sauf le bonheur de posséder la vérité..., nous leur sommes inférieurs. J'ai dit depuis longtemps à ceux qui m'entourent que si les théologiens d'Oxford entraient dans l'Église, nous devrions être prêts à retomber dans l'ombre et à passer au second plan¹. »

En même temps qu'il accueille à bras ouverts ces nouveaux convertis, Wiseman se préoccupe de réveiller le zèle un peu endormi d'un clergé, pieux et consciencieux certes, mais aux vues étroites et routinières et qui ne songe guère qu'à préserver son petit troupeau des influences mauvaises du dehors. En vue de réagir contre cette passivité, il appelle le plus possible de religieux étrangers dans le district de Londres, dont il a pratiquement la direction depuis 1847² et, sous l'impulsion de ceux-ci, le catholicisme anglais sort peu à peu de sa torpeur et de son effacement. Plusieurs des nouveaux convertis entrent du reste dans ces congrégations, tandis que le plus célèbre d'entre eux, Newman, après un séjour de quelques mois à Rome, où tout en se préparant au sacerdoce, il a pris contact avec les disciples de saint Philippe Neri, fonde à Birmingham, au début de 1848, la première maison de l'Oratoire³. Cette nouvelle congrégation prit vite de l'extension grâce à l'appoint d'un groupe réuni antérieurement autour d'un autre converti, William Faber, qui, en 1850, ouvrira un second Oratoire en plein Londres et en fera rapidement le foyer le plus ardent de la vie catholique dans la capitale⁴.

L'ÉMIGRATION IRLANDAISE On exagérerait difficilement les conséquences de cet afflux de sang nouveau qui relève sensiblement le *standing* intellectuel et la vitalité de l'Église catholique en Angleterre. Mais un troisième élément vient encore accroître la transformation. Depuis le début du siècle, les effectifs catholiques augmentaient régulièrement, par suite de l'installation d'émigrés irlandais, attirés par la révolution industrielle, et la communauté catholique, jadis axée autour des manoirs de quelques gentilshommes, dont le catholicisme s'expliquait parfois tout autant par tradition politique et familiale que par conviction religieuse, se transformait peu à peu en une Église composée pour une bonne part de prolétaires résidant dans les grandes villes ou dans les ports, cédant facilement à l'ivrognerie, mais dont l'exubérance celtique et la dévotion enthousiaste s'accommodaient fort mal des allures de catacombes de l'ancien catholicisme anglais.

Or cette évolution se précipite avec le brusque accroissement de cette émigration lors de la grande famine de 1845-1847. Sur le gros million d'Irlandais forcés de s'expatrier, nombreux sont ceux qui se fixent en

(1) Lettre de 1841, citée dans E. PURCELL, *Life and Letters of A. Phillips de Lisle*, t. I, Londres, 1900, p. 290.

(2) Il avait été nommé en août 1847 provicaire apostolique et devint vicaire en titre en février 1849, à la mort de Mgr Walsh.

(3) Cf. W. WARD, *The Life of J.-H. cardinal Newman*, t. I, Londres, 1912, chap. v à vii.

(4) Cf. *Life and Letters of F. W. Faber*, Londres, 1888. En dépit de sa mauvaise santé, Faber devait être jusqu'à sa mort (1863) d'une activité extrême, prêchant, confessant et publiant de nombreux livres de spiritualité fort appréciés.

Angleterre, où la population catholique dépasse bientôt les 700.000 âmes (sur une population totale de 18 millions d'habitants), dont 250.000 seulement sont d'origine anglaise. Les autorités religieuses se voient obligées de multiplier les paroisses, d'ouvrir de nouvelles églises (en se contentant souvent de locaux de fortune) et de faire appel à des prêtres venant d'Irlande, pour assurer un ministère auquel le clergé local est absolument incapable de suffire¹.

PREMIÈRES TRACTATIONS EN VUE DU RÉTABLISSMENT DE LA HIÉRARCHIE

Cette rapide évolution devait inévitablement poser la question d'une réorganisation de l'administration ecclésiastique du pays. Tandis que l'Irlande avait conservé une hiérarchie épiscopale, les catholiques anglais, au contraire, étaient, depuis la Réforme, au régime des pays de mission. Nombreux étaient ceux qui, à Rome comme en Angleterre, estimaient que ce régime ne correspondait plus à la situation nouvelle² et qu'il fallait rétablir la hiérarchie régulière. C'était en particulier l'avis de Wiseman, qui attachait à la pompe extérieure et aux honneurs qui environneraient une hiérarchie régulière une importance que certains trouvaient un peu exagérée. Malgré les objections de ceux des catholiques qui souffraient encore de la timidité des siècles de persécution et qui se savaient appuyés à la Curie romaine par un prélat anglais, le cardinal Acton, l'idée d'un retour au régime normal faisait son chemin et, à Pâques 1847, lors de la séance annuelle des vicaires apostoliques, Wiseman fut désigné avec un autre de ses collègues pour aller discuter la chose à Rome.

Leurs arguments parurent convaincants et le principe fut admis du rétablissement de la hiérarchie. Mais comme rien ne venait, les vicaires apostoliques revinrent à la charge vers le milieu de 1848. Leur délégué, Mgr Ullathorne, grâce à son tact et à son sens des affaires, réussit, au bout de neuf semaines de négociations, à écarter les dernières difficultés et il quitta Rome en novembre avec l'assurance que les documents officiels étaient en préparation. La fuite du pape à Gaëte vint toutefois arrêter l'exécution du projet et celui-ci dormit encore pendant deux ans dans les bureaux de la chancellerie pontificale.

DISSENSIONS PARMIL LES CATHOLIQUES

La révolution romaine n'était d'ailleurs pas la seule cause de ce retard. L'un des arguments mis en avant quelques années auparavant par le cardinal Acton pour déconseiller de rétablir la hiérarchie et de donner ainsi plus d'indépendance aux catholiques de son pays était la propension de ceux-ci, disait-il, à se diviser en factions rivales³. Or préci-

(1) Cf. D. GWYNN, *The famine and the Church in England*, dans *Irish Ecclesiastical Record*, t. LXIX, 1947, p. 896-909. D'après Mgr Ward, l'afflux des Irlandais chassés par la famine « eut plus d'influence sur l'avenir du catholicisme en Angleterre que le mouvement d'Oxford lui-même ».

(2) Outre les inconvénients très réels du système (qu'on trouvera exposés dans l'autobiographie d'Ullathorne, p. 246, et surtout dans le *memorandum* de Wiseman au pape de juillet 1847, reproduit dans W. WARD, *op. cit.*, t. I, p. 486-488), on faisait remarquer que des Églises plus jeunes, comme celles d'Amérique du Nord ou d'Australie, possédaient déjà une hiérarchie.

(3) W. ULLATHORNE, *From Cabin-boy to Archbishop*, p. 247-248.

sément, à partir de 1848, les symptômes se multiplient d'une indéfinissable tension.

D'une part, les gentilshommes campagnards, jaloux de leurs anciens privilèges, regardent avec méfiance la part croissante que prend dans la vie catholique l'élément irlandais et reprochent notamment aux prêtres venus d'Irlande d'intervenir en politique dans un sens opposé aux intérêts conservateurs¹.

Mais c'est surtout l'attitude des nouveaux convertis qui provoque des difficultés. La plupart de ceux-ci appuient, parfois avec un peu d'intempérance, les efforts de Wiseman pour rétablir les manifestations oubliées de la piété catholique. Ils s'associent avec une ardeur de néophytes aux tentatives des religieux pour promouvoir des formes de dévotion en usage dans les pays méridionaux. Ainsi Faber, qui « partait de cette idée que le modèle de la vie catholique devait être cherché, non dans un pays où la persécution avait forcé le catholicisme en quelque sorte à se déguiser, mais dans ceux où il avait pu s'épanouir, et particulièrement dans sa vraie patrie, à Rome »². Or les convertis de la génération précédente, groupés autour de lord Shrewsbury et de l'architecte Pugin, fervents du style gothique³, tout comme les catholiques de vieille souche, à la religion austère et formaliste, sont craintifs devant tout ce qui pourrait exciter les protestants, hostiles à toute innovation, portés à s'opposer à ce qu'ils considèrent comme l'introduction en Angleterre d'une « religion italienne », qui répugne au tempérament national⁴. Même un esprit ouvert comme Mgr Ullathorne s'inquiète du manque de discrétion de gens dont « l'inexpérience est aussi grande que le zèle », et il reproche à Newman de sembler approuver le projet conçu par Faber de traduire de l'italien une série de vies de saints qui lui paraissent manquer de la sobriété désirable⁵.

Ces divergences de vues étaient presque inévitables dans une Église formée d'éléments hétérogènes qui n'avaient pas encore eu le temps de fusionner, mais le coup d'œil génial de Wiseman lui avait montré dans quelle direction se trouvait l'avenir et il encourageait ouvertement les entreprises des convertis et des religieux. Cette attitude n'avait pas manqué de lui aliéner les sympathies d'une partie de l'ancien clergé, et l'on comprend dès lors que celui-ci craignait de le voir, comme vicaire apostolique de Londres, devenir le chef de la nouvelle hiérarchie et étendre à toute l'Angleterre la nouvelle politique qu'il favorisait dans la capitale.

(1) D. GWYNN, *art. cit.*, p. 904. Cela n'empêcha du reste pas ces mêmes gentilshommes de contribuer généreusement à la construction des églises nouvelles nécessitées par l'afflux irlandais.

(2) P. THUREAU-DANGIN, *op. cit.*, t. II, p. 303.

(3) Sur le rôle, généralement méconnu, de ce groupe qui, avant les convertis d'Oxford, contribua efficacement au renouveau catholique, cf. D. GWYNN, *Lord Shrewsbury, Pugin and the catholic Revival*, Londres, 1946.

(4) Sur les « anciens catholiques » (*old catholics*), cf. D. MATHEW, *Acton. The formative Years*, Londres, 1946, p. 38-46 ; sur leurs divergences de vues avec les nouveaux convertis et les religieux italiens, cf. W. WARD, *op. cit.*, chap. xxv ; Mgr WARD, *Sequel to cath. Emancipation*, chap. xxix et J.-G. SNEAD-COX, *Life of cardinal Vaughan*, Londres, 1910, chap. iv.

(5) Voir sur cet incident caractéristique C. BERNER, *The Life and Times of Bishop Ullathorne*, t. I, Londres, 1926, p. 152-162 ; *Life and Letters of F. W. Faber*, p. 342-358 ; Mgr WARD, *Sequel...*, t. II, p. 243-252 ; W. WARD, *Vie de Wiseman*, t. II, p. 241-247 et *Life of Newman*, t. I, p. 206-214.

WISEMAN CARDINAL Soucieuses de ne pas aggraver ces dissensions, les autorités romaines crurent prudent de ne pas brusquer les choses et l'on envisagea un moment, pour atténuer les oppositions, d'écarter Wiseman en le nommant cardinal de Curie. Ce fut un coup terrible pour celui-ci, qui voyait déjà brisée l'œuvre de sa vie. Mais lorsque la décision devint publique, en juillet 1850, elle provoqua de telles protestations de la part des catholiques clairvoyants que le futur cardinal, en arrivant à Rome, n'eut guère de peine à convaincre le pape de le laisser en Angleterre. Du coup, le rétablissement de la hiérarchie en fut précipité, car il était difficile de revenir sur la décision de l'élever au cardinalat et impossible de conférer cette dignité à un simple vicaire apostolique : il ne restait d'autre solution que de le voir le plus vite possible archevêque de Westminster.

LE RÉTABLISSEMENT DE LA HIÉRARCHIE ET LA RÉACTION EN ANGLETERRE

Le 29 septembre 1850, le pape publiait le bref remplaçant les huit vicariats apostoliques par un archevêché et douze évêchés suffragants. Le lendemain, Wiseman recevait le chapeau et le 7 octobre, dans une lettre pastorale enthousiaste, il laissait éclater sa joie de voir « l'Angleterre catholique retrouver son orbite dans le firmament religieux d'où sa lumière avait longtemps disparu ».

La décision pontificale et surtout le ton triomphant de la lettre du nouveau cardinal provoquèrent en Angleterre une explosion de colère antipapiste assez inattendue¹. On prétendit y voir une bravade et la presse entama une violente campagne contre cette « usurpation étrangère ». La populace brûla en effigie le pape et le cardinal, tandis que le premier ministre, lord Russel, faisait voter un *bill* dénonçant « l'agression papale » et interdisant aux nouveaux évêques de porter leur titre.

Ceux des catholiques qui s'étaient opposés au rétablissement voyaient dans ces événements la confirmation de leurs craintes et même les amis de Wiseman étaient déconcertés au point de lui conseiller de temporiser et de ne pas paraître en Angleterre pour le moment. Mais celui-ci décida de faire front. Il rentra à Londres et, après avoir envoyé au gouvernement les explications nécessaires sur la portée de la décision pontificale, il rédigea en quelques jours, en s'aidant de notes préparées par Mgr Ullathorne, un *Appel au peuple anglais* qui retourna complètement l'opinion. Il acheva son succès par une série de conférences publiques au cours desquelles il réussit très habilement à mettre en lumière le ridicule de toute cette agitation, de sorte que cette crise n'eut d'autre résultat que de renforcer singulièrement son prestige.

(1) Peu d'années auparavant, le premier ministre, consulté sur l'éventualité de l'instauration de la hiérarchie au Canada et en Australie, avait répondu : « Qu'est-ce que cela peut bien nous faire que vous vous appeliez vicaires apostoliques ou évêques ? » (W. WARD, *Vie de Wiseman*, t. I, p. 485-486.)

CHAPITRE III

L'ÉGLISE ET L'ITALIE JUSQU'EN 1870¹§ 1. — Les débuts de la laïcisation en Italie².LE SENTIMENT RELIGIEUX EN
ITALIE AU MILIEU DU
XIX^e SIÈCLE

Le mouvement de déchristianisation qui avait sévi au XVIII^e siècle en France et dans les pays germaniques n'avait pas atteint l'Italie dans les mêmes proportions. Qu'il habitât dans les villes peuplées du Piémont ou de la Lombardie-Vénétie, dans les duchés cultivés du centre, dans les campagnes arrières du Midi napolitain, ou dans les États de l'Église³ où toute la vie civile restait encore réglée comme au moyen âge en fonction de la vie religieuse, l'Italien demeurait sincèrement attaché au catholicisme, en dépit d'infiltrations voltairiennes dans une partie de la classe cultivée.

La religion du peuple, malgré son ignorance et sa moralité défectueuse, était sérieuse, tout éloignée qu'elle fût de la « respectabilité » protestante ou du conformisme de la Contre-Réforme : sans parler des pratiques de dévotion, qui conservaient tout leur attrait sur les masses, les très nombreuses confréries, auxquelles on tenait surtout par esprit de corps, maintenaient tout compte fait un lien étroit entre l'Église et

(1) BIBLIOGRAPHIE. — 1^o Sur la question romaine. On trouvera une liste très détaillée des sources et des travaux dans G. MOLLAT, *La question romaine de Pie VI à Pie IX*, 2^e éd., Paris, 1932. On notera spécialement l'utile recueil de documents de H. BASSEN, *Die Römische Frage. Dokumente und Stimmen*, Fribourg-en-Br., 1917-1919, 3 vol. ; les ouvrages de R. DE CESARE, *Roma e lo Stato del Papa dal ritorno di Pio IX al 20 settembre*, Rome, 1907 et de A. MONTE, *Pio IX nel Risorgimento italiano*, Bari, 1928 ; S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale nelle relazioni degli ambasciatori austriaci a Roma*, Bari, 1931 ; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, chap. XIII-XV, XVII, XIX, XXII et XXV. Ajouter A.-C. JEMOLO, *La questione romana*, Milan (1938) et V. DEL JUDICE, *La questione romana e i rapporti fra Stato e Chiesa fino alla Conciliazione*, Rome (1948).

Nombreux matériaux dans *La Civiltà cattolica* (depuis 1850 ; point de vue romain) et dans la *Nuova antologia* (depuis 1866 ; point de vue italien).

2^o Sur la politique ecclésiastique et la vie catholique en Italie. Aux ouvrages généraux de Jacini, Jemolo et Della Torre signalés p. 9, ajouter : *L'episcopato e la rivoluzione in Italia*, Mondovi, 1867, 2 vol. ; ainsi que : A.-C. JEMOLO, *La questione della proprietà ecclesiastica nel Regno di Sardegna e nel Regno d'Italia, 1848-1888*, Turin, 1911.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — P. PIRRI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II, dal loro carteggio privato. I. Laicizzazione dello Stato Sardo (1848-1856)*, Rome, 1944 ; *Letture de Mgr Billiet, archevêque de Chambéry, à Mgr Rendu, évêque d'Annecy, 1844-1899*, publiées par R. Avezou, dans *Mém. et Doc. publiés par la Soc. savoisienne d'histoire*, t. LXXXVIII, Chambéry, 1936, p. 41-111.

II. TRAVAUX. — Aux ouvrages cités à la note précédente, ajouter : T. CHIRUSO, *La Chiesa in Piemonte*, t. III, Turin, 1889 ; A.-C. JEMOLO, *Il « partito cattolico » piemontese nel 1855*, dans *Il Risorgimento italiano*, t. XI, 1918-19, p. 1-52 ; C. COLONIATI, *Mgr Luigi Fransoni, arcivescovo di Torino 1832-1862*, Turin, 1902 et A. OMOBONO, *L'opera politica del conte di Cavour*, t. I (1848-1857), Florence (1940).

(3) Il ne faut pas oublier en effet que, jusqu'en 1860, l'Italie reste une « expression géographique », groupant 7 États : le royaume de Piémont ou de Sardaigne (4.650.000 habitants), le Nord Lombardo-Vénitien, sous la domination autrichienne (4.800.000 habitants) ; le grand-duché de Toscane (1.700.000 habitants) ; les deux duchés de Modène et de Parme et Plaisance (500.000 habitants chacun), l'État pontifical (3 millions d'habitants) et le royaume de Naples ou Deux-Siciles (8 millions 300.000 habitants).

le peuple. De leur côté, les intellectuels et la bourgeoisie souhaitaient bien, du moins dans le Nord et en Toscane, une réforme de l'Église et surtout tendaient à ne plus tenir compte de ses exigences concernant l'organisation de la vie publique, mais leur sensibilité catholique devait les rendre à peu près imperméables à la propagande protestante, qui tentera vainement sa chance à partir de 1850¹.

Pourtant, depuis 1848, la situation n'est plus intacte. De différents côtés on signale que l'indifférence religieuse progresse dans le peuple : par exemple à Bologne, en 1853, « il y a un grand nombre de familles d'ouvriers où personne ne prend part aux fêtes et réunions dans les églises »² et don Bosco constate le même phénomène à Turin. Dans les milieux cultivés, le rationalisme incrédule commence à pénétrer lentement tandis que Bianchi-Giovini s'inspire de l'exégèse radicale allemande dans sa *Critica degli Evangelii* (1853), un jeune prêtre qui avait fait défection lors de la crise de 1848, Bonavino, plus connu sous le nom d'Ausonio Franchi, fonde en 1854 un hebdomadaire, *La Ragione*, destiné à propager l'idée que le rationalisme doit devenir la religion du XIX^e siècle et se substituer non seulement au « catholicisme jésuitique », mais même au catholicisme libéral et au protestantisme.

Le véritable danger toutefois est ailleurs. Un grand nombre d'Italiens rendent Pie IX et l'Église responsables de l'échec du mouvement national de 1848 et l'hostilité croissante témoignée par les milieux catholiques dirigeants envers les conceptions libérales ne fait que renforcer le malaise. Aussi constate-t-on un refroidissement marqué des relations de la bourgeoisie avec le clergé et, bien que la franc-maçonnerie, contrairement à ce qu'on dit souvent, ait été peu active avant 1859³, l'anticléricalisme progresse, favorisé par des journaux comme *L'Opinione* dont l'esprit, naguère sympathique à l'Église, se modifie radicalement en quelques années. La plupart entendent bien, au début, concilier leur opposition au catholicisme officiel et aux tendances politico-religieuses dominantes à Rome avec la foi catholique et la pratique des sacrements, mais il est inévitable que les rancœurs envers le pape et la Curie ne conduisent peu à peu à l'indifférence à l'égard de la doctrine elle-même. L'Église, au moment où elle achève, en France, de perdre la classe ouvrière, est en passe, en Italie, de perdre la bourgeoisie.

LE CLERGÉ En présence de cette inquiétante évolution des esprits, le clergé n'est guère à même de réagir. Il n'y a que peu de choses à attendre du côté des religieux, malgré leur nombre. Trop de *frati* mènent dans leurs couvents, dont les biens-fonds sont considérables, une vie nonchalante, sans préoccupations apostoliques⁴. Les jésuites

(1) Les « Vaudois », à qui la liberté fut octroyée par le Piémont en 1848, devinrent aussitôt missionnaires ; leurs efforts, soutenus par la Suisse et surtout par l'Angleterre, inquiétèrent vivement les autorités ecclésiastiques, mais dès 1860 l'échec du mouvement était patent. (Voir A. DELLA TORRE, *Il cristianesimo in Italia*, p. 146-155, 190-199.)

(2) Doubet à Rendu, janvier 1854, dans J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, p. 67.

(3) Cf. A. LUZIO, *La Massoneria e il Risorgimento italiano*, Bologne, 1925, 2 vol.

(4) En 1870 encore, M. Icard s'étonnait des doléances de l'abbé cistercien de Sainte-Croix-en-Jérusalem, à Rome, qui craignait de voir le concile interdire le pécule des religieux : « Selon le

font preuve d'un beau zèle, mais ils sont détestés à cause de leurs relations avec le parti austrophile et du manque de nuances de leur antilibéralisme. Le travail le plus fécond est accompli par les congrégations venues de France, frères des Écoles chrétiennes¹, dames du Sacré-Cœur, sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. Le cardinal Racanati, capucin, le reconnaît lui-même : « En fait d'œuvres pratiques, il n'y a que les œuvres françaises et dirigées par les Français qui aient un véritable succès². »

Quant au clergé séculier, dont le recrutement est aisé et qui compte vers 1850 plus de 60.000 prêtres pour une population qui n'atteint pas 25 millions d'habitants, il est loin de donner ce qu'on pourrait en attendre. D'abord, beaucoup de prêtres ne font pas de ministère actif et se contentent, comme sous l'ancien régime, de gérer leur patrimoine familial ou de servir de précepteur ou de chapelain dans quelque famille noble ; nombreux sont d'ailleurs, surtout dans le royaume de Naples, ceux qui gardent à l'égard de leur évêque une liberté d'allure presque complète³. Ensuite, sauf en quelques régions comme la Toscane, où le niveau culturel du clergé est nettement supérieur, la formation intellectuelle très rudimentaire reçue dans les séminaires et le manque d'adaptation à l'esprit moderne ne permettent pas à la plupart des prêtres de conseiller avec fruit la bourgeoisie dans la crise de conscience avec laquelle elle est aux prises. Quelques-uns encouragent en sous-main les tendances nationales et libérales avec un esprit frondeur qui fait plus de mal que de bien ; les autres se confient aveuglément à la presse conservatrice et paraissent aisément fanatiques. Beaucoup ne comprennent rien au désir du monde laïque d'obtenir une certaine autonomie, et leur prétention à continuer à régenter comme autrefois toute la vie individuelle et sociale contribue à les rendre impopulaires dans les régions touchées par le libéralisme. Par contre, les mœurs trop faciles d'une partie du clergé de l'Italie méridionale et centrale sont acceptées assez aisément par les fidèles, comme le relèvent souvent les observateurs étrangers : « On ne se fait aucune idée, note l'un d'eux, de la tolérance qui existe sous ce rapport en Italie, où l'on se dit, et fort sagement peut-être, que l'habit ne défend pas toujours l'homme de certaines faiblesses et qu'il faut donc traiter celles-ci avec indulgence aussi longtemps qu'elles ne dégèrent pas en scandales⁴. »

Ces ombres réelles ne peuvent toutefois faire perdre de vue tout ce qui subsiste de vertu sacerdotale et d'ingéniosité apostolique dans le

P. Abbé, le pécule est un *stimolo* dont les hommes ont besoin dans leurs travaux ; il ne faut pas leur imposer l'héroïsme de la vertu et voir les choses dans l'abstrait mais dans le concret, comme il nous disait. Cela ne donne pas une grande idée de la perfection religieuse dans les couvents. » (*Journal de mon voyage à Rome*, p. 270, *Arch. S. Sulp.*, Fonds Icard.)

(1) Qui se sont vus obligés, en 1850, de remplacer le vicaire italien de la province romaine par un Français, pour réagir contre la décadence menaçante. (Cf. G. RIGAUD, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles Chrétiennes*, t. VI, Paris, 1947, p. 17-26.)

(2) Dans J. GAY, *op. cit.*, p. 85.

(3) Les aspirants au sacerdoce n'étaient même pas obligés de fréquenter régulièrement le séminaire. A Naples, par exemple, les élèves de la ville pouvaient rester dans leur famille et se contenter de passer les examens et de faire une retraite de dix jours chez les lazaristes avant chaque ordination ; les élèves de la campagne devaient passer deux ans comme internes au séminaire, puis ils étaient autorisés à loger en ville et à suivre les cours comme externes. (Renseignements recueillis par M. Icard, *Journal de mon voyage à Rome*, p. 313-314 et 320, *Arch. S. Sulp.*, Fonds Icard.)

(4) A. DE LIEDEKERKE, *Rapporti delle cose di Roma*, p. 56.

clergé italien. Don Bosco, qui a reçu l'ordination sacerdotale en 1841, n'est pas un isolé à Turin, et nous savons l'aide précieuse qu'il a reçue dans ses débuts de saints prêtres comme don Cafasso, l'abbé Borel et bien d'autres encore. De même à Rome, à côté des prêtres oisifs qui mendent des intentions de messe ou des *monsignori* mondains, qui retiennent surtout l'attention des touristes, la chronique locale nous a transmis les noms de bons prêtres qui ont voué leur vie à confesser ou à prêcher des missions dans les quartiers populaires, et la mort, en 1850, de don Vincent Palotti, l'un des précurseurs de l'Action catholique, ne met pas un terme à son influence. De même encore si, parmi les 220 évêques d'Italie, il y a trop de prélats, pieux et respectables certes, mais qui ne sont que de médiocres pasteurs d'âmes, on relève des noms qui font honneur à l'épiscopat, tel Mgr Moreno, évêque d'Ivrée de 1838 à 1876, dont les lettres pastorales sont lues avec intérêt dans toute l'Italie, et qui, tout en se préoccupant de relever le niveau intellectuel et moral de son clergé, devient un initiateur dans le domaine des œuvres de presse ; tel encore le cardinal Riario Sforza, archevêque de Naples de 1845 à 1877, qui rappelle en de nombreux points saint Charles Borromée et sera peut-être, lui aussi, élevé un jour sur les autels¹.

Si la situation religieuse était dans l'ensemble assez semblable du nord au sud de la péninsule, il n'en allait pas de même quant à l'attitude des gouvernements italiens envers l'Église.

Dans le royaume de Naples, la position privilégiée de l'Église, héritage de l'ancien régime, fut maintenue sans difficulté jusqu'à l'annexion par le Piémont et les autorités s'appliquèrent même à n'exercer leurs droits d'intervention dans la vie ecclésiastique qu'en parfait accord avec le pouvoir religieux. Dans la Lombardie et la Vénétie, le concordat conclu avec l'Autriche en 1855 mit fin au régime d'inspiration josphiste et, là aussi, jusqu'aux événements de 1859, l'Église se trouva dans une situation légale très favorable, bien que l'opinion cultivée, même croyante, se montrât rétive envers un régime qui lui paraissait trop clérical.

En Toscane, à part le pieux grand-duc, très respectueux des désirs du Saint-Siège, les milieux dirigeants souhaitaient maintenir le contrôle du pouvoir civil sur l'Église, mais la nécessité pour le gouvernement d'obtenir l'appui du clergé l'obligea, en 1848, à entrer en négociation avec Rome et, après des tractations difficiles, à signer, en 1851, sans grand enthousiasme, une convention où il renonçait en fait, pour l'essentiel, à la législation d'inspiration josphiste — léopoldine, disait-on là-bas — qui avait prévalu jusqu'alors dans le grand-duché².

Le Saint-Siège avait donc lieu d'être satisfait de la position de l'Église dans l'Italie méridionale et centrale ainsi que dans les provinces autri-

(1) Voir E. FEDERICI, *Sisto Riario Sforza*, Rome, 1945.

(2) Cf. A.-M. BETTANINI, *Il concordato di Toscana, 25 aprile 1851*, Milan, 1933, et R. MORI, *Il concordato del 1851 tra la Toscana e la Santa Sede*, dans *Archivio storico italiano*, t. XCVIII, 1940, p. 41-82 et t. XCIX, 1941, p. 133-146.

chiennes ; l'évolution de la situation dans le royaume de Piémont lui causait par contre de graves soucis.

*LES PREMIÈRES MESURES DE
LAÏCISATION EN PIÉMONT*

Les concordats de 1828 et de 1841 avaient confirmé à l'Église la plupart des privilèges dont elle avait joui sous l'ancien régime : possession de biens-fonds considérables, qui continuaient à s'accroître par des dons et legs (autorisés à partir de 16 ans) ; maintien du système de la dîme en Sardaigne ; droit, pour les évêques dont les ressources étaient insuffisantes, d'imposer des charges supplémentaires à leurs diocésains ; sanctions légales contre ceux qui ne respectaient pas le repos dominical ou offensaient la religion de quelque façon que ce fût ; inspection des écoles par le clergé ; reconnaissance légale du seul mariage religieux, les curés étant chargés des registres de l'état-civil ; atténuation du code pénal en faveur des prêtres et religieux ; enfin privilège du for ecclésiastique, les curies épiscopales étant seules compétentes pour les causes relatives aux outrages à la religion, aux dîmes, aux mariages et pour toutes celles où un clerc se trouvait impliqué.

L'opposition générale de l'opinion progressiste italienne au maintien de pareil état de choses se trouvait renforcée dans le royaume piémontais par plusieurs éléments : l'appui souvent passionné apporté par la majorité du clergé à la politique réactionnaire menée à l'époque de la Restauration par des hommes comme Solaro della Margarita ou l'archevêque de Turin, Frasoni, avait laissé de profondes rancœurs dans les milieux libéraux ; celles-ci avaient encore été attisées par des influences françaises, celles de Michelet, et d'Eugène Sue surtout, qui avaient créé un courant nettement jacobin et anticlérical, dont on ne trouvait pas l'équivalent dans les autres États italiens ; enfin, alors que dans ces autres États, où, après 1848, les partisans de l'absolutisme étaient revenus au pouvoir, les gouvernements cherchaient l'appui de l'Église, garante du « principe d'autorité », en Piémont, où le système constitutionnel s'était maintenu, les milieux politiques se méfiaient au contraire de l'influence du clergé, considéré comme hostile à tout régime parlementaire et comme ayant partie liée avec l'Autriche.

Dès 1848, le gouvernement sarde, qui se sentait obligé de tenir grand compte de l'aile gauche de la Chambre, était décidé à appliquer un programme de laïcisation qui mettrait fin à la situation prépondérante du clergé dans l'État et aux inconvénients économiques de la main-morte, auxquels la bourgeoisie se montrait très sensible. Quelques mesures furent prises immédiatement : « émancipation » légale des protestants et des juifs et suppression de la Compagnie de Jésus ; puis contrôle gouvernemental sur les établissements d'enseignement libre et retrait aux autorités ecclésiastiques du droit de surveiller l'école. Il était plus délicat d'abolir unilatéralement le for ecclésiastique et les immunités, qui avaient fait l'objet explicite du concordat de 1841. Le gouvernement se montra disposé à négocier avec le Saint-Siège un nouveau statut qui sauvegarderait les droits essentiels de celui-ci, en mettant toutefois comme condi-

tion que les évêques les plus intransigeants, tel Mgr Frasoni, soient écartés au préalable, mais Pie IX et Antonelli, prêts à faire certaines concessions à propos du privilège du for, jugèrent pareille prétention inadmissible ; du reste, l'orientation libérale du gouvernement de Turin et son attitude plus qu'équivoque au moment de la Révolution romaine ne les incitaient guère à lui faire confiance.

Après dix-huit mois de tractations sans résultat, où les rôles principaux furent tenus, du côté piémontais, par l'abbé Rosmini, puis par Siccardi, un juriste partisan d'une modernisation des institutions mais qui n'avait rien d'un sectaire, et, du côté pontifical, par Mgr Charvaz, l'ancien précepteur du roi Victor-Emmanuel, le gouvernement dirigé par Massimo d'Azeglio prit le parti d'aller de l'avant, en dépit des protestations officielles du souverain pontife et de ses interventions secrètes auprès du roi, lequel se trouvait tiraillé entre les exigences gouvernementales et le caractère apparemment raisonnable de la nouvelle politique ecclésiastique, d'une part et, d'autre part, le désir d'éviter la rupture avec Rome¹. Sur l'initiative de Siccardi, devenu ministre de la Justice, deux lois furent votées, les 8 avril et 5 juin 1850, supprimant le for et les immunités ecclésiastiques et rendant beaucoup plus difficile l'acquisition de biens-fonds par l'Église ; l'année suivante, les dîmes furent abolies en Sardaigne ; puis, en juin 1852, fut déposé un projet, qui n'aboutit d'ailleurs pas, introduisant le mariage civil.

AGGRAVATION DE LA TENSION Dans l'entretemps cependant les négociations avec Rome se poursuivaient, car le gouvernement piémontais, après avoir pris des mesures de rigueur contre les prélats les plus intransigeants, hésitait à heurter de front l'ensemble du clergé qui gardait une grande influence à la campagne et jouissait de nombreuses sympathies dans l'aristocratie et l'entourage du roi : ce dernier, auquel Mgr Charvaz reprochait d'être « totalement sous la dépendance de ses ministres »², intervint d'ailleurs personnellement à plus d'une reprise, notamment en 1852, dans un sens modérateur. Certains estimaient qu'il devait être possible, moyennant quelques concessions de forme, de s'entendre avec Rome sur des lois qui, comme l'écrivait Cavour, « tendaient à introduire, dans une mesure modérée, ce qui existait depuis un demi-siècle dans tous les autres États catholiques »³. En réalité, cependant, les possibilités d'entente n'existaient guère. La plupart des ministres sardes étaient convaincus de l'impossibilité de mener une politique libérale et italienne en accord sincère avec le Saint-Siège, dominé, estimait-on, par le parti absolutiste et pro-autrichien, et ils croyaient

(1) Sur la position du roi Victor-Emmanuel II, voir A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia...*, p. 132 et suiv. et P. PIRRI, *Pio IX e Vitt. Em. II, passim*, notamment p. 57^a. Le roi fut à plusieurs reprises, alors et dans la suite, ennuyé par l'évolution de la situation, mais il n'eut pas, semble-t-il, de véritable crise de conscience : ses convictions religieuses étaient assez superficielles et il avait en outre l'approbation secrète de quelques évêques moins intransigeants. (Cf. P. PIRRI, *op. cit.*, p. 73-74, note.)

(2) Mgr Charvaz à Antonelli, 19 février 1850, dans P. PIRRI, *op. cit.*, p. 65.

(3) Lettre du 3 janvier 1853, dans P. MATTEI, *Cavour et l'unité italienne*, t. II, Paris, 1927, p. 262.

qu'avec un peu de patience et d'habileté, on surmonterait la crise de conscience des catholiques piémontais. Le Saint-Siège, de son côté, se rendant compte de l'influence exercée en Piémont par la minorité jacobine, jugeait inutile de faire des concessions pour obtenir un accord dont l'esprit ne serait quand même pas respecté, et qui mécontenterait les autres Italiens auxquels on refusait de pareilles concessions, bien qu'ils fussent plus respectueux des droits de l'Église. On n'admettait d'ailleurs pas la thèse de Turin invoquant la situation de la France ou de la Belgique, car, comme le reconnaissait l'ambassadeur de France lui-même, « en prétendant faire reconnaître par Rome le mariage civil, le gouvernement piémontais demande beaucoup plus qu'il n'a été fait en France » où Pie VII s'était borné à ne pas exiger l'abolition de ce qui avait été introduit sans son assentiment par la Révolution¹.

La situation s'aggrava de façon définitive lorsque la direction de la politique échappa aux modérés par suite de l'alliance de Cavour avec Ratazzi et la gauche anticléricale. Celle-ci n'était qu'une minorité dans le pays, mais une minorité dynamique qui constituait en fait l'aile marchante du mouvement constitutionnel et unitaire et il n'est pas étonnant qu'elle ait réussi à imposer ses vues radicales en dépit des efforts catholiques pour organiser la résistance sur le plan parlementaire et de la répugnance de nombreux libéraux, aux croyances assez floues, à l'égard d'une politique d'hostilité déclarée envers l'Église². C'est sous la pression de cette gauche radicale que fut votée, le 22 mai 1855, à une faible majorité de onze voix, et malgré une contre-proposition raisonnable faite au nom de l'épiscopat par Mgr Nazari di Callabiana, la fameuse « loi des couvents », qui supprimait une partie des chapitres collégiaux et tous les ordres religieux autres que ceux s'adonnant au soin des malades ou à l'enseignement, en attribuant le produit de leurs biens sécularisés à l'entretien du clergé paroissial. L'application de cette loi, qui touchait 604 établissements jouissant d'un revenu de plus de deux millions de lires, ne donna lieu à aucune réaction violente ni de la part des intéressés, ni de la part du peuple des campagnes, contrairement à ce que certains avaient laissé entrevoir³, mais les ponts paraissaient désormais rompus et Pie IX se décida à frapper de nullité toute la législation élaborée au mépris des droits de l'Église et à prononcer l'excommunication majeure contre tous ceux qui avaient concouru à son élaboration.

Cette législation, il importe de le remarquer, s'inspirait beaucoup moins du principe libéral de la séparation de l'Église et de l'État que de la tradition jacobine et régaliste, soucieuse d'affirmer les droits sou-

(1) Dépêche de Rayneval, 2 septembre 1852, dans J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853*, p. 117.

(2) Tel Massimo d'Azeglio, sur l'attitude duquel on consultera S. JACINI, *La politica ecclesiastica italiana*, p. 39-42 et A.-M. GRISALBERTI, *L'intervento di M. d'Azeglio nella crisi politico-religiosa del 1855*, dans *Ricerche Religiose*, t. XVIII, 1947, p. 40-45.

(3) S'il n'y eut nulle part d'opposition ouverte, il faut pourtant noter que les tracasseries anticléricales provoquèrent parmi les catholiques de Savoie, très dociles au clergé, un profond mécontentement qui contribua à détacher ces régions du gouvernement de Turin et à les tourner vers la France. (Cf. R. AVEZOU, *La Savoie depuis les réformes de Charles-Albert jusqu'à l'annexion à la France*, dans *Mémoires de la Société savoisienne d'histoire*, t. LXIX, 1932, p. 1-176 ; t. LXX, 1933, p. 73-247.)

verains de l'État sur la réglementation des questions politico-ecclésiastiques et sur l'utilisation du patrimoine ecclésiastique. L'esprit de la loi des couvents, par exemple, se trouve éclairé par les paroles de Ratazzi à don Bosco lorsqu'il incita ce dernier, en 1857, à fonder lui-même une congrégation religieuse :

— Excellence, c'est vous qui me parlez de congrégation, alors que la loi...
— Oh ! la loi, la loi, je la connais parfaitement et j'en sais la portée. C'est aux biens de main-morte qu'elle en veut et aux anciens Ordres vivant en marge de la législation. Mais faites-moi une société où chacun des membres conserve ses droits civils, se soumette aux lois de l'État, paie l'impôt personnellement, une société qui ne soit au fond qu'une association de citoyens libres vivant ensemble dans un but de bienfaisance, et je vous garantis qu'il n'y a pas un gouvernement régulier et sérieux qui puisse vous gêner. Au contraire, s'il est juste, il vous devra protection comme aux autres sociétés, qu'elles soient commerciales, industrielles ou de secours mutuels¹.

LA POLITIQUE ECCLÉSIASTIQUE DE CAVOUR

La condamnation publique du gouvernement piémontais ne mit pas fin aux tractations officieuses et notamment à cette correspondance personnelle entre Pie IX et Victor-Emmanuel, dont le ton paternel d'une part, la bonne volonté respectueuse de l'autre, tranchent avec l'intransigeance des déclarations officielles. C'est que le Saint-Siège désirait limiter dans la mesure du possible la portée pratique des mesures dommageables à l'Église, tandis que le roi aspirait à voir cesser un conflit qui l'ennuyait beaucoup. Cavour, de son côté, ne désirait nullement prolonger la lutte contre l'Église. Il avait bien patronné la politique religieuse des partis de gauche parce qu'il avait besoin de l'appui de ces derniers, mais il différait profondément des jacobins anticléricaux par ses sentiments intimes et par ses conceptions politico-ecclésiastiques². C'était un homme de juste milieu qui, sans avoir probablement retrouvé la foi catholique pleine et entière après la crise de rationalisme qui avait marqué sa jeunesse, croyait toutefois aux valeurs permanentes du christianisme et admirait l'Église comme une force civilisatrice utile à la société ; au lieu de vouloir comme les anticléricaux la juguler et entraver systématiquement son influence, il désirait au contraire la voir progresser à condition qu'elle se cantonne sur le terrain proprement religieux.

Ses relations de famille avec des protestants de « l'Église libre » fondée par Vinet en Suisse romande, puis ses contacts avec des catholiques libéraux français avaient fait de Cavour un adepte de la formule : l'Église libre dans l'État libre, et un adversaire des concordats, qui lui paraissaient une entrave à la pleine liberté de l'Église et supposent par ailleurs que l'Église est une « société parfaite » comme l'État, négociant avec celui-ci un partage d'influence sur un terrain commun, alors que, selon lui, le spirituel et le temporel appartenant à des domaines tout à fait

(1) Rapporté par A. AUFRAY, *S. Jean Bosco*, 6^e édit., Paris, 1947, p. 195.

(2) Sur les sentiments religieux de Cavour et son attitude à l'égard de l'Église, cf. M. MAZZIOTTI, *Il conte di Cavour e il suo Confessore. Studio storico con documenti e carteggi inediti*, Bologne, 1915 ; S. JACINI, *op. cit.*, p. 22-23 et 81 ; A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato...*, p. 134-143, ainsi que F. RUFFINI, *La giovinezza di Cavour*, Turin, 1937-1938, 2 vol.

distincts, il importait de séparer nettement les compétences civiles et politiques d'avec les compétences religieuses. A Rome, les idées n'étaient pas mûres, surtout au lendemain du concordat autrichien de 1855, si favorable à l'Église, pour qu'on s'accommodât sans plus du point de vue libéral, mais sans doute un *modus vivendi* aurait-il pu intervenir, une fois passée l'amertume laissée par le caractère unilatéral de la nouvelle législation ecclésiastique piémontaise, si le développement de la question romaine à partir de 1859 n'était pas venu opposer irrémédiablement le Piémont au Saint-Siège.

§ 2. — La guerre d'Italie et la question romaine ¹.

LA QUESTION ROMAINE A partir de 1859, la question romaine devait passer pour une vingtaine d'années au premier plan de l'actualité. Comme elle relève plus de l'histoire diplomatique et de la chronique militaire que de l'histoire ecclésiastique, on se bornera à un rapide rappel des faits, mais il importe de ne jamais perdre de vue que cette question exerça sur l'évolution de l'histoire de l'Église pendant la plus grande partie du pontificat de Pie IX une influence psychologique qu'on pourrait difficilement exagérer.

Ses répercussions furent considérables, en France et en Italie, sur la politique ecclésiastique suivie par les gouvernements, et même sur la vie religieuse, car en bloquant les énergies des catholiques sur la solution d'un problème avant tout politique, elle les détourna pour de longues années des problèmes proprement religieux ². Mais surtout, elle accentua le raidissement du pape et de nombreux catholiques à l'égard du libéralisme et contribua de la sorte à faire apparaître l'Église comme foncièrement hostile aux idées modernes.

En effet, il était évident, pour quiconque réfléchissait, que le maintien du petit État pontifical tel qu'il avait survécu à la Révolution était devenu un anachronisme et que sa disparition n'était « que le dernier terme d'une évolution sociale plusieurs fois séculaire, qu'un cas particulier d'une loi générale inflexiblement appliquée à toute l'Europe, à Cologne et à Liège comme à Avignon » ³, la sécularisation des États de l'Église devant inévitablement suivre celle des évêchés, réalisée dès le début du siècle. Mais les milieux catholiques responsables refusèrent de l'admettre parce que, préoccupés à juste titre de maintenir intacte la pleine indépendance du Saint-Siège, ils ne comprirent pas que le problème devait

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Cf. p. 72, n. 1. On tiendra spécialement compte, parmi les sources, de M. MINGHETTI, *Miei ricordi*, t. III ; de J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, Paris, 1931, p. 26-100 (lettres de Douhet à Rendu en 1853) et de *La Question Romane negli anni 1860-1861. Carteggio del conte di Cavour con D. Pantaleoni, C. Passaglia e O. Vimercati*, Bologne, 1929, 2 vol.

(2) Augustin Cochin faisait preuve de perspicacité quand il écrivait : « Cette déplorable question de la souveraineté temporelle a été le grand malheur des catholiques de France. Cette question secondaire (...) partage tellement nos forces que toutes les autres questions, intérêts religieux, œuvres de charité, etc., sont négligées et parfaitement abandonnées. Elle a en outre ce grand inconvénient de nous placer pieds et poings liés entre les mains du gouvernement : tout le monde doit être à ses pieds de peur qu'il ne retire ses troupes de Rome. » (Cité dans A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 490.)

(3) A. LEROY-BEAULIEU, *Un empereur, un roi, un pape*, Paris, 1879, p. 210-213.

être repensé sur de nouvelles bases, laissant ainsi aux adversaires de l'Église le mérite d'être à peu près les seuls à proclamer la nécessité d'un changement inévitable. Bien plus, se rendant bien compte que c'était au nom de la conception libérale de l'État et du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes que la forme d'existence traditionnelle de l'État pontifical était attaquée, ces mêmes responsables multiplièrent leurs protestations contre les principes de 1789, sans se soucier de distinguer la part de vérité qu'ils contenaient, donnant ainsi l'impression que la conception catholique de l'État devait nécessairement s'identifier avec un régime théocratique. Par hantise de la « révolution », menace pour l'existence de l'État romain, le Saint-Siège se solidarisa de plus en plus avec les gouvernements conservateurs dont l'appui paraissait, dans l'immédiat, la garantie la plus efficace pour l'Église.

L'ÉTAT PONTIFICAL APRÈS LA CRISE DE 1848

Le rétablissement de l'autorité du pape dans ses États en 1849 n'avait été, selon le mot de Mgr Corboli-Bussi repris par M. Ghisalberti, qu'une « restauration réactionnaire et maladroite », doublement maladroite car elle entendait, malgré la promesse formelle de ne pas toucher au *Statuto*, rétablir l'absolutisme pur et simple sous sa forme la plus odieuse, celle que l'opinion libérale dénonçait comme « un despotisme clérical », et cela grâce à la protection des troupes étrangères : garnison française de Rome et régiments autrichiens cantonnés dans les Légations. La présence de ces derniers surtout, détestés par les patriotes et dont les procédés tracassiers exaspéraient les populations, contribua beaucoup à déconsidérer le gouvernement pontifical.

Les premières années semblèrent pourtant donner tort aux pessimistes qui jugeaient le pouvoir temporel irrémédiablement compromis. Les assassinats politiques, fréquents au lendemain de la restauration, diminuèrent ; un complot organisé en 1853 par les partisans de Mazzini échoua lamentablement ; la situation économique s'améliora grâce à diverses mesures administratives intelligentes ; Pie IX retrouva même une partie de sa popularité et connut de 1851 à 1857 la période la plus sereine de son règne. Mais si son système de gouvernement paternaliste, très soucieux du bien-être de ses sujets, se plaisait à encourager l'introduction des inventions modernes, était de nature à satisfaire le petit peuple qui voyait son niveau de vie s'élever et appréciait la simplicité débonnaire de son souverain, la bourgeoisie par contre ne pouvait se déclarer satisfaite d'un régime qui non seulement ne laissait aucune responsabilité politique aux citoyens, mais dont la législation continuait à s'inspirer pour l'essentiel du droit canon médiéval et limitait strictement les libertés civiles.

Le malaise était encore accru par l'infériorité où l'élément laïque continuait à se trouver par rapport aux ecclésiastiques dans l'administration temporelle de l'État, en dépit des améliorations apportées en 1850. Les défenseurs du régime objectaient bien que les ecclésiastiques ne représentaient pas 5 pour cent du personnel, mais ils ne tenaient pas

compte de deux choses : d'abord, pour le ministère de l'Intérieur, c'est-à-dire pour la direction générale de l'État, la proportion dépassait 10 pour cent ; et surtout, les ecclésiastiques, même dans les services où ils étaient en petit nombre, occupaient les postes de commande¹, y compris des fonctions aussi peu religieuses que celles de ministre du commerce ou de directeur général de la police. Ces *abbati* et *monsignori*, dont plusieurs n'étaient d'ailleurs pas prêtres, avaient en général une sérieuse formation juridique, et certains ne manquaient pas de compétence administrative. Toutefois, au dire d'un défenseur du pouvoir temporel, le comte de Rayneval, le gouvernement pontifical, dans son ensemble, apparaissait comme un gouvernement « composé de Romains et fonctionnant à la romaine », c'est-à-dire, précisait-il, « manquant d'énergie, d'activité, d'initiative, de fermeté, comme la nation elle-même »². Les ecclésiastiques étant à la tête, il était inévitable qu'on leur fit endosser la pleine responsabilité des attermolements en matière de réformes et celle des abus, nombreux comme presque partout en Italie à cette époque. Si le général de Lamoricière, le vaillant champion du pape, se laissait aller à dire dans un moment de colère : « On ne fera rien à Rome tant qu'on n'aura pas pendu quatre *monsignori* aux quatre coins de la ville », on conçoit quelle devait être la mentalité des libéraux.

LE CONGRÈS DE PARIS Or tandis que le gouvernement pontifical s'obstinait à demeurer un gouvernement d'ancien régime, dont les méthodes apparaissaient aux contemporains plus arriérées encore que les conceptions, le Piémont, le seul État italien où le régime constitutionnel ait continué à fonctionner depuis 1848, était devenu, sous l'intelligente impulsion de Massimo d'Azeglio puis de Cavour, un pays fort et prospère, en qui mettaient plus que jamais leurs espoirs tous ceux qui, du Nord au Sud, aspiraient à voir l'Italie enfin unifiée et administrée conformément aux exigences modernes. L'existence des États de l'Église, dont les dirigeants déclaraient le statut intangible, était un obstacle majeur à la réalisation de ces espoirs, mais l'habile Cavour, qui savait qu'en dépit du calme apparent, le mécontentement continuait à couver dans l'État pontifical, entreprit d'exploiter cette situation au profit de ses projets³.

On devait lui reprocher d'avoir, chez ceux dont il convoitait le bien, « créé le désordre pour avoir le droit de rétablir l'ordre ». Il serait plus

(1) Le *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique* (trad. franç. de WETZER et WELTER, art. *Italie*, t. XII, 1870, p. 24) donne les chiffres suivants : il y avait 243 fonctionnaires ecclésiastiques contre 5.059 laïques ; mais alors qu'ils n'étaient que 3 contre 2.017 aux Finances, ils étaient 156 contre 1.411 à l'Intérieur. Les chiffres des traitements sont significatifs également : à l'Intérieur, 52.000 écus pour les ecclésiastiques contre 254.000 pour les laïques ; aux Finances, les 3 ecclésiastiques touchaient 5.680 écus contre 514.772 aux 2.017 laïques ; au Commerce, l'unique ecclésiastique avait 2.000 écus contre 13.136 pour les 61 laïques ; à la Police, 4.119 écus pour 2 ecclésiastiques contre 75.052 écus pour 404 laïques.

(2) Rapport du 14 mai 1856, cité par G. MOLLAT, *La question romaine*, p. 301, note.

(3) Il est bien évident qu'il s'agissait d'exploiter une situation qui facilitait l'entreprise de Cavour, mais sans laquelle le problème se serait malgré tout posé. Cochin remettait bien les choses au point dans une lettre à Rendu du 24 décembre 1862 : « Les misères de ce gouvernement ont été une des causes de sa chute, nullement la principale. M. de Cavour ni Garibaldi, M. Ricasoli ni M. d'Azeglio même ne se seraient arrêtés devant un pape réformateur. » (*Augustin Cochin. Sa vie, ses lettres*, t. I, p. 314.)

exact de dire qu'il sut avec adresse exploiter le désordre latent, en encourageant l'agitation dans les États de la péninsule et en posant le problème du malaise italien devant l'opinion européenne. A partir de 1856, il soutint en secret l'action de la *Société nationale italienne*, fondée par l'exilé La Farina dans l'intention de promouvoir l'unité italienne autour de la maison de Savoie ; par des tracts et des réunions clandestines, cette nouvelle organisation acheva de miner l'autorité des gouvernements de l'Italie centrale et méridionale ; dans les Marches et la Romagne en particulier, elle supplanta rapidement les doctrines républicaines de Mazzini en ralliant à son programme l'ensemble des libéraux, radicaux et modérés.

Pendant que se poursuivait ce travail de sape, Cavour avait alerté les diplomates réunis en congrès à Paris au printemps de 1856 en leur communiquant un rapport de l'ancien ministre de Pie IX, Minghetti, sur la triste situation des États de l'Église et l'urgence qu'il y avait à y introduire des réformes ; si le gouvernement français, qui tenait à ménager les catholiques, se montra réservé, le ministre anglais, lord Clarendon, appuya l'attaque et dénonça en termes acerbes le gouvernement romain, « le pire qui fut jamais ». Ces critiques eurent un grand retentissement et, peut-être à la demande du secrétaire d'État, l'ambassadeur de France à Rome entreprit de les réfuter dans un long rapport¹, où il établissait que, depuis le retour de Gaëte, le gouvernement pontifical « avait marché résolument dans la voie des réformes et des améliorations, qu'il avait réalisé de considérables progrès » ; il mettait en lumière la répression sévère du brigandage, dont on avait exagéré l'importance, l'exécution de nombreux travaux d'utilité publique, les encouragements à l'agriculture, à l'industrie et au commerce, les réformes financières et douanières, l'équilibre du budget, la réorganisation des administrations municipales.

Tout cela était en grande partie exact et c'est le mérite du récent ouvrage de P. Dalla Torre² d'avoir pour la première fois établi de manière objective et détaillée le bilan des réalisations administratives du gouvernement de Pie IX depuis 1850. Seulement le véritable problème n'était pas là. L'exécution, d'ailleurs un peu lente, d'un programme qui rappelait le despotisme éclairé du xviii^e siècle et répondait en gros aux vœux du *Memorandum* de 1831, ne correspondait plus à la situation réelle : le problème, surtout depuis 1848, était devenu politique, dominé qu'il était par la double aspiration que rappellerait un jour l'inscription du monument Victor-Emmanuel à la place de Venise : *Patriae Unitati Civium Libertati*. Ce fut le drame de l'Italie et du Saint-Siège au xix^e siècle que cette double aspiration, qui nous semble si légitime aujourd'hui, apparût alors aux yeux de Pie IX et de ses principaux conseillers, par suite des circonstances, comme incompatible avec les exigences d'indépendance spirituelle du gouvernement suprême de l'Église.

(1) Imprimé dans le *Recueil des traités, conventions et actes diplomatiques concernant l'Autriche et l'Italie*, Paris, 1859, p. 697-726.

(2) P. DALLA TORRE, *L'opera riformatrice ed amministrativa di Pio IX fra il 1850 e il 1870*, Rome, 1945.

Rien de plus caractéristique, pour toucher du doigt les causes de cette incompréhension, que les entretiens du pape, au cours du voyage qu'il fit à travers ses États en 1857¹, avec des modérés qui n'auraient pas demandé mieux que d'unir leur patriotisme et leur libéralisme avec leur foi catholique et leur dévouement au pontife romain². A son vieil ami d'Imola, le comte Pasolini, qui avait amené la conversation sur la question des réformes politiques, Pie IX répliqua que si un gouvernement libéral devait ressembler à celui du Piémont, il ne pourrait être qu'anti-chrétien. Et à Minghetti, dont il connaissait les sympathies, il déclara avec humeur :

Le Piémont ? On s'y trouve fort mal. On y persécute la religion. On ne laisse passer aucune occasion d'outrager l'Église. Le roi... Pauvre homme ! il ferait mieux d'aller battre le blé ! Il a un ministre incroyant, Ratazzi ; Cavour est intelligent, mais je crains fort que lui aussi ait peu de religion³.

Le scandale que causait la politique ecclésiastique piémontaise faisait apparaître au pape comme inadmissibles les conceptions unitaires de Cavour. Quant au régime constitutionnel, le moment ne lui paraissait pas opportun pour introduire des réformes — « le monde est trop agité », expliquait-il, — et surtout la tragédie de 1848 continuait à le hanter : « Les peuples sont incontentables. J'ai fait une expérience par trop douloureuse⁴. »

Ces déclarations expriment pour une bonne part le fond de l'âme de Pie IX, mais ses jugements étaient encore renforcés par la manière unilatérale dont il était conseillé et renseigné. Son entourage réactionnaire ne manquait pas une occasion de raviver dans son âme impressionnable les souvenirs sanglants de la révolution romaine⁵ et de lui montrer comme la meilleure sauvegarde de l'ordre établi la persistance en Italie de l'influence autrichienne que la politique d'indépendance du Piémont cherchait au contraire à éliminer. L'un des plus habiles à raffermir sans cesse Pie IX dans ces convictions fut à coup sûr son secrétaire d'État, le cardinal Antonelli, que les représentants du gouvernement de Vienne considéraient comme « un ami plein de bienveillance pour l'Autriche »⁶ et qui,

(1) Pie IX ayant fait le vœu d'aller en pèlerinage à Lorette, on en profita pour donner à son voyage, à l'instar de la tournée que François-Joseph venait de faire en Lombardie-Vénétie, le caractère d'une visite officielle de ses États, destinée à la fois à affirmer ses droits souverains et à donner aux populations des provinces l'occasion d'affirmer leur loyalisme. Antonelli régla tout minutieusement à l'avance, interdisant aux municipalités de présenter au pape des revendications d'ordre administratif ou politique et filtrant soigneusement ceux qui seraient admis en sa présence. Il réussit dès lors à ancrer davantage encore Pie IX dans l'idée que les idées réformatrices n'étaient le fait que de quelques individualités isolées. (Voir notamment la lettre de Pie IX à son frère, du 29 juillet 1857, dans A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento*, p. 256-257.) Sur ce voyage, qui dura du 4 mai au 5 septembre 1857, voir le recueil *Pio IX ed i suoi popoli nel 1857*, Rome, 1860, ainsi que G. MATOLI, dans *Atti e Memorie della Deputazione di Storia patria per le Marche*, sér. IV, vol. IV, 1927, p. 117 et suiv.

(2) Voir G. PASOLINI, *Memorie raccolte da suo figlio*, t. I, p. 255 et suiv. et V. M. MINGHETTI, *Miei ricordi*, t. III, Turin, 1890, p. 177-194.

(3) V. M. MINGHETTI, *op. cit.*, t. III, p. 193.

(4) *Ibid.*, t. III, p. 184.

(5) Antonelli invoquait fréquemment l'exemple de Rossi quand il voyait Pie IX sur le point de céder quelque chose à l'opinion réformatrice : « Que Votre Sainteté se souvienne : le comte lui aussi voulait accorder des concessions et prendre de semblables mesures. Le pape sait quelle fut sa récompense. » (Cité dans H. D'IDVILLE, *Pie IX*, p. 39-40.)

(6) Fessler à Rauscher, 17 mai 1863, dans C. WOLFSGRUBER, *J. O. Rauscher*, p. 186. Voir aussi S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale*, *passim*.

en 1870 encore, expliquait, comme le dernier mot de la sagesse politique, que « toutes les forces vives du conservatisme devaient se coaliser afin d'en imposer aux passions subversives »⁷.

LE CARDINAL ANTONELLI Jacques Antonelli², secrétaire d'État de Pie IX de 1849 à 1876, porte plus qu'aucun autre la responsabilité de la politique suivie par le Saint-Siège en matière temporelle. Pie IX en effet avait apprécié à Gaëte le savoir-faire du jeune cardinal et son incontestable dévouement aux intérêts du Saint-Siège. Très vite, désireux de se consacrer à la direction religieuse de l'Église et conscient de son propre manque de capacités politiques, il s'était déchargé sur lui de la conduite des affaires temporelles. Prétendre que l'emprise du secrétaire d'État sur le pape fût totale serait inexact, surtout lorsque des intérêts religieux étaient en cause ; mais Antonelli joua incontestablement pendant des années « un rôle de véritable dictateur »³, ne laissant guère d'initiative aux ministres chargés de le seconder, reléguant le Sacré Collège dans un rôle effacé, et réussissant souvent à suggérer au pape ses propres vues grâce à une coterie fort bien organisée.

Ce prince de l'Église qui resta diacre toute sa vie fut l'un des derniers représentants d'une lignée largement représentée à la cour pontificale durant l'époque moderne, un de ces prélats tout laïques de sentiments, pour qui les intérêts de ce monde comptaient plus que ceux de l'autre, mais dont les mœurs faciles allaient pourtant de pair avec une foi sincère⁴. Fils d'un marchand de biens, Antonelli resta toute sa vie un parvenu avide d'argent, dominé par l'idée très italienne de *fare una famiglia*, que l'opinion publique accusait « d'avoir remplacé le népotisme des papes par le népotisme des secrétaires d'État »⁵ et qui devait effectivement laisser une belle fortune à ses enfants naturels⁶. Son esprit positif et pratique et le sens des affaires qu'il tenait de son père le servirent dans sa carrière et son ascension fut rapide, mais il ne semble pas avoir été un grand administrateur, aux vues larges et aux impulsions fécondes, et le mérite des essais de modernisation de l'État pontifical à partir de 1850 ne lui revient que partiellement⁷.

(1) Dépêche du ministre de Belgique à Rome, 4 mai 1870, *Arch. du Min. des Aff. Étrangères de Bruxelles*, St-Siège, t. XIII, 2.

(2) La personnalité d'Antonelli (1806-1876) reste pour une bonne part énigmatique ; ses papiers personnels sont toujours inaccessibles et l'on ne possède aucune biographie. Voir, en attendant, P. RICHARD, art. *Antonelli*, dans *D. H. G. E.*, t. III, col. 832-837 (trop élogieux) ; E. SODERINI, art. *Antonelli*, dans *Enciclopedia Italiana*, t. III, p. 547-548 ; MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, *passim* (voir le t. I de l'*Index*).

(3) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 175.

(4) Sur les sentiments religieux d'Antonelli, voir E. SODERINI, *art. cit.*, p. 547. Il ne faut pas donner une portée trop pessimiste au fait que Pie IX ait poussé un soupir de soulagement quand il apprit que son secrétaire d'État, quelques jours avant sa mort, avait demandé les derniers sacrements.

(5) Dépêche de l'ambassadeur d'Autriche, décembre 1861, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 82.

(6) Il ne légua rien en mourant, ni au pape, ni aux pauvres, ni aux ordres dont il était le protecteur : « Il n'y a pas, dans les annales du Sacré Collège, testament où les choses ecclésiastiques et pieuses aient été plus oubliées. » (L. TESTE, *Préface au conclave*, p. 67.) Sa fortune, à vrai dire, n'atteignait pas les chiffres fabuleux que citèrent les journaux anticléricaux : d'après le ministre de Belgique, sa succession s'élevait « au plus à 7 millions de francs » (dépêche du 15 novembre 1876, *Arch. Min. A. E. Brux.*, St-Siège, t. XV) et, d'après E. Ollivier, elle n'aurait pas dépassé 423.000 fr. (ce qui, en francs-or, représente déjà une somme respectable).

(7) Tout en l'appréciant beaucoup, le cardinal de Reisach reconnaissait qu'il n'avait rien d'un

Fut-il du moins un homme d'État ? Certains contemporains l'ont nié : « La voilà, la grande incapacité méconnue », disait le ministre de Prusse lors de l'entrée des Italiens à Rome en 1870 en désignant les fenêtres du cardinal¹. Mais d'autres, au contraire, appréciaient au plus haut point ses talents. Insensible à l'éloge et au blâme, imperturbable et insinuant tout à la fois, il était toujours avec les diplomates « de la plus fabuleuse amabilité »². Cet homme rusé, qui savait être « d'une câlinerie féline »³, excellait à parler des heures sans rien dire en se donnant des airs d'abandon et de confiance qui trompaient les plus perspicaces. « Ne confiez pas ce projet à votre ambassadeur à Rome, écrivait Cavour ; gardât-il le secret, Antonelli est si fin qu'il le devinerait. » Et Emile Ollivier, qui l'avait connu de près, faisait le plus grand cas de ses capacités :

Il savait peu ce que les livres contiennent, mais il était très érudit dans la science que les choses apprennent, et il devait à l'acuité d'un esprit alerte et libre de ne rien ignorer de ce qui se devine⁴.

En réalité cependant, ses talents étaient limités. De bons observateurs se rendaient compte qu'il ne dirigeait guère les événements et que son art consistait surtout à « continuellement transiger », à aplanir des difficultés de détails, à « recoller »⁵ les cassures après les saillies de langage d'un pontife aisément oublieux du terme voulu des formules de chancellerie. Le ministre de Belgique pouvait écrire en 1868 :

Tout en reconnaissant avec unanimité à l'Éminence en question une grande intelligence, on s'accorde aussi à lui attribuer plus de finesse native que de savoir, plus de dextérité dans la conduite des affaires intérieures que de largeur et d'ensemble dans ses vues en matière de politique ou d'administration générale⁶.

Ces appréciations de diplomates contemporains légitiment pleinement le jugement du P. Boudou qui, le comparant au génial secrétaire d'État de Pie VII, conclut : « Consalvi fut un grand homme ; Antonelli fut un homme habile⁷. » Habileté qui supposait certes une rare souplesse d'esprit, mais ne suffisait pas à vaincre les difficultés de fond, lesquelles n'étaient que reculées. Dans la question romaine en particulier, on doit bien reconnaître qu'Antonelli se contenta, somme toute, de retarder le plus longtemps possible une catastrophe qu'il prévoyait inévitable⁸, en s'efforçant de continuer avec adresse mais sans beaucoup d'originalité la politique de Lambruschini.

organisateur (*Janssens Briefe*, édit. Pastor, t. I, p. 254) et H. d'Iderville opposait son « immobilisme » à la constante préoccupation de Mgr de Mérode d'introduire à Rome des réformes utiles et des améliorations matérielles (*Pie IX*, p. 115-117).

(1) Rapporté par L. TESTE, *Préface au conclave*, p. 47.

(2) K. VON SCHLOEZER, *Römische Briefe*, p. 126.

(3) S. NIGRA, *Seconda Roma*, p. 165.

(4) E. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 505.

(5) K. VON SCHLOEZER, *Römische Briefe*, p. 127.

(6) Dépêche du 7 juillet 1868, *Arch. Min. A. E. Brux.*, St-Siège, t. XIII, 2.

(7) A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. II, p. 456.

(8) Soderini estime toutefois que ce n'est qu'à partir de 1868 qu'il se rendit compte que ce dénouement inévitable était tout proche.

LA GUERRE D'ITALIE ET SES CONSÉQUENCES

Au Congrès de Paris, Cavour avait posé les premiers jalons de son œuvre italienne, mais il était impuissant tant qu'il restait seul en face de l'Autriche. Or, il réussit à circonvenir Napoléon III, en qui subsistaient toujours d'anciennes sympathies italiennes, et à l'intéresser à la cause de l'unification. L'empereur, pour des raisons variées dont il est difficile de préciser l'importance relative, désirait le maintien du pouvoir temporel, mais il estimait sans intérêt le problème de l'étendue de l'État pontifical et 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 : la servante chrétienne d'un riche commerçant juif de Bologne ayant secrètement baptisé le fils de celui-ci au cours d'une maladie qui paraissait devoir l'emporter, le Saint-Office fit enlever à ses parents cet enfant de trois ans afin de l'élever chrétiennement¹ ; cette manière d'agir, théoriquement conforme au droit canon, souleva l'indignation des libéraux, qui organisèrent autour d'elle « un de ces charivaris comparable à l'orchestration, quarante ans plus tard, de l'affaire Dreyfus »² et beaucoup de catholiques se sentirent fort mal à l'aise à l'idée que ce n'était là, comme l'écrivait l'ambassadeur de France, « qu'un incident entre mille qui peuvent surgir tous les jours par l'application maladroite ou rigoureuse d'une législation incompatible avec la forme actuelle de la société »³.

Le 21 juillet 1858, au cours d'une entrevue secrète à Plombières, Napoléon et Cavour arrêtaient les grandes lignes d'un plan destiné à éliminer les Autrichiens de la péninsule, à soustraire à l'administration cléricale les trois quarts de l'État pontifical et à constituer une confédération italienne analogue à la confédération germanique et dont on donnerait la présidence au pape. Au début de 1859, une brochure intitulée : *L'empereur Napoléon III et l'Italie*⁴ préparait l'opinion française à une intervention au delà des Alpes et, en avril, éclatait la guerre résolue à Plombières. L'effondrement autrichien à la suite des rapides victoires de Magenta et de Solferino n'eut pas seulement pour conséquence d'unir définitivement la Lombardie au Piémont ; il provoqua aussi le soulèvement des duchés de l'Italie centrale et de plusieurs provinces pontificales. Les autorités romaines étouffèrent rapidement l'insurrection dans les Marches, mais elles ne purent empêcher les Romagnols de voter leur

(1) Voir les détails de l'affaire dans R. DE CESARE, *Roma e lo Stato del Papa*, t. I, p. 278-294 ; sur l'appréciation théologique, voir *La Civiltà cattolica*, sér. III, t. XII, 1858, p. 385 et suiv., 529 et suiv., et en sens contraire, la brochure de l'abbé DELACOUTURE, *Le droit canon et le droit naturel dans l'affaire Mortara*, Paris, 1858. L'attitude d'ensemble du gouvernement de Pie IX à l'égard des juifs fut pourtant toujours bienveillante. (Cf. E. LÆVINSON, *Gli Israeliti nello Stato pontificio*, dans *Rass. St. R.*, t. XVI, 1929, p. 768 et suiv.)

(2) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 195.

(3) Dépêche du 5 octobre 1858 dans J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 230.

(4) Inspirée par l'empereur, elle fut rédigée par un publiciste à sa dévotion, le vicomte de la Guéronnière, avec la collaboration d'un des rares catholiques au courant de la situation réelle de l'Italie, Eugène Rendu. (Voir la lettre de ce dernier à Chiala, du 25 août 1853, dans *Lettere inedite di C. Cavour*, t. III, Turin, 1887, p. 385-396.)

rattachement à la monarchie piémontaise. Or, bien que Napoléon III refusât officiellement, lors de l'armistice de Villafranca puis du traité de Zurich, de reconnaître l'extension du Piémont en Italie centrale, il ne fit cependant rien pour l'empêcher, mais au contraire, comme il était question de réunir une conférence européenne pour régler définitivement le problème italien, il inspira une nouvelle brochure : *Le Pape et le Congrès*, où l'on pouvait lire entre autres que, s'il importait de réaffirmer le principe de la souveraineté pontificale, « la ville de Rome en résume surtout l'importance, le reste n'est que secondaire (...). Plus le territoire sera petit, plus le souverain sera grand »¹.

Se sentant tacitement encouragé, Victor-Emmanuel invita le pape, quelques semaines plus tard, non seulement à accepter le fait accompli en Romagne, mais à lui concéder le gouvernement effectif des Marches et de l'Ombrie, dont il conserverait la souveraineté nominale, et à accorder aux habitants de Rome et du territoire qui demeurerait sous son autorité directe les mêmes droits civils et politiques que dans le royaume piémontais. Mais Pie IX, qui était pourtant loin de se désintéresser de la cause italienne, estimait qu'en l'occurrence il lui était impossible de céder : « Pour s'en convaincre, expliquait-il à Napoléon III, il suffit de réfléchir à ma situation, à mon caractère sacré et aux droits du Saint-Siège, droits qui ne sont pas ceux d'une dynastie, mais de tous les catholiques. Les difficultés sont insurmontables parce que je ne peux céder ce qui ne m'appartient pas². » On a vu du reste qu'à cette raison de principe — qui, chez cet homme de foi, l'emportait sur tous les calculs de l'opportunité politique — s'en ajoutait une autre, de nature religieuse également, la crainte de voir étendue aux États de l'Église la politique de laïcisation menée depuis dix ans par le gouvernement de Turin. Aussi se refusa-t-il à toute transaction et, après avoir, dans l'encyclique *Nullus certi*, du 19 janvier 1860, flétri à la face du monde catholique « les attentats sacrilèges commis contre la souveraineté de l'Église romaine », exigé la « restitution pure et simple » de la Romagne et fait répéter par le cardinal Antonelli qu'il n'y avait qu'une solution : « rendre ce qui a été pris »³, il fulmina solennellement l'excommunication majeure contre les usurpateurs des droits du Saint-Siège⁴.

Les vicissitudes de l'État pontifical posaient aux catholiques un épineux problème. En Italie, beaucoup de patriotes sincèrement croyants se demandaient pourquoi le pape n'accepterait pas une solution analogue à celle qui devait être ratifiée soixante ans plus tard au traité du Latran. En Angleterre, dans les milieux peu sympathiques à l'ultramontanisme, en Allemagne dans le monde universitaire, un bon nombre pensaient de même⁵. En France, Lacordaire écrivait :

LA RÉACTION DANS
LE MONDE CATHOLIQUE

(1) La brochure, parue le 22 décembre 1859, était écrite comme la précédente par La Guéronnière.
(2) Lettre du 8 janvier 1860, citée dans F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 230.
(3) *La Questione romana negli anni 1860-1861*, t. II, p. 14-17.
(4) Bulle du 26 mars 1860, dans *Acta Pii IX*, t. III, p. 137-147.
(5) Pour l'Angleterre, voir notamment *La Questione romana...*, t. I, p. 154 et E. PURCELL,

Je suis pour le Saint-Siège contre ses oppresseurs, je crois à la nécessité morale de son domaine temporel (...), mais en même temps je désire l'affranchissement de l'Italie, des modifications sérieuses dans le gouvernement des États romains¹.

Mgr Maret, après avoir écrit à Napoléon III que sa politique italienne était excellente, notait pour son propre compte que si « toute attaque injuste contre les propriétés et les droits temporels de l'Église et du Saint-Siège est coupable », on pouvait se demander si l'on n'avait pas affaire en l'occurrence à un soulèvement légitime de la part des populations « régies par le droit d'un autre âge »². L'un ou l'autre allait encore plus loin, des laïcs comme Doubet, Rendu ou même Cochin, des prêtres comme l'abbé Deguerry, curé de la Madeleine, ou le futur cardinal Meignan :

Je crois, écrivait ce dernier, que les conditions actuelles ont de grands inconvénients pour la religion. On dit qu'elles assurent l'indépendance spirituelle du pape. Je ne veux pas le nier absolument. Néanmoins je trouve encore le pape trop dépendant et je m'imagine que Dieu, bientôt peut-être, lui assurera une meilleure indépendance que celle d'un prince toujours flanqué de baïonnettes étrangères, toujours obligé à se défendre contre des populations qui le subissent à regret (...). Lorsque Dieu déchaîna la révolution française et enleva au clergé ses privilèges temporels, on crut tout perdu. Dieu ne se laissa point émouvoir par des supplications aveugles, et il fit bonne justice. J'espère qu'il en sera de même et qu'il délivrera le pape *malgré lui et malgré nous*³.

Pourtant, surtout en France, ces voix étaient des exceptions, et qui osaient à peine se faire entendre, car les masses catholiques réagissaient au contraire vigoureusement en faveur du pouvoir temporel. Tandis que les fidèles d'Autriche puis d'Allemagne adhéraient en foule à l'Œuvre Saint-Michel, destinée à procurer à la cause pontificale une aide spirituelle et matérielle, et qu'à Gand un groupe de catholiques belges fondait le Denier de Saint-Pierre, en s'inspirant d'une idée lancée dix ans auparavant par Montalembert⁴, le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne, faisait signer par cent cinquante évêques d'Autriche, d'Allemagne, de Suisse, de Belgique, de Hollande, de Grande-Bretagne, une protestation destinée au Congrès projeté par Napoléon⁵, et de toute part les adresses de fidélité couvertes de milliers de signatures affluèrent à Rome.

La réaction fut particulièrement vive en France⁶. Vuillot et Dupanloup, pour une fois d'accord, tentèrent d'ameuter l'opinion publique ; Mgr Paris, Mgr Pie, d'autres encore suivirent, et les sermons plus ou moins ouvertement hostiles à l'empereur coupable de trahir le pape se multiplièrent. Une partie de la population ne s'émut guère, vu le peu

Life of Manning, t. II, p. 386-399 (pour réagir contre cette mentalité, Manning et Ward firent de la défense du pouvoir temporel l'un des principaux objectifs de la *Dublin Review*). En Allemagne, la position que Doellinger devait développer dans ses fameuses conférences de l'Odéon (cf. *infra*, p. 204-205) ne lui était pas personnelle (voir par ex. *Janssens Briefe*, édit. PASTON, t. I, p. 137).

(1) Lacordaire à Montalembert, février 1860, dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 218-219.

(2) Maret à Napoléon III, 12 avril 1859, dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 64-67 ; notes personnelles de janvier 1860, *ibid.*, p. 67-70.

(3) Meignan à Montalembert, 28 mars 1859, dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. II, p. 218-219 en note.

(4) Voir A. M. VON STEINLE, *Der Peterspfennig*, Fribourg-en-Br., 1892 et C. DAUX, *Le Denier de Saint-Pierre*, Paris, 1907.

(5) C. WOLFSGRUBER, *J. O. Rauscher*, p. 413.

(6) Voir J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, chap. XIV et XV.

de popularité du système de gouvernement pontifical, mais il en alla tout autrement des fidèles fervents, dont certains désignaient avec émotion les provinces pontificales comme « les États du roi mon père »¹, et des légitimistes, très influents dans le monde catholique, qui virent dans la campagne d'agitation déclenchée par le clergé une occasion de manifester leurs sentiments antibonapartistes. C'est d'ailleurs de ces milieux légitimistes, plutôt que de l'épiscopat, que partit l'initiative de quêtes au profit du trésor pontifical² et ce sont eux également qui fournirent le principal appoint français à l'armée de volontaires étrangers que le Saint-Siège s'efforça de constituer.

**LA RÉORGANISATION
DE L'ARMÉE PONTIFICALE**

Pie IX, que l'attitude passive du gouvernement impérial avait déçu et irrité et qui subissait de plus en plus des influences hostiles à Napoléon III, désirait substituer aux régiments français des troupes à lui, sur lesquelles il pourrait compter pour appuyer la défense de ce qui restait des États de l'Église. Ce plan était surtout préconisé par Mgr de Mérode, un ancien officier belge à l'esprit entreprenant, qui, depuis dix ans qu'il vivait dans l'intimité du pape, avait réussi à gagner la confiance de celui-ci par son désintéressement, sa droiture et sa franchise de langage, lesquelles tranchaient sur la cupidité et les allures feutrées de nombreux prélats romains, Antonelli en tête. Il était assez téméraire de prétendre recruter, équiper et former une armée en quelques mois et le secrétaire d'État, qui craignait de pousser à bout le gouvernement français, dont l'appui lui paraissait autrement sérieux, s'opposa au projet, mais le pape passa outre et, en février 1860, désigna Mérode comme prominière des armes. Celui-ci, avec un zèle jamais découragé, qui devait persévérer des années durant, se mit aussitôt à la tâche et, pour commencer, fit appel à un officier français de valeur mais connu pour son hostilité au régime bonapartiste, le général de Lamoricière : « C'est un petit soufflet que nous donnons à l'empereur », reconnaissait le nouveau ministre des armes, qui était tout sauf un diplomate³.

Lamoricière trouvait l'armée pontificale dans une situation lamentable. Elle comportait en tout onze bataillons de 600 hommes, mal armés et mal équipés ; l'artillerie, le train et les ambulances étaient quasi inexistantes ; le général décida de porter aussitôt les effectifs à 25.000 hommes et adressa un appel aux catholiques d'Europe. En quelques semaines, il put disposer de 5.000 Autrichiens, entraînés et encadrés, envoyés secrètement par leur gouvernement, de près de 4.000 Suisses, de 3.000 Irlandais et de plusieurs centaines de Belges et de Français, ces derniers appartenant surtout à l'aristocratie légitimiste de l'Ouest⁴. Mais la

(1) E. LAFOND, *Rome. Lettres d'un pèlerin*, Paris, 1857, titre du chap. II.

(2) Les évêques (dont certains d'ailleurs, trouvant que Pie IX se montrait trop intransigeant, auraient préféré rester sur la réserve) ne prirent en main l'organisation du Denier de Saint-Pierre qu'un peu plus tard, la plupart après Castelfidardo. Les sommes recueillies de la sorte de 1860 à 1870 paraissent avoir atteint annuellement environ 300.000 fr.-or à Paris, 200.000 fr. dans les diocèses riches et pieux, 3 à 4 millions pour l'ensemble de la France. (J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 431.)

(3) Dépêche de l'ambassadeur de France, 10 avril 1860, dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 408.

(4) Sur l'armement et l'organisation de l'armée pontificale, voir le *Rapport du général Lamori-*

bravoure et l'enthousiasme ne pouvaient malheureusement pas compenser le manque d'homogénéité et le caractère improvisé de cette armée ; les événements n'allaient pas tarder à le prouver.

CASTELFIDARDO L'émotion causée par la perte de la Romagne n'était pas encore calmée qu'un nouveau coup de théâtre se produisit. Le hardi condottiere Garibaldi avait débarqué en mai en Sicile avec un millier de partisans ; trois mois plus tard, il passait le détroit de Messine avec ses « chemises rouges », mettait en déroute l'armée napolitaine, provoquait la chute du roi François II et annonçait son intention de marcher sur Rome après avoir substitué le régime républicain à la monarchie bourbonnienne. Cavour, soucieux de le gagner de vitesse et de profiter de la révolution pour adjoindre la partie méridionale de la péninsule au royaume d'Italie en train de se constituer, réussit à arracher l'accord tacite de Napoléon à une occupation des Marches et de l'Ombrie afin de permettre à l'armée piémontaise de descendre par là vers le Sud. Le 7 septembre, sous prétexte de réprimer des troubles qu'il avait lui-même fomentés, il adressait un double ultimatum à la cour de Rome et au général de Lamoricière, leur enjoignant de dissoudre immédiatement les corps « mercenaires » et « étrangers » qui menaçaient « d'étouffer dans le sang italien toute manifestation du sentiment national »¹. Croyant pouvoir compter sur l'armée française, Antonelli fit pruve d'intransigeance. Induit en erreur par les illusions du secrétaire d'État et de Mgr de Mérode, Lamoricière perdit du temps et les Piémontais n'eurent pas de peine à tailler en pièces, en quelques jours, ses forces dispersées, notamment le 18 septembre, à Castelfidardo, où s'illustra la brigade du général de Pimodan. Le 29 septembre, Lamoricière, bloqué à Ancône par la flotte de l'amiral Persano, capitulait.

À Rome, la consternation était à son comble. Le pape, très monté contre les Français, qu'il accusait de jouer un double jeu, envisageait de s'embarquer pour l'Espagne ou pour Trieste, et déjà une corvette autrichienne l'attendait à Civita-Vecchia ; il était poussé dans ce sens par certains prélats pris de panique à l'idée de tomber aux mains des Piémontais, mais aussi par Mgr de Mérode et son groupe, qui escomptaient la réaction de l'opinion catholique en faveur du pape « chassé de Rome ». L'ambassadeur de France réussit à faire ajourner cette décision qu'il redoutait, car il se rendait compte que les Piémontais n'attendaient que le départ du Saint-Père pour occuper Rome et il entrevoyait l'effet funeste qui en résulterait pour le gouvernement impérial. Napoléon ordonna du reste à ses troupes de défendre efficacement ce qui subsistait de l'État pontifical et ce n'est que deux mois plus tard qu'il en vint à souhaiter à son tour un départ du souverain pontife qui aurait permis de liquider la question romaine² ; mais à ce moment les idées à Rome avaient

cière sur les opérations de l'armée pontificale dans les Marches et l'Ombrie, Paris, 1861 ; cf. F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 233-237.

(1) Le texte s'en trouve dans A. DE SAINT-ALBIN, *Histoire de Pie IX*, t. II, p. 394-395.

(2) C'est ce que Thouvenel, qui était ministre des Affaires Étrangères, a appelé « le secret de l'empereur ».

évolué et le pape était maintenant décidé à ne s'en aller que si on l'expulsait vraiment.

**A LA RECHERCHE
D'UN COMPROMIS**

En quelques mois, les données de la question romaine avaient changé du tout au tout. Réduit aux environs de Rome, c'est-à-dire à un territoire exigü et assez pauvre, l'État pontifical n'était plus viable, et il n'y avait guère de chances de récupérer jamais les provinces perdues. En effet les plébiscites organisés dans les Marches et l'Ombrie en novembre, où l'annexion avait été approuvée par 138.000 voix contre 1.200 et 97.000 contre 300, montraient que le nouvel état de choses répondait aux vœux de la population ; le roi de Naples avait, de son côté, renoncé à la résistance organisée et, quelques semaines plus tard, le royaume d'Italie allait être officiellement proclamé. Le moment semblait donc venu de s'incliner devant les réalités et de rechercher une transaction raisonnable. C'était l'avis du gouvernement français, mais aussi d'un bon nombre de catholiques et même d'ecclésiastiques italiens, qui auraient volontiers fait leur l'opinion exposée par Cavour à Passaglia :

Cette noble fermeté qui, tant que la lutte était encore incertaine, avait provoqué l'admiration de tout le monde et même des adversaires, devenait une opiniâtreté aveugle et par conséquent coupable, du moment que la victoire était restée à l'Italie une et indépendante. Vouloir continuer seul et contre le gré de l'Europe une résistance stérile et faite seulement pour aigrir les esprits et déchaîner le fanatisme des classes ignorantes, essayer, sans pouvoir l'empêcher, de retarder l'œuvre de la réconciliation générale, ce serait commettre une faute grave, qui tôt ou tard, mais infailliblement, tournerait au détriment de l'Église elle-même¹.

A Rome aussi, certains réalistes commençaient à penser de même. Non seulement des hommes un peu suspects à cause de leurs idées avancées, comme le cardinal d'Andrea, grand seigneur jaloux de l'influence du « paysan » Antonelli et en froid avec les jésuites, ou l'oratorien allemand Theiner, le savant préfet des archives vaticanes, connu lui aussi pour son hostilité envers la Compagnie de Jésus. Mais aussi des conseillers écoutés de Pie IX, occupant des postes influents : l'ex-jésuite Passaglia, qui conservait une partie du crédit théologique qu'il s'était acquis à l'occasion de la définition du dogme de l'Immaculée Conception ; le prédicateur apostolique, le capucin Louis de Trente, hostile au parti d'Antonelli et très estimé par Pie IX ; le cardinal Amat, un vieil ami du pape, l'un des rares membres de la Curie vraiment intelligent et ouvert aux idées modernes ; peut-être les cardinaux de Silvestri et Bofondi ; en tout cas Mgr Franchi, secrétaire aux Affaires ecclésiastiques extraordinaires, et le cardinal Santucci, personnage de faible envergure mais esprit conciliant et qui n'avait pas peur de parler nettement au pape pour le mettre en garde contre les avis du parti opposé.

Les adversaires de toute conciliation ne manquaient d'ailleurs pas non plus : les jésuites de *La Civiltà cattolica*, qui représentaient l'intransi-

(1) D'après une dépêche de l'ambassadeur d'Autriche du 26 février 1861, dans S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale...*, p. 49.

geance des principes et la mentalité conservatrice ; certains cardinaux réactionnaires, incapables de comprendre l'évolution qui s'accomplissait sous leurs yeux ; l'entourage immédiat du Saint-Père, Mgr Ricci, Mgr Stella, Mgr Talbot, tous ceux qui allaient pendant vingt ans espérer contre toute espérance qu'un effondrement du nouveau royaume ou un sursaut d'indignation des nations catholiques permettrait, comme en 1849, une restauration intégrale des droits du souverain pontife ; Mgr de Mérode enfin. Ce soldat fougueux partagea lui aussi au début ces illusions, mais surtout, il considérait comme une honte de capituler devant l'adversité et, méprisant les Italiens autant qu'il détestait Napoléon III, il estimait qu'il fallait repousser avec éclat toute proposition quelle qu'elle fût, émanant de Turin ou de Paris. Plus modéré dans la forme, plus diplomate, Antonelli, sans refuser *a priori* toute conversation, était d'avis lui aussi qu'un rapprochement avec l'Italie n'offrait guère d'avantage et que la moins mauvaise solution était encore de spéculer sur l'embarras que causerait à Napoléon III l'opposition catholique au cas où il cesserait de soutenir la cause pontificale, et sur l'appui diplomatique, affaibli mais non négligeable, qu'il était possible d'attendre de l'Autriche².

Ballotté entre ces tendances divergentes, Pie IX hésitait sur l'attitude à prendre. Excité par les témoignages de fidélité indignée — purement platoniques, d'ailleurs, pour la plupart — qui lui parvenaient du monde entier, subissant de façon croissante l'ascendant de Mgr de Mérode dont le dévouement chevaleresque et le courage en ces moments pénibles plaisaient à sa nature généreuse, il était plutôt porté à prêter une oreille complaisante aux conseils d'intransigeance et, sous le coup de l'excitation, « sa nature impressionnable le poussait parfois à des sorties véhémentes »³ qui pouvaient donner l'impression que c'était de lui que partait la résistance la plus opiniâtre à toute concession. Mais par ailleurs, il avait trop de finesse pour ne pas entrevoir l'irréversible décadence du pouvoir temporel, et trop de sens patriotique pour ne pas souffrir profondément à certains jours de devoir se mettre en travers de l'œuvre d'unification nationale en train de s'accomplir³.

Cavour, qui avait à Rome ses agents d'information, savait pouvoir compter dans la Curie sur les « sympathies existantes et peu déguisées

(1) L'importance du facteur français dans la question romaine de 1860 à 1870 a été maintes fois mise en lumière. (On peut suivre les péripéties presque au jour le jour dans l'ouvrage cité de J. MAURAIN.) On oublie trop souvent que, du moins jusqu'en 1867, date où les libéraux prirent la direction des affaires en Autriche, le Saint-Siège considéra la monarchie des Habsbourg comme un appui plus sûr bien que moins puissant, et que le ton confiant des relations du pape et de son secrétaire d'État avec l'ambassadeur d'Autriche contraste singulièrement avec le caractère souvent tendu de celles avec les diplomates français. (Voir en particulier S. JACINI, *Il tramonto...*, p. x, 169, 172 et A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento*, p. 139-145 et 182.)

(2) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 267.

(3) On a relevé une série d'indices permettant de conclure avec assurance que les sympathies italiennes de Pie IX avaient survécu à la crise de 1848. En voici un entre plusieurs rapporté par H. d'Iderville : en septembre 1864, au cours d'une conversation où il était question de Cavour, « tout à coup, d'une voix sourde et basse, comme s'il se fût parlé à lui-même, sans se préoccuper de ma présence, il murmura ces mots : Ah, comme il a aimé son pays, *questo Cavour, questo Cavour*. Cet homme était vraiment italien. Dieu lui aura certainement pardonné comme nous lui pardonnons... Je me souviens qu'ayant raconté le fait à Mgr de Mérode, le prélat, qui était loin de partager cette indulgence italienne, me parut contrarié de l'avoir échappé au pape, sans en être étonné. » (H. d'IDERVILLE, *Pie IX*, p. 55-56.) Cf. aussi G. MAIOLI, *Pio IX. Da Vescovo a Pontefice*, p. 55 et n. 114 et surtout A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento italiano*, p. 7-10.

pour la cause italienne » que l'ambassadeur d'Autriche notait avec dépit ¹, et il avait bon espoir d'arriver, grâce à elles, au double but qu'il poursuivait : la réalisation du dernier point du programme national, « Rome capitale », satisfaction à laquelle la majorité du « pays réel » aurait à la rigueur renoncé mais que l'opinion libérale, prépondérante au Parlement, n'entendait sacrifier à aucun prix ; puis la réconciliation avec le souverain pontife et l'apaisement religieux dans le Royaume, ce qui lui permettrait de rassurer l'opinion catholique européenne et de désarmer l'opposition cléricale italienne, dangereuse tant que la situation du nouvel État ne serait pas stabilisée.

L'habile ministre prépara le terrain en multipliant les menus dons d'argent aux agents subalternes de la cour pontificale et en laissant entrevoir « aux gros poissons » ², y compris le cardinal Antonelli ³, des compensations « propres à satisfaire leur ambition et leur intérêt personnel » ⁴. Mais il avait fort bien compris, comme il l'écrivait en décembre à Napoléon III, que Pie IX, quels que fussent ses sentiments personnels et les avis de son entourage, était dominé dans toute cette affaire par « une conviction religieuse profonde » et qu'il n'accepterait dès lors d'envisager une transaction « qu'après avoir acquis la conviction que non seulement il peut le faire sans manquer à sa conscience et aux devoirs de son ministère sacré, mais que sa renonciation au pouvoir temporel serait utile à l'Église et servirait aux intérêts véritables de la religion » ⁵. Il envisagea dès lors de lui proposer un accord sur la base suivante : le pape renoncerait franchement au pouvoir temporel destiné de toute façon à disparaître assez prochainement ; en revanche, l'Italie renoncerait à tout ce qu'il y avait encore d'inspiration régaliste ou josphiste dans sa législation ecclésiastique et accorderait à l'Église la liberté pleine et entière : « Ces concessions, estimait-il, sont énormes. Leur application produirait une véritable révolution religieuse en Italie » ⁶.

ÉCHEC DES NÉGOCIATIONS Les négociations, amorcées en décembre 1860 grâce au cardinal Santucci et à Passaglia, se heurtèrent presque aussitôt au mauvais vouloir d'Antonelli. Elles se terminèrent au mois de mars par un échec complet, sans avoir même jamais pris une tournure vraiment officielle ⁷.

Cet échec n'a rien d'étonnant. En effet, bien que l'ambassadeur d'Autriche, hostile à un accord qui aurait affermi la position de l'Italie, ait exprimé la crainte que « le cœur de Pie IX soit plus accessible que ne l'a été celui de son premier ministre aux idées mi-libérales, mi-religieuses,

(1) Dépêche du 26 février 1861, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 54.

(2) *La Questione romana...*, t. I, p. 279.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 3. Il est par contre fort douteux qu'Antonelli, par l'intermédiaire de son secrétaire Aguglia, ait fixé lui-même, comme prix du marché, des avantages pour sa famille et 3 millions d'écus pour lui. (Cf. *ibid.*, t. I, p. 222.) Plusieurs points demeurent obscurs dans les multiples négociations menées parallèlement au cours de ces semaines.

(4) *La Questione romana...*, t. II, p. 144.

(5) *Ibid.*, t. II, p. 142.

(6) *Ibid.*, t. II, p. 144.

(7) La plupart des documents relatifs à ces négociations sont publiés dans *La Questione romana...*; on peut y ajouter F. SALATA, *Per la storia diplomatica della questione romana*, t. I, Milan, 1929 et D. PANTALEONI, *L'idea italiana nella soppressione del potere temporale dei papi*, Turin, 1884.

si éloquemment représentées par l'abbé Passaglia » ¹, l'opinion moyenne à la Curie n'était pas prête à envisager une solution aussi radicale que celle proposée par Cavour, moins que jamais depuis que l'arrivée du roi François II et des exilés napolitains avait renforcé l'influence de l'élément antilibéral. Cavour avait en outre eu le tort de mêler trop de monde à son entreprise, qui était devenue le secret de Polichinelle, alors que tant de gens avaient intérêt à la faire échouer ; il n'avait d'ailleurs pas été très heureux dans le choix de ses intermédiaires : non seulement le bavard avocat Bozino, le craintif P. Molinari, pour ne pas parler de personnages aussi équivoques qu'Isaia ou Aguglia ; mais même les principaux négociateurs : le docteur Pantaleoni, entreprenant mais trop optimiste et trop imaginaire, et Passaglia, « riche d'érudition, hardi de pensées, indépendant d'opinion » ² mais fort prétentieux et « prenant facilement des vessies pour des lanternes » ³, étaient trop maladroits pour se mesurer avec un homme de la force d'Antonelli. Il faut enfin tenir compte du fait que si Cavour était sincère quand il promettait la liberté religieuse et s'il souhaitait, comme on l'a vu, la prospérité de l'Église, il avait dû tenir compte du fanatisme jacobin des partis de gauche et s'était vu obligé sous leur pression d'étendre immédiatement l'essentiel de la législation ecclésiastique piémontaise, y compris la loi des couvents, aux provinces annexées, sans tenir compte des concordats existants et de prendre des mesures de rigueur contre les évêques, les prêtres et les religieux qui essayaient de résister : cette manière d'agir n'était évidemment pas de nature à créer l'atmosphère de confiance indispensable à la réussite des pourparlers entamés.

On comprend dans ces conditions le ton tranchant de l'allocution *Jam dudum cernimus* que Pie IX prononça au consistoire du 18 mars ⁴ : tout en se déclarant prêt à pardonner à ceux qui le haïssaient, « aussitôt qu'ils viendraient à résipiscence », il se déclarait décidé à ne souscrire à aucune « concession injuste » et mettait en garde ceux qui, « séduits par l'erreur ou entraînés par la crainte, voudraient donner des conseils favorables aux désirs des injustes perturbateurs de la société civile ».

Cette dernière phrase visait à coup sûr les nouveaux efforts tentés par Napoléon III qui, après avoir inspiré une troisième brochure : *La France, Rome et l'Italie*, s'efforçait de promouvoir entre Turin et Rome un accord qu'il désirait ardemment, car il souhaitait évacuer Rome, mais se rendait compte que « la majorité du pays verrait avec regret et même avec un certain mécontentement l'armée (française) s'éloigner de Rome tant que l'existence indépendante de la papauté ne serait pas complètement assurée » ⁵.

Les tractations actives qui se poursuivaient entre la cour impériale et celle de Turin furent interrompues par la mort inopinée de Cavour, survenue le 6 juin, et les exigences accrues de son successeur en rendirent

(1) Dépêche du 26 février 1861, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 54.

(2) Note de Mgr Plantier en 1858 dans J. CLASTRON, *Vie de Mgr Plantier*, t. I, p. 350.

(3) S. JACINI, *La politica ecclesiastica italiana*, p. 67-69.

(4) *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques...*, p. 434-445.

(5) Thouvenel à Cramont, 24 février 1861, dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 506.

impossible la continuation. Napoléon se résigna à ajourner la liquidation de la question romaine jusqu'à la mort du pape, qu'il estimait prochaine. Pie IX était en effet âgé de 69 ans et les événements des derniers mois semblaient avoir sérieusement ébranlé sa robuste constitution. L'éventualité d'un changement de pontificat et l'espoir de voir succéder à Pie IX un pape plus libéral, disposé à traiter avec l'Italie, parurent à Napoléon un motif suffisant pour ne pas brusquer les choses et pour maintenir les troupes françaises à Rome jusqu'à nouvel ordre.

**L'ASSEMBLÉE DES
ÉVÊQUES DE 1862**

Pie IX, après les hésitations des premières semaines, avait opté pour l'intransigeance¹; on se persuadait en effet dans son entourage que le nouveau royaume d'Italie ne tarderait pas à se disloquer, faute de pouvoir assimiler les Deux-Siciles, où le roi François II organisait des guérillas avec l'appui du cardinal Antonelli. En attendant le moment où le pouvoir temporel pourrait de la sorte être intégralement rétabli, le pape estimait nécessaire de voir réaffirmés ses droits avec le plus de solennité possible, en marquant nettement qu'il ne s'agissait pas de revendiquer un quelconque droit historique, mais de défendre un droit religieux, résultant de la fonction suprême qu'il devait pouvoir exercer en toute indépendance, et en soulignant d'autre part comment, derrière la campagne de dénigrement contre l'État pontifical, il y avait, d'après lui, toute l'opposition qui dressait la conception laïque de l'État contre la conception chrétienne de la société. Il avait déjà fait rassembler et éditer par le P. Curci tous les écrits publiés depuis trois ans par les évêques du monde entier concernant la souveraineté temporelle du pape, afin de mettre en lumière le témoignage de l'Église universelle², mais il voulait faire un pas de plus.

La canonisation de trente chrétiens martyrisés au Japon au xvi^e siècle devait avoir lieu à la Pentecôte de 1862. Pie IX invita tous les évêques qui le pourraient à venir à Rome à cette occasion pour solenniser davantage la cérémonie. Bien qu'Antonelli, interrogé à ce sujet par l'ambassadeur de France, l'eût assuré qu'aucune question étrangère à la canonisation ne serait traitée à la réunion, sans d'ailleurs accepter d'en donner confirmation par écrit³, l'intention du pape était claire. Aussi le gouvernement italien interdit-il à ses évêques de participer à la réunion et le gouvernement français, qui craignait que la manifestation préparée par le pape ne fût pas dirigée seulement contre la politique italienne de l'empereur, mais aussi contre les principes de l'État moderne, essaya de faire pression sur les évêques pour qu'ils s'abstiennent. Il n'y en eut pas moins à Rome, au mois de mai, 323 cardinaux, archevêques et évêques, dont une cinquantaine venus de France, accompagnés de plus de 4.000 prêtres et de 100.000 fidèles.

(1) L'une des conséquences en fut la fondation, en juin 1861, de l'*Osservatore Romano*, dont la direction fut confiée à deux exilés politiques avec mission de donner au journal une allure combative, que la presse romaine avait au contraire systématiquement évitée jusqu'alors. (Voir l'article d'ALFA reproduit dans la *Documentation catholique* du 30 juillet 1950, col. 1007-1010.)

(2) C. CURCI, *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia*, Florence, 1877, p. 59-60.

(3) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 603.

Le 29 mai, jour de l'Ascension, Pie IX donna la bénédiction solennelle *urbi et orbi* à cette foule en délire¹. Le 6 juin, il adressa aux prêtres étrangers rassemblés dans la chapelle sixtine un vibrant discours et lorsque, à la fin, l'un des assistants entonna spontanément la formule liturgique : *Oremus pro Pontifice nostro Pio*, tous répondirent en chœur : *Dominus conservet eum et vivificet eum et beatum faciat eum in terra et non tradat eum in manibus inimicorum ejus*. Le 8 juin eut lieu la canonisation, mais comme l'écrivait Cochin, « on ne pensait guère au Japon »². C'est le lendemain qui fut la journée essentielle. Le pape prononça devant les évêques réunis en consistoire l'allocution *Maxima quidem* dans laquelle il dénonça les erreurs du rationalisme et du matérialisme contemporain, puis flétrit le gouvernement italien en déclarant qu'il continuerait à défendre avec fermeté son pouvoir temporel. Le cardinal Matei répondit au nom des évêques par une adresse dont la rédaction n'avait pas été sans peine³. Le pape en effet aurait désiré qu'un désaveu des libertés modernes fût joint aux considérations sur le pouvoir temporel et le cardinal Wiseman avait rédigé un projet dans ce sens, mais Dupanloup, dont le prestige était grand depuis ses éloquentes interventions en faveur des droits du pape, s'y opposa et proposa un autre texte, qui rendait entre autres hommage à l'aide française. Après des discussions assez vives, on décida de faire « un composé de ces deux pièces » pour aboutir à un texte assez diffus qu'Antonelli aurait souhaité plus énergique⁴ : on déclarait le pouvoir temporel une institution providentielle, indispensable au bien de l'Église, sans en faire toutefois une vérité de foi ; on félicitait Pie IX de l'avoir défendu avec intransigeance et les évêques se déclaraient prêts à le suivre dans cette voie « jusqu'à la prison et jusqu'à la mort ».

L'effet moral de cet ensemble de cérémonies fut considérable et accru encore par l'adhésion que quatre cents autres évêques, ceux d'Italie entre autres, donnèrent au texte de l'adresse. Cochin, de retour à Paris, traduisait l'impression générale quand il écrivait : « Cette démonstration de la puissance, de l'union, de l'étendue de l'Église, a beaucoup frappé. On sent que le jour des funérailles d'un vivant si vivant et si colossal n'est pas venu ».

§ 3. — Le royaume d'Italie et le Saint-Siège⁵.

**LE CLERGÉ FACE A
LA SITUATION NOUVELLE**

Les événements de 1859-1860 plaçaient le clergé italien dans une situation difficile. Un certain nombre de prêtres voyaient avec joie se réaliser l'unité de la patrie, mais avaient-ils le droit d'approuver

(1) L. VEUILLOT a décrit la scène dans *Les Parfums de Rome*. Sur l'ensemble des cérémonies de 1862, voir la brochure du card. WISEMAN, *Rome et l'épiscopat catholique à la Pentecôte de 1862*.

(2) Cochin à Montalembert, 7 juin 1862, dans *Augustin Cochin. Ses lettres*, t. I, p. 284.

(3) Voir entre autres une lettre de Mgr Lavigerie à Rouland, du 10 juin 1862, dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 612-615.

(4) D'après une dépêche de l'ambassadeur d'Autriche du 14 juin 1862, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 93-94. Dans la rédaction définitive, un rôle important revint au sous-secrétaire d'État pour les Affaires ecclésiastiques, Mgr Franchi, homme très modéré.

(5) Cochin à Dupanloup, 25 juin 1862, dans *Augustin Cochin. Ses lettres*, t. I, p. 286.

(6) BIBLIOGRAPHIE. — Aux ouvrages mentionnés en tête du chapitre, p. 72, n. 1, ajouter pour les débuts de l'action catholique en Italie, F. OLGIATI, *La storia dell'azione cattolica in Italia, 1865-1914*, 2^e éd., Milan, 1922, chap. I et II.

des annexions qui se faisaient au détriment des anciens souverains légitimes, surtout quand l'un de ces souverains était le pape ? et quelle attitude prendre à l'égard de la législation anticléricale que les Piémontais introduisaient dans leurs nouvelles provinces ?

Dans les anciennes provinces pontificales et dans les duchés du centre, la grande majorité du clergé, et surtout du haut clergé, se fit remarquer « par ses principes conservateurs et son attachement au Saint-Siège »¹. L'archevêque de Florence adressa bien à Victor-Emmanuel un discours de bienvenue qui fit scandale à Rome, mais plusieurs évêques refusèrent de participer à la fête nationale piémontaise et beaucoup s'opposèrent avec éclat à l'introduction des mesures de laïcisation, notamment à l'application de la loi des couvents qui, dans les territoires nouvellement annexés, devait entraîner la suppression de 721 établissements et la disparition de 12.000 religieux. Le gouvernement réagit par des peines d'exil ou de prison et même des cardinaux furent victimes de ces mesures de rigueur, ce qui amena, au cours de l'hiver 1860, plusieurs centaines de prêtres des Marches et de l'Ombrie à signer une note de protestation rédigée sous l'inspiration romaine et destinée à Napoléon III².

L'attitude du clergé napolitain fut tout autre. L'ambassadeur d'Autriche notait avec dépit que, « dans presque toutes les localités », les prêtres avaient pris fait et cause pour les Piémontais et qu'on avait même vu des moines « combattre dans les rangs des insurgés contre les troupes royales »³. Le mécontentement qu'on en témoigna à Rome ne ralentit guère ce ralliement que plusieurs évêques, comme celui d'Ariano, encouragèrent.

Cette tendance au « ralliement » était encouragée par le changement de mentalité de nombreux patriotes qui commençaient à regretter l'allure anticléricale et antiromaine, presque inévitable d'ailleurs⁴, prise depuis 1849 par le mouvement national et qui risquait de l'acculer à une impasse par suite de la réprobation du monde catholique. On ne pouvait d'ailleurs manquer d'observer que, dans la situation politique européenne du XIX^e siècle, le pouvoir temporel, loin d'être une garantie de liberté pour le souverain pontife, le rendait au contraire étroitement dépendant de la France et de l'Autriche et que, dès lors, il n'y avait guère d'inconvénient à y renoncer pourvu que le pape reçût les garanties suffisantes. La voie semblait dès lors ouverte à un rapprochement et divers projets de solution transactionnelle commencèrent à circuler, les uns défendus par de purs théoriciens, dont le plus en vue était Mamiani⁵, les autres tenant davantage compte des contingences pratiques, comme ceux de Jacini et surtout de Gennarelli⁶. Ces projets furent accueillis

(1) Dépêche du 13 juillet 1860, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 27.

(2) *La Questione romana negli anni 1860-1861*, t. I, p. 154-155, 164.

(3) Dépêche du 13 juillet 1860, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 27.

(4) Voir sur ce caractère inévitable quelques pages très éclairantes de A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia...*, p. 182-187.

(5) T. MAMIANI, *Della rinascenza cattolica* (1862).

(6) Voir notamment A. GENNARELLI, *Le dottrine religiose della corte di Roma in ordine al dominio temporale*, Florence, 1862.

avec faveur par de nombreux ecclésiastiques piémontais et lombards, non seulement par ceux qui avaient conservé de la formation fébronienne reçue au séminaire ou à l'université de Turin une défiance marquée à l'égard de Rome, mais par tous ceux qui, prêts à reconnaître l'autorité du pape dans sa plénitude, souhaitaient toutefois que celui-ci, en acceptant de sanctionner le fait accompli, rendit possible un accord qui permettrait de tirer le plus de profit possible d'une évolution inévitable.

C'est dans le but de propager ces idées et de réagir contre la collusion, qu'on prétendait favorisée par les jésuites, entre la souveraineté du pape et l'influence autrichienne en Italie, qu'un groupe de prêtres appartenant à la *Société ecclésiastique* de Milan fonda en 1860 le journal *Il Conciliatore*. Dans le même esprit furent créées à Florence et à Naples deux autres associations sacerdotales destinées à chercher, en même temps qu'une solution à la question romaine, un terrain d'entente avec les aspirations libérales. Le mouvement trouva jusque dans le clergé romain des appuis non négligeables. Le plus en vue fut Passaglia¹, que l'échec des tractations Cavour-Pantaleoni n'avait pas découragé. Il commença par publier des brochures anonymes engageant le clergé à ne pas se montrer hostile à la patrie reconstituée, puis, ayant été obligé de quitter Rome, il se réfugia à Turin, où il devait diriger de 1862 à 1866 le journal *Il Mediatore*, et il organisa dans le clergé un mouvement d'adresses au pape en faveur de l'entente avec le nouveau royaume d'Italie². Un prêtre romain, savant et pieux mais un peu exalté, Mgr Liverani, un ancien protégé de Pie IX, donna ouvertement son appui à l'action de Passaglia et, de Florence où il s'était replié, il publia un pamphlet très vif contre le pouvoir temporel, le déclarant irréformable depuis qu'il était devenu la proie de la clientèle d'Antonelli, de cardinaux incapables et de jésuites réactionnaires aux ordres de l'Autriche³.

Les autorités ecclésiastiques ne tardèrent pas à intervenir. L'ouvrage de Liverani ne fut pas mis à l'*Index* grâce à l'intervention du cardinal d'Andrea, mais Pie IX ne cacha pas le mécontentement que lui causait le journal *Il Conciliatore*, qui cessa de paraître en juillet 1861 ; la même année, l'archevêque de Florence interdit la société de prêtres qui s'était formée dans son diocèse et, quelques mois plus tard, devant l'insistance du vicaire capitulaire, la *Société ecclésiastique* de Milan cessa également ses activités. Ces interventions, l'action de la presse ultramontaine, dont les dirigeants se dépensèrent en ces années avec un zèle jamais découragé, l'influence enfin des séminaires sur la jeunesse cléricale, rallièrent peu à peu la majorité du clergé au point de vue du Vatican. Pourtant les sympathies nationales furent loin de disparaître et Passaglia essaya, en 1863, de remettre sur pied une nouvelle association ecclé-

(1) Sur l'activité politique de Passaglia, cf. PASQUALE D'ERCOLE, *Carlo Passaglia*, dans *Annuario della R. Università degli Studi di Torino*, 1887-1888, p. 127-175.

(2) Il recueillit en quelques semaines les signatures de 8.176 prêtres diocésains et de 767 religieux.

(3) *Il papato, l'impero e il regno d'Italia*, Florence, 1861. Le cas Liverani, estime Jacini, est « important et caractéristique de l'attitude d'une minorité dans le haut clergé italien ». (*Il tramonto...*, p. 60.)

siastique, groupant toutes les bonnes volontés du Nord au Sud¹. Le gouvernement, de son côté, favorisa systématiquement, en les nommant dans des chaires universitaires ou à des postes lucratifs, les prêtres frappés par les autorités ecclésiastiques pour s'être affichés trop ouvertement comme partisans du nouveau régime.

À côté d'ambitieux, qui semblaient prêts à aller jusqu'au schisme s'il le fallait, il y avait parmi ces prêtres « conciliateurs » beaucoup d'hommes tout à fait respectables, qui se faisaient peut-être quelque illusion sur la complexité des problèmes à résoudre, mais qui ne se départirent jamais d'un grand respect pour l'autorité hiérarchique. Ils cherchaient sincèrement à sauvegarder les droits de l'Église tout en satisfaisant les aspirations nationales et libérales, convaincus qu'ils étaient de voir l'intransigeance romaine tourner au détriment de la religion catholique en Italie. Tel était notamment le cas du fameux P. Tosti², un moine du Mont-Cassin, qui, avec un optimisme indomptable, devait multiplier des années durant les suggestions d'accommodement, allant jusqu'à préparer une rencontre personnelle entre Pie IX et Victor-Emmanuel, au grand mécontentement des extrémistes de droite et de gauche.

*LES FLUCTUATIONS DE LA
POLITIQUE ECCLÉSIASTIQUE
ITALIENNE*

L'hésitation d'une partie du clergé italien à s'enfermer dans l'attitude d'intransigeance préconisée par le Vatican s'explique d'autant mieux que la politique du gouvernement italien à l'égard de l'Église fut loin d'être aussi uniformément hostile à celle-ci qu'on le croit souvent, évoluant au contraire constamment entre l'idéal libéral d'une séparation entre l'Église et l'État qui laisserait la première libre et même prospère dans son domaine propre, d'une part, et, d'autre part, la conception, restée vivace dans l'Italie du Nord, d'un régéralisme josphiste, qui prenait facilement les allures d'un anticléricalisme jacobin.

Ricasoli était un libéral, partisan d'un régime de séparation laissant à l'Église sa pleine liberté d'action, mais, au lieu d'avoir subi, comme Cavour, l'influence de Gioberti et de Montalembert, il appartenait au groupe toscan de Gino Capponi et de Raphaël Lambruschini, modernistes avant la lettre, qui prônaient une réforme de l'Église dans un sens plus spirituel et moins juridique. Cette insistance sur la nécessité d'une réforme interne du catholicisme, fréquemment soulignée par Ricasoli, notamment dans sa lettre au pape du 10 septembre 1861, indisposa grandement contre lui Rome et le clergé qui le considérèrent souvent, bien à tort, comme passé au protestantisme.

C'est en contradiction avec ses principes libéraux et sous la pression

(1) Lorsque, après 1866, Passaglia découragé eut renoncé à son œuvre conciliatrice, un certain nombre de prêtres libéraux la poursuivirent, groupés à Florence autour du périodique *l'Esaminatore* dont l'âme était Bianciardi, et à Naples autour de la *Società nazionale emancipatrice*, qui devait s'agiter au moment du concile du Vatican et dont une partie des membres finirent par se rallier au vieux-catholicisme.

(2) Cf. F. QUINTAVALLE, *La conciliazione fra l'Italia ed il Papato nelle lettere del P. L. Tosti e del Sen. G. Casati*, Milan, 1907; J. GAY, *Les deux Rome...*, chap. III; A. QUACQUARELLI, *Il P. Tosti nella politica del Risorgimento*, Rome, 1945.

des partis de gauche, que Ricasoli se vit obligé de couvrir des manifestations violemment anticléricales et des mesures arbitraires telles que des perquisitions chez les dirigeants de la Société de Saint-Vincent-de-Paul, à l'imitation de ce qui se faisait en France. C'est au contraire en pleine conformité avec ses principes régéralistes que Rattazzi, « un type caractéristique de la mentalité bourgeoise en Piémont à cette époque »¹, multiplia les mesures anticléricales et, sans être probablement lui-même affilié à la franc-maçonnerie², apparut comme l'exécuteur par excellence de la politique de celle-ci.

Quant à Minghetti et à Menabrea, c'étaient des libéraux dans la ligne de Cavour et ils s'efforcèrent de réagir contre les radicaux de plus en plus nombreux qui, tout en continuant à répéter l'ancienne formule : l'Église libre dans l'État libre, visaient en réalité non plus la séparation, mais l'effacement pur et simple de l'Église ; ils durent toutefois se résigner, eux aussi, à prendre certaines mesures anticléricales, parce que la confiscation des biens d'Église apparaissait comme le seul moyen de remédier à une situation financière lamentable, et parce que la gauche, excitée par les manifestations d'intransigeance du Saint-Siège, réclamait à grands cris des représailles.

Ces alternances de libéralisme, de réformisme et d'anticléricalisme systématique dans la politique religieuse intérieure du royaume d'Italie devaient se renouveler jusqu'en 1870, au hasard des changements de ministères. Elles eurent leurs répercussions sur l'évolution de la question romaine.

LA CONVENTION DE SEPTEMBRE Plus les mois passaient et plus Napoléon III souhaitait liquider la question romaine et mettre fin à l'intervention française, mais pour des motifs complexes, — crainte de mécontenter l'opinion catholique en France, influence de l'impératrice et d'une partie de son entourage, sentiment personnel à l'égard de l'Église ou de Pie IX, — il entendait assurer au pape la possession du petit territoire auquel, depuis Castelfidardo, se réduisait sa puissance temporelle et, malgré des sautes d'humeur périodiques, il restait fidèle à la ligne de conduite qu'il avait exposée à Victor-Emmanuel en 1861 :

Je laisserai mes troupes à Rome tant que Votre Majesté ne se sera pas réconciliée avec le pape ou que le Saint-Père sera menacé de voir les États qui lui restent envahis par une force régulière ou irrégulière³.

Mais les tentatives de promouvoir une réconciliation sur la base de ce que Cochin nommait « une sorte d'Avignon dans Rome »⁴ se heurtèrent à l'intransigeance du Saint-Siège qui se retranchait derrière la constitution de Pie V interdisant d'aliéner la moindre parcelle des biens de l'Église. D'autre part, après plusieurs alertes, la santé de Pie IX s'améliora et la perspective de voir un pape plus souple lui succéder sous

(1) S. JACINI, *La politica ecclesiastica italiana*, p. 211-212.

(2) Voir A. LUZIO, *Aspromonte e Mentana*, Florence, 1935, p. 74.

(3) Lettre du 12 juillet 1861, citée dans *La Question romaine...*, t. II, p. 251.

(4) Cochin à Dupanloup, 10 novembre 1862, dans *Augustin Cochin. Ses lettres*, t. I, p. 306.

peu apparut moins probable¹. L'empereur chercha alors à obtenir des Italiens l'assurance que, pour un certain temps du moins, ils mettraient un terme à leurs convoitises. C'était beaucoup leur demander, car la fraction la plus dynamique de l'opinion nationale n'admettait pas que l'Italie ressuscitée pût avoir une autre capitale que Rome ; toutefois, la manière dont le gouvernement de Turin avait barré la route de Rome à Garibaldi lors de l'échauffourée d'Aspromonte, en août 1862, permettait d'espérer qu'il observerait d'éventuels engagements à l'égard du Saint-Siège. Les négociations secrètes menées personnellement par Napoléon III avec les représentants italiens finirent par aboutir, à la fin de l'été 1864, à un accord connu dans l'histoire sous le nom de *Convention de septembre* : l'Italie s'engageait à prendre à sa charge une partie de la dette pontificale, à respecter ce qui restait des États de l'Église et, pour preuve de sa bonne volonté, à transférer sa capitale à Florence ; moyennant quoi les troupes françaises quitteraient Rome dans un délai de deux ans. Cet accord, qui avait été conclu tout à fait à l'insu du pape et qui apparaissait à beaucoup comme un abandon à peine déguisé, plongea dans la consternation tous ceux qui désiraient le maintien du pouvoir temporel.

Le délai de deux ans fixé pour l'évacuation de Rome laissait toutefois un certain répit que la Cour de Rome essaya de mettre à profit. « On tablait sur l'action de la Providence et sur celle du temps »² : on espérait toujours la dissolution prochaine du nouveau royaume d'Italie ; on espérait un appui plus efficace de la part de l'Autriche, bien que celle-ci se bornât toujours à de bonnes paroles ; on espérait enfin que la campagne menée par le clergé français et les discussions engagées au Corps législatif, où les partisans du pape gagnaient en influence au détriment des anticléricaux, obligeraient Napoléon III à poursuivre sous une forme ou sous une autre la défense de l'État pontifical en dépit de la Convention.

LA CHUTE DE MONSIEUR DE MÉRODE

Dans ces conditions, l'habile Antonelli, dont l'influence depuis 1860 avait été de plus en plus supplantée par celle de Mérode, au point qu'on avait plusieurs fois cru sa démission inévitable³, redevint l'homme indispensable. Mérode⁴, depuis Castelfidardo,

(1) Comme Pie IX n'écoutait guère les avis de ses médecins, sa santé subissait de fréquents avatars (Cf. S. NIGRA, *Seconda Roma*, p. 204-205), mais il était au fond de robuste constitution, comme le relevait H. d'Ideville en mai 1864 : « Ce retour à la vie étonne et, avouons-le, irrite bien du monde. Les cardinaux ne savent plus que penser de ces alertes continuelles. Quant à moi, je crois que le pape Pie IX les enterrera tous. N'a-t-il pas encore son frère, qui à près de 84 ans ? Son père est mort à 92 ans. » (*Journal d'un diplomate en Italie* : Rome, p. 170.)

(2) G. MOLLAT, *La question romaine*, p. 351. A Pie IX qui s'exprimait dans ce sens, lord Clarendon répliquait sarcastiquement : « En effet, la Providence peut faire des miracles et depuis dix ans elle en a fait beaucoup ; mais tous en faveur de l'Italie. » (Cité dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 237.)

(3) Il en est constamment question dans les mémoires et les correspondances entre 1860 et 1865. Les attaques contre Antonelli ne provenaient d'ailleurs pas seulement de Mgr de Mérode, mais d'une partie du Sacré Collège groupée autour du cardinal Altieri (et plus tard, après la mort de ce dernier, autour du cardinal Sacconi). Mais von Schlozer voyait juste quand il écrivait, en juin 1864 : « Une rupture totale entre le pape et son secrétaire d'État, comme Mérode le souhaiterait, n'est pas possible. Leur mariage a déjà duré depuis trop longtemps, et la position d'Antonelli à l'égard du corps diplomatique et des cours est si bonne qu'il serait difficile au pape de le remplacer à ce point de vue. » (*Römische Briefe*, p. 75.)

(4) Sur Xavier de Mérode (1820-1874) et son action à Rome, voir surtout Mgr Besson, *Frédéric-François-Xavier de Mérode*, Paris, 1886.

ne se faisait plus guère d'illusion sur les chances de sauver le pouvoir temporel, mais il était d'avis qu'il fallait « tomber avec honneur », en se défendant en chevalier plutôt que de mendier l'appui de Napoléon III dont il sentait bien qu'il finirait par faire défaut, et en modernisant autant que possible ce qui restait de l'État pontifical de manière à rendre inexcusables ceux qui invoquaient son caractère retardataire pour en justifier la suppression. Mais il s'était heurté dans ses efforts de réforme à l'indolence romaine ou à la résistance opiniâtre de ceux qui profitaient des nombreux abus existants¹, et, dans sa politique de fière indépendance à l'égard du gouvernement français, aux prélats qui pensaient avec Antonelli qu'il ne fallait pas se montrer trop difficile et saisir toutes les occasions de prolonger la situation existante, semblables, disait Hübner, à « un condamné à mort qui n'ose plus espérer sa grâce, mais qui se flatte encore d'obtenir un sursis »². C'est ce dernier parti qui finit par l'emporter et, en octobre 1865, le pape pria Mgr de Mérode d'offrir sa démission³. Il faut avouer du reste que, malgré ses vertus, son désintéressement et son ardeur infatigable au service de la cause pontificale, il avait fini par devenir par trop envahissant et qu'il méritait le jugement qu'avait porté sur lui dès 1860 l'ambassadeur d'Autriche :

Ce prélat est certainement très dévoué au Saint-Père, mais il manque complètement de ce tact et de cette modération qui ont formé si longtemps l'apanage des hommes d'État romains et qui ne contribuaient pas peu à leur assurer de l'influence auprès des cabinets de l'Europe⁴.

Pie IX avait dit et répété qu'il ne pouvait être question de transiger avec le gouvernement italien en renonçant à ses droits sur les provinces usurpées : « Ni moi ni mes successeurs ne voudrions ni ne pourrions le faire », affirmait-il à l'ambassadeur de France, qui tentait d'obtenir qu'il prit une attitude plus souple⁵. Par contre, il était disposé à se montrer conciliant si l'on pouvait, en laissant de côté les questions politiques, arriver à un *modus vivendi* concernant les problèmes proprement religieux. Un point surtout le préoccupait, la vacance de nombreux sièges épiscopaux — 108 en avril 1865, dont Turin, Milan, Bologne — par suite de l'exil ou de la mort de leurs pasteurs et de l'impossibilité de procéder à leur remplacement, vu les exigences gouvernementales, sans reconnaître indirectement la légitimité du nouvel État italien.

(1) « Parler réforme à Rome, disait-il dans un moment d'humeur, est aussi ridicule que de vouloir nettoyer une pyramide avec une brosse à dents. » (Rapporté par K. VON SCHLÖTZER, *Römische Briefe*, p. 163.) L'existence de ces abus était admise même par des hommes aussi peu suspects de sympathie libérale que le cardinal de Reisach ou l'ambassadeur d'Autriche. (Cf. par ex. *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 254 ou S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 100.)

(2) Dépêche du 2 décembre 1866, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 197.

(3) Retiré de la politique, Mgr de Mérode ne resta pas inactif. Il poursuivit la tâche qu'il avait entreprise « d'hausmanniser Rome » (H. D'IDEVILLE, *Mgr de Mérode*, Paris, 1874, p. 25) et créa notamment un nouveau quartier autour de la *via nazionale* qui est son œuvre ; après 1870, la majeure partie des bénéfices de ces spéculations immobilières fut employée par le généreux prélat au profit d'institutions religieuses victimes des spoliations gouvernementales.

(4) Dépêche du 17 novembre 1860, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 39. Mgr Talbot écrivait au lendemain de sa chute : « Mérode était devenu le roi de Rome, son influence lui avait tourné la tête au point qu'il n'obéissait même plus au pape and had reduced the Council of Ministers to a bear-garden. » (Talbot à Manning, 26 décembre 1865, dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 267.)

(5) Cité dans H. BASTOEN, *Die Römische Frage*, t. II, p. 369.

En mars 1865, sur l'initiative de don Bosco et d'un évêque franciscain, Mgr Ghilardi, une négociation fut amorcée par une lettre autographe de Pie IX à Victor-Emmanuel, dans laquelle il demandait au roi, afin « d'essuyer quelques larmes aux yeux de l'Église d'Italie », d'envoyer à Rome un laïc de confiance avec lequel on pourrait envisager les moyens de rétablir la paix religieuse. Cette suggestion fut accueillie favorablement non seulement par le roi, mais par le gouvernement, où les hommes religieux prédominaient, et le président du conseil, La Marmora, désigna comme chargé d'affaires un ancien collaborateur de Cavour, bon catholique et expert en droit ecclésiastique, le député Vegezzi¹. Bien que les instructions eussent été conçues dans un sens assez josphiste, on aboutit presque, mais l'accord, que Pie IX souhaitait vivement, fut torpillé par la double opposition de la gauche anticléricale à Florence et des adversaires acharnés de l'Italie à Rome : « Les jésuites et les mazziniens jubilent », notait Gregorovius à l'annonce de l'échec de la négociation². Le gouvernement, qui avait été près de céder sur les questions très épineuses de l'*exequatur* et du serment des évêques, se déroba et cette tentative n'aboutit qu'au retour des évêques exilés, ce qui était quelque chose, mais assez peu.

Ceux qui, à Rome comme dans le royaume, souhaitaient un accord ne perdirent pas courage, en dépit de nouvelles mesures de laïcisation : mise en application, en janvier 1866, du nouveau code qui introduisait le mariage civil, et loi du 19 juin 1866, qui confisquait la plus grande partie de la fortune ecclésiastique. A la fin de 1866, de nouveaux pourparlers furent engagés entre Florence et Rome à l'initiative de Ricasoli, qui avait repris la direction des affaires et entendait régler dans un sens libéral, au mieux de leurs intérêts réciproques, les relations de l'Église et de l'État. Il députa le commandeur Tonello à Rome, où la défaite de l'Autriche à Sadowa avait fait perdre aux intransigeants une partie de leur assurance. Les négociations se déroulèrent dans une atmosphère beaucoup plus détendue que l'année précédente et, sans qu'il fût question d'aboutir à un concordat, on se mit d'accord verbalement sur un certain nombre de points importants³. L'intervention discrète du saint fondateur des Salésiens, don Bosco, qui, très apprécié par le pape, jouissait en même temps de l'estime du roi Victor-Emmanuel et de la plupart des chefs politiques piémontais⁴, permit de trouver une solution immédiate à la difficile question des nominations épiscopales et, dès le printemps de 1867, Pie IX put pourvoir un tiers des diocèses vacants. Puis Ricasoli

(1) Sur cette mission, voir entre autres C. BONCOMPAGNI, *La Chiesa e lo Stato in Italia*, Florence, 1866 et S. JACINI, *Due anni di politica italiana*, Milan, 1868, ainsi que les douze dépêches de l'ambassadeur d'Autriche (hostile à la négociation) dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 139-166.

(2) *Römische Tagebücher*, Stuttgart, 1892, p. 301. K. von Schlözer rapporte que les « noirs » (ou « papalins », c'est-à-dire le parti intransigeant, par opposition aux « bleus » ou Romains amis de l'Italie et libéralisants) avaient été atterrés de voir le pape recevoir un envoyé de Victor-Emmanuel et prêt à certaines concessions : « Ça recommence comme en 1847 », gémissait un prêtre. (*Römische Briefe*, p. 212-213.)

(3) Sur la mission Tonello, voir le recueil *Il Ministro Ricasoli e le relazioni della Chiesa collo Stato. Discussione alla Camera dei Deputati intorno alla missione Tonello a Roma con documenti e note*, Florence, 1867.

(4) Sur les interventions de don Bosco au cours de ces années difficiles et sur ses excellentes relations avec le monde politique italien, voir A. AUFFRAY, *Saint Jean Bosco*, chap. XIII.

entreprit de régler par une loi l'ensemble des problèmes religieux pendants, liquidation des biens d'Église, question du *placet* et de l'*exequatur*, relations entre le droit canon et la nouvelle législation. Mais l'opposition des radicaux fit échouer cette tentative et le second cabinet Ratazzi inaugura une nouvelle période d'anticléricisme féroce, qui aboutit à la loi du 15 août 1867, d'inspiration nettement jacobine, dont les conséquences devaient peser des années durant sur la politique ecclésiastique du royaume. Des efforts furent bien tentés, en 1868, sous le gouvernement de Menabrea, pour reprendre le contact avec le Saint-Siège (continuation de la correspondance secrète entre Pie IX et le roi, mission Fè d'Ostiani à Rome), mais les nouveaux développements de la question romaine à la fin de 1867 rendirent les rapports de plus en plus difficiles.

MENTANA ET SES SUITES Le départ des derniers bataillons français à la fin de 1866 avait achevé de jeter la consternation dans les milieux romains, déjà très déprimés par l'effondrement autrichien et par la cession de la Vénétie à l'Italie, que le pape considérait comme « l'arrêt de mort de Rome »¹ ; le nouvel auditeur de Rote français, arrivé à Rome en novembre, ne voyait pas d'autre attitude à prendre que celle d'« une famille qui assiste à une extrémisation »². Les premiers mois de 1867 furent cependant très calmes et la petite armée pontificale, réorganisée par le général Kanzler avec l'aide de volontaires étrangers³, suffit à maintenir l'ordre. A la Pentecôte, les grandes fêtes du centenaire des Apôtres purent se dérouler avec un éclat extraordinaire. Mais bientôt Garibaldi rentra en scène et, avec la complicité du gouvernement Ratazzi, se décida à marcher sur Rome, où ses émissaires avaient préparé une insurrection. La situation n'était toutefois plus la même qu'en 1860 : Napoléon III se sentait obligé de ménager l'opinion catholique, et il était d'ailleurs excité par l'impératrice « dont la dévotion tout espagnole et quelque peu exaltée faisait une ennemie implacable de la cause italienne et surtout des chemises rouges »⁴. Aussi, après avoir vainement essayé de calmer les Italiens, il se décida à intervenir, bien qu'il eût préféré l'éviter et, le 27 octobre, un corps expéditionnaire s'embarqua à Toulon. Grâce aux hésitations de Garibaldi, la brigade du général de Failly eut le temps de faire sa jonction avec les troupes pontificales et de mettre l'envahisseur en déroute, les 3 et 4 novembre, à Mentana.

Ce succès des chassepots français souleva l'enthousiasme dans le monde catholique où l'on célébra à l'envi les *Gesta Dei per Francos*⁵, et la seconde expédition de Rome, « qui sacrifiait au Saint-Siège l'Italie démocratique et libérale »⁶, fut généralement bien accueillie en France

(1) Dépêche de Hübner du 31 juillet 1866, dans S. JACINI, *Il tramonto...*, p. 191.

(2) Mgr Isoard à H. Loyson, 24 novembre 1866, dans A. HOURIN, *Le P. Hyacinthe Loyson dans l'Église romaine*, p. 172-173.

(3) Les contemporains furent surtout frappés par la présence dans ce corps de nombreux représentants de l'armorial français, belge ou irlandais, mais le peuple chrétien s'y trouvait aussi représenté ; c'est ainsi qu'un petit pays comme la Hollande donna de 1864 à 1870 environ 5.000 zouaves. (Cf. C. DE VIEUX-BOIS, *Van een Romeinsch dorpie en pauselijke zouaven*, 1925.)

(4) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 336.

(5) La bibliothèque de Pie IX, actuellement au Séminaire du Latran, comporte 1.428 brochures écrites à cette occasion.

(6) J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 821.

par tous les conservateurs. Le 5 décembre, le ministre Rouher prononçait au Parlement son mot célèbre :

Nous le déclarons au nom du gouvernement français : l'Italie ne s'emparera pas de Rome ! Jamais la France ne supportera cette violence faite à son honneur et à la catholicité.

Cet engagement solennel, que la France s'était toujours jusque-là refusée à prendre publiquement, marquait l'abandon de la politique italienne de Napoléon III, obligé désormais de tenir compte de l'opinion catholique sur le plan parlementaire. Aussi, jusqu'à la guerre de 1870, la question romaine allait demeurer stationnaire.

LA VIE CATHOLIQUE
DANS LE ROYAUME D'ITALIE

Si l'attitude intransigeante de Rome dans la question de l'unité italienne éloigne de l'Église une grosse partie de la bourgeoisie, celle-ci garde cependant dans son ensemble des sentiments chrétiens diffus et l'incrédulité proprement dite demeure rare. Elle existe pourtant et, tandis que la franc-maçonnerie, dont l'influence croît à partir de 1860, contribue à répandre un voltairianisme vieillot, la traduction de la *Vie de Jésus* de Renan ou l'ouvrage *Raison et Dogme* de Philippe de Boni rencontrent un certain succès ; un peu partout apparaissent des sociétés de libres penseurs qui, depuis 1866, ont leur journal, *Il libero Pensiero*.

En face de l'indifférence religieuse qui se développe dans les milieux cultivés et commence à déborder sur les masses, en face surtout de l'incrédulité militante qui se groupe dans le « parti de l'action » autour de Garibaldi et des politiciens anticléricaux, clergé et fidèles se sentent déconcertés. Un catholique belge notait avec étonnement, en 1863, à propos de la délégation italienne au congrès de Malines : « Les catholiques italiens ressemblent réellement à des hommes qui ont été surpris pendant leur sommeil par le flot révolutionnaire ; ils sont complètement débordés ¹. » L'exemple des catholiques allemands avait pourtant retenu leur attention et, en 1849 déjà, les évêques piémontais avaient eu l'idée d'une « Association catholique italienne » sur le modèle du *Katholisch Verein* ; Pie IX consulté avait encouragé l'initiative, tout en conseillant d'en confier la direction à l'épiscopat plutôt qu'aux laïcs ². Ce n'est toutefois qu'une quinzaine d'années plus tard, au retour de Malines, où ils avaient pris plus directement contact avec les réalisations belges et allemandes ³, que les catholiques italiens commencèrent vraiment à s'organiser.

La première impulsion vint de l'avocat Gasoni, de Bologne, qui fonda en 1865 une « Société catholique italienne pour la défense de la liberté de l'Église », laquelle eut bientôt des sièges locaux à Rome, Milan, Florence, Livourne, Naples, Reggio de Calabre ; reconnue par le pape, elle disparut malheureusement à cause des troubles consécutifs à la guerre contre l'Autriche. Mais en 1867, les dirigeants de deux groupements de

(1) Souvenirs d'A. Delmer dans *La Revue générale* (Bruxelles), t. XC, 1909, p. 346.

(2) Voir les trois documents publiés dans P. PINNI, *Pio IX et Vitt.-Em. II dal loro carteggio privato*, t. I, p. 244-248 (cf. aussi p. 57*-58*).

(3) Sur le congrès de Malines de 1863, voir *infra*, p. 170-171.

jeunesse, le comte Acquaderni de Bologne et Mario Fani de Viterbe, se rencontraient à Rome à l'occasion des fêtes du centenaire des apôtres et, avec l'aide du jésuite Pincelli, jetaient les bases de la *Società della Gioventù cattolica italiana* ; il s'agissait de grouper aussi bien des étudiants que des jeunes ouvriers afin de soutenir leurs sentiments catholiques et d'exalter leur dévouement à la cause pontificale. Dès janvier 1868, un jeune professeur de Brescia, Jérôme Lorenzi, qui avait envisagé la fondation d'un groupement analogue au *Studentenverein* allemand, lançait le premier hebdomadaire destiné à éclairer les jeunes catholiques sur les questions politico-religieuses, *Il Giovane cattolico*, auquel collaborèrent plusieurs notabilités du catholicisme italien d'alors, tel Cesare Cantù.

L'ŒUVRE DE DON BOSCO Tandis que les laïcs sortaient peu à peu de leur engourdissement, le clergé ne restait pas inactif. Sans doute, il est inévitable que dans un pays où l'on compte environ 1 prêtre pour 400 habitants — et dans certains diocèses, notamment dans le Sud, la proportion est encore plus forte ¹ — un certain nombre d'ecclésiastiques n'aient guère d'esprit apostolique, mais beaucoup, surtout dans le Nord, font plus que leur devoir et la belle résistance des catholiques piémontais aux menées anticléricales est là pour le prouver.

Parmi ces prêtres, il en est un dont le zèle entreprenant et surtout la sainteté de vie font la gloire du clergé italien. Jean Bosco ² était né en 1815 dans une modeste famille de paysans des environs de Turin. Son patronage improvisé s'est peu à peu transformé en une œuvre dont la renommée dépasse de loin les frontières du royaume et il s'est révélé un pédagogue hors ligne, en qui s'unissent le bon sens, le goût du risque et le sens de l'apostolat, dominé par l'idée que l'éducateur est un ami qui guide l'enfant pour prévenir les manquements au devoir plutôt qu'un maître qui surveille pour punir les transgressions. C'est le même souci de permettre aux enfants de se développer dans un climat familial, dans une atmosphère de joie et de gaieté, qui l'amène à entreprendre, en 1855, ce qu'on a pu appeler la première colonie de vacances du continent. Bientôt, l'extension de son œuvre l'oblige à faire appel à des collaborateurs, qui deviendront une congrégation florissante, dont les règles, soumises une première fois au pape en 1858, sont approuvées en 1869 et définitivement confirmées en 1874 ; en 1872, une congrégation féminine, les *Filles de Marie Auxiliatrice*, vient s'y ajouter et, en 1876, le saint fondateur complète son œuvre par un tiers-ordre laïque bien moderne, l'*Union des coopérateurs Salésiens*. L'Église d'Italie, éprouvée par une douloureuse crise nationale et par une politique anticléricale, n'est pas près de mourir.

(1) D'après les statistiques de 1881, il y avait par exemple dans le diocèse de Naples 2.803 prêtres pour 700.000 habitants répartis en 85 paroisses ; dans celui de Salerne, 538 prêtres pour 145.000 habitants ; dans celui de Sorrente, 403 prêtres pour 51.000 habitants. (WERNER, *Katholischer Kirchenatlas*, Fribourg-en-Br., 1888, p. 3-24.)

(2) Sur don Bosco (1815-1888), voir A. AUFFRAY, *Un grand éducateur. Saint Jean Bosco*, 6^e édit., Lyon-Paris, 1947.

CHAPITRE IV

L'ÉGLISE EN FRANCE SOUS LE SECOND EMPIRE¹

§ 1. — La situation privilégiée de l'Église.

LA PROTECTION OFFICIELLE
AU DÉBUT DE L'EMPIRE

L'Église de France, que le premier consul avait trouvée presque moribonde à l'aube du XIX^e siècle, avait vu sa situation se redresser en cinquante ans d'une manière inespérée et elle se trouvait en pleine expansion au moment de l'avènement de Napoléon III. Elle était sortie renforcée de la crise de 1848, ayant gagné sur les deux tableaux. En effet, la révolution, en proclamant la liberté d'association, avait indirectement favorisé le développement des congrégations, et surtout, en introduisant le suffrage universel dans un pays dont les masses paysannes étaient encore généralement sous l'influence du clergé, elle assurait à l'Église une influence politique autrement efficace que sous le régime censitaire. D'autre part, la réaction suscitée par les excès de la révolution avait attiré à l'Église la sympathie de tous ceux — et on ne les trouvait pas seulement dans la classe riche — qui avaient soudain apprécié en elle la seule garantie vraiment efficace pour le maintien de l'ordre social, et son influence sur l'enseignement s'en était trouvée sensiblement renforcée.

Au cours du Second Empire, l'Église allait profiter largement de ces divers avantages, grâce à l'appui, ou du moins à la neutralité plus ou moins bienveillante, dont elle bénéficia de la part des pouvoirs publics pendant la majeure partie de ces dix-huit années. Non pas que l'empereur ou ses conseillers fussent particulièrement soucieux de favoriser l'Église. Si l'on met à part l'impératrice, qui était une catholique convaincue, et le prince Napoléon, qui était un anticlérical décidé, c'étaient des opportunistes, plutôt sceptiques en matière religieuse, mais préoccupés de l'intérêt du gouvernement et appréciant les avantages qui devaient résulter de l'influence morale et sociale de la religion au détriment de la propagande révolutionnaire ; en outre, le concours de l'Église leur paraissait utile pour rallier à l'Empire les milieux légitimistes, avec lesquels le clergé restait en rapports étroits².

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Les principales sources ont été indiquées en tête du volume de même que les ouvrages généraux, p. 6-8 (tenir surtout compte du cours de Ch. Pouthas et du volume de J. Maurain) et les biographies (tenir surtout compte de celles de Maret, de Dupanloup, de Régnier, de Veillot et de Melun). On ajoutera, sur le mouvement charitable, J.-B. DUROSSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France (1822-1870)*, Paris, 1951, III^e Partie.

(2) Les motifs des sympathies légitimistes du clergé français étaient complexes. Beaucoup d'adversaires des tendances libérales voyaient dans le comte de Chambord le modèle du prince chrétien, qui rendrait à l'Église la place qu'elle avait tenue dans la société sous l'ancien régime. Mais d'autres motifs s'ajoutaient, sur lesquels une lettre de Mgr Pie, de janvier 1852, jette quelque

Sans doute, l'Église, malgré ses instances, n'obtint ni la suppression de l'antériorité obligatoire du mariage civil par rapport au mariage religieux, ni l'abrogation des articles organiques. Mais le gouvernement impérial au début n'insista pas plus sur l'application de ces derniers que ne l'avait fait la Seconde République et, comme elle, il laissa l'Église resserrer ses liens avec le centre de la Chrétienté conformément au programme ultramontain, et ferma les yeux sur l'extension des congrégations. Tout en autorisant libéralement les dons et legs aux établissements religieux, il augmenta sensiblement le budget des cultes³. Il interpréta la loi militaire d'une manière très favorable aux ecclésiastiques. Il réprima les tendances irréligieuses qui s'étaient manifestées dans l'enseignement public, fit poursuivre les mauvais livres par les tribunaux et établit un régime de presse libéral à l'égard de l'Église, mais sévère pour ses adversaires ; sans aller jusqu'à imposer, comme on le lui demandait, le repos dominical, il autorisa les préfets à ordonner la fermeture des cabarets pendant la grand'messe, encouragea la participation de l'armée et des fonctionnaires aux processions et invita les autorités religieuses à assister aux cérémonies civiles, poursuivant ainsi « une politique que l'entrée des cardinaux au Sénat avait inaugurée et qui consistait à associer aux yeux des populations le prestige de l'Église à celui de l'État »².

L'Église obtenait de la sorte, « dans une société opprimée, les libertés les plus étendues dont elle eût joui depuis le Concordat »³, conservant le bénéfice de celui-ci tout en voyant se restreindre peu à peu, en fait, les prérogatives qu'il conférait au pouvoir civil. Très sensibles aux avantages apostoliques que semblait comporter la situation, les catholiques accentuèrent leur ralliement à l'Empire, tandis que, dans les mandements ou discours épiscopaux, se multipliaient les apologies de Napoléon III et les éloges du nouveau régime. La guerre de Crimée, qui prit aux yeux de beaucoup l'allure d'une croisade contre la Russie orthodoxe, resserra encore l'entente du gouvernement avec le clergé ainsi qu'avec la Cour de Rome.

Cette entente un peu trop affichée avec un régime qui avait fait bon marché des libertés publiques, et dont les relations avec la bourgeoisie affairiste étaient connues, n'allait pourtant pas sans danger et le mot de Changarnier qui stigmatisait le Second Empire comme « un tripot béni par les évêques » était révélateur de l'amertume que causait aux anciens républicains l'attitude d'une partie notable de la hiérarchie. En outre,

lumière : « Vous dites des légitimistes des choses vraies, mais exagérées et dangereuses. Comment parler avec cette sévérité des seuls hommes riches qui accomplissent leur devoir religieux dans les 9/10 de la France, des seuls hommes dont la fortune contribue au soutien des œuvres religieuses ?... Voulez-vous que je mette sur le même rang les bourgeois enrichis dont tout le mérite est de me donner un bon dîner quand je vais dans leur paroisse et de venir à l'église ce jour-là ? Voulez-vous que je les mette sur le rang des vrais chrétiens que l'on rencontre toujours devant les autels, qui soutiennent nos séminaires, qui répondent à tous nos appels ? » (Cité dans dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 52.)

(1) Celui-ci passe de 39.518.544 fr. en 1852 à 45.967.896 fr. en 1859, tandis que — comparaison significative — le budget de l'Instruction publique est réduit pendant la même période de 22 millions 958.893 fr. à 20.996.163 fr. (Ch. NICOLAS, *Les budgets de la France depuis le commencement du XIX^e siècle*, Paris, 1882, p. 276 et 280.)

(2) J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 70.

(3) *Ibid.*, p. 80.

à y regarder de plus près, les avantages dont profitait l'Église étaient précaires, car le gouvernement restait libre de remettre en vigueur une législation qu'il n'appliquait plus guère, mais qu'il s'était refusé à abroger. Or précisément, plus la menace révolutionnaire s'atténuait et plus il prenait ombre de l'influence grandissante du clergé dans la vie publique. Cette influence lui paraissait d'autant plus inquiétante que, par suite des efforts systématiques du parti ultramontain¹, il voyait le Saint-Siège accroître d'année en année son autorité sur l'Église de France aux dépens du pouvoir civil. Excitée par la politique maladroite du nonce Sacconi, la tradition gallicane du ministère des Cultes, contenue pendant plusieurs années, recommença dès lors à se manifester, surtout lorsque Rouland eut succédé à Fortoul comme ministre.

LA POLITIQUE ECCLÉSIASTIQUE
DES DIX DERNIÈRES ANNÉES

Dès 1856, on pouvait pressentir qu'une crise se préparait, mais seuls quelques esprits avisés s'en rendaient compte.

Clergé et fidèles, dans leur ensemble, n'en avaient cure et le voyage des souverains en Bretagne, durant l'été de 1858, apparut comme une « retentissante manifestation d'alliance entre l'Empire et l'Église »². C'est l'évolution de la question romaine à la suite de la guerre d'Italie qui fit éclater brusquement le conflit.

Quand on sut que Napoléon III acceptait le démembrement de l'État pontifical, beaucoup d'évêques et la majorité du clergé, excités par *L'Univers*, se retournèrent avec indignation contre l'empereur, « brusquement précipité du rang de Charlemagne et de saint Louis dans les séjours infernaux »³. Oubliant pour un temps leurs divisions, les ultramontains de *L'Univers*, qui avaient été ses plus chauds partisans, et les amis de Mgr Dupanloup essayèrent de développer à travers le pays une agitation susceptible d'embarrasser le gouvernement. Mais, en plusieurs régions, les masses catholiques ne réagirent guère parce que, le culte n'étant pas entravé, elles ne sentaient pas l'Église menacée. Le gouvernement en conclut qu'« un pouvoir favorable à la religion mais contraire à la domination du clergé serait soutenu par la population »⁴ et il décida dès lors de réagir contre « les envahissements de l'Église », en appliquant systématiquement le plan de campagne qu'avait dressé Rouland dans un *Mémoire* remis à l'empereur en avril 1860⁵ : nomination d'évêques opposés aux interventions croissantes de la Curie romaine dans la vie de l'Église de France ; arrêt du développement des congrégations ou associations religieuses ; appui plus marqué à l'école publique. L'empereur donna aisément son accord, car il avait été blessé par les attaques du

(1) Sur les progrès du parti ultramontain pendant le Second Empire et sur le réveil de l'opposition gallicane qui en fut la conséquence, cf. *infra*, p. 298-300 et p. 305-309.

(2) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 228.

(3) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 393. Voir pour plus de détails, *supra*, p. 89-90.

(4) Rapport du préfet d'Ille-et-Vilaine, 10 avril 1859, *Arch. Nat.*, F¹e III.

(5) *Mémoire remis à l'Empereur par un de ses ministres des Cultes sur la politique à suivre vis-à-vis de l'Église*, publié par L. FAGÈS, Bourges, 1873. On en trouvera des extraits dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 451-460. (Sur son authenticité, cf. *ibid.*, p. 460-463 ; sur sa préparation, p. 446-451.)

clergé et par ce qu'il considérait comme l'ingratitude du pape à son égard¹ ; il était surtout profondément mécontent de l'allure de manifestation légitimiste que prenait souvent en France la défense du Saint-Siège.

Grâce à la liberté de parler et d'écrire, de se réunir et de s'associer, que les catholiques conservaient seuls en France, ils avaient pu organiser ce qu'aucun autre parti n'avait tenté depuis le coup d'État : une campagne d'opposition. La nouvelle politique allait s'efforcer, par une série de vexations et de tracasseries², de ruiner cette redoutable influence du clergé, tout en continuant à protéger ostensiblement la religion dans le pays³ et à l'étranger⁴ afin de garder la confiance des masses catholiques.

Mais cette façon de faire n'eut d'autre résultat que d'accroître encore l'hostilité du clergé⁵ et l'attitude d'opposition de celui-ci entraîna la défection des « catholiques avant tout » et de nombreux légitimistes ralliés jusqu'alors à l'Empire. Or l'influence électorale de ces notables et du clergé était considérable⁶ et le gouvernement impérial fut d'autant moins en mesure de la négliger que les élections de 1863 révélèrent les progrès rapides du parti républicain : l'unité du « grand parti de l'ordre » était plus que jamais nécessaire⁷. Pour se concilier à nouveau l'appoint du « parti clérical », il fallut donc se résigner à en revenir à une attitude moins hostile : on commença par des adoucissements de forme, mais bientôt le changement se précisa. On n'en revint pas à la protection officielle des premières années et le gouvernement continua à laisser la presse anticléricale attaquer l'Église, espérant grâce à cette « soupape

(1) Effectivement, Pie IX, très déçu par la politique ecclésiastique et italienne de Napoléon III, subissait de plus en plus des influences hostiles à l'empereur, entre autres celles de Mgr de Mérode, beau-frère de Montalembert, et celle du nonce Sacconi, qui fréquentait beaucoup les salons de l'opposition. Le gouvernement impérial finit par inspirer une telle méfiance au Saint-Siège que celui-ci le soupçonna de préparer un schisme.

(2) Limitation de la diffusion des mandements épiscopaux en les soumettant à la loi du timbre ; suppression de leur traitement aux membres du clergé qui s'opposaient publiquement à la politique impériale ; rupture totale des relations avec les deux évêques qui s'étaient le plus illustrés dans la défense de la cause pontificale, Mgr Dupanloup et Mgr Pie ; interdiction de la société de Saint-Vincent-de-Paul (cf. *infra*, p. 122) ; modification de la jurisprudence en matière de dons et legs, très favorable jusqu'alors ; fréquentes interdictions aux ordres religieux d'ouvrir de nouvelles maisons ; abandon des ménagements dont la justice avait jusqu'alors usé à l'égard des ecclésiastiques compromis dans des affaires de mœurs ; liberté de plus en plus grande laissée à la presse anticléricale ; appui donné à la pièce d'Émile Augier, *Le Fils de Giboyer*, qui ridiculisait Vouillot et les « cléricaux » ; heurts fréquents avec Rome à propos des nominations d'évêques, amenant parfois des vacances de plusieurs années.

(3) Par exemple en suspendant le cours de Renan au Collège de France, en février 1862 ; ou en affectant d'importants crédits à la construction et à la réparation d'églises.

(4) En Syrie, où les troupes françaises protègent les Maronites ; en Chine et en Cochinchine, où elles défendent les missionnaires persécutés ; au Mexique, où elles essaient de substituer l'empire catholique de Maximilien à la république anticléricale de Juárez, le gouvernement de l'empereur se pose en défenseur de l'Église, dont les intérêts se confondent d'ailleurs avec ceux de la France.

(5) Ses griefs sont résumés dans le *Mémoire* remis par Dupanloup au ministre Drouyn de Lhuys à la fin de 1862 (reproduit dans F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 494-500). La campagne électorale de 1863 montra à quel point le clergé était devenu hostile au gouvernement dans l'ensemble de la France.

(6) Ce fait, souvent affirmé par Maurain, est confirmé par les monographies. Voir par exemple, J. LACOURTURE, *Histoire religieuse et politique des Landes de 1800 à 1870*, Beldade, 1940 ; R. CUZACQ, *Les élections législatives à Bayonne et au pays basque de 1848 à 1870*, Bayonne, 1948.

(7) Voir l'analyse du résultat des élections dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 643-667. Au dire de celui-ci, le clergé apparut dès lors comme « l'élément essentiel du vieux parti de l'ordre, dont les élections de 1863 marquaient le réveil et qui, jouant un rôle de plus en plus important à mesure que le gouvernement impérial s'affaiblissait, allait, après sa chute, gouverner la France. Tous les succès remportés par le clergé français de 1863 à 1876 ont leur origine dans la part qu'il prit aux élections de 1863 ». (P. 667.)

de sûreté » donner l'illusion que la presse était redevenue libre. Mais, par contre, les ministres soutinrent de plus en plus mollement la politique de Duruy à l'Instruction publique¹, cherchant, en donnant de diverses manières des gages de leur dévouement aux intérêts de la religion, à se concilier à nouveau la confiance du clergé.

Si la politique gallicane de Rouland fut poursuivie par son successeur Baroche, c'est qu'elle visait moins à combattre l'influence de l'Église dans la société que celle du Saint-Siège dans l'Église de France. On espérait qu'un clergé plus indépendant de Rome serait pour le gouvernement un collaborateur plus docile et que, dans la mesure où il cesserait de s'aligner sur les positions toujours plus intransigeantes du Vatican à l'égard des tendances politiques modernes, il y aurait moins d'inconvénients à lui rendre une partie de son influence, jugée par ailleurs salutaire du point de vue social. Il y avait dans ce raisonnement une bonne part d'illusion, car il majorait indûment l'influence réelle que les adversaires de l'ultramontanisme conservaient encore dans l'Église de France. Comme l'a judicieusement noté Maurain, dans un état basé sur le suffrage universel et qui évoluait de plus en plus vers le parlementarisme libéral, « le gallicanisme de Baroche devait nécessairement décliner au profit de deux autres tendances : le cléricisme ultramontain, soutenu par la majorité des classes dirigeantes et par une grande partie des paysans ; et l'anticléricisme radical qui prévalait auprès des intellectuels, des ouvriers, des artisans et des paysans plus évolués »². Il faut ajouter, toutefois, que si les seize évêques nommés de 1865 à 1869 dans un esprit d'opposition à Rome ne réussirent pas à arrêter l'évolution de l'Église de France dans le sens ultramontain, ils devaient être parmi les principaux soutiens de la politique plus conciliante à l'égard de la société moderne suivie par Léon XIII après la mort de Pie IX, et l'on est amené, de ce point de vue, à juger moins sévèrement qu'on ne l'a fait souvent la politique religieuse préconisée par les principaux conseillers ecclésiastiques du gouvernement impérial à cette époque, le doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne, Mgr Maret, et l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, auxquels on peut adjoindre Mgr Lavignerie, évêque de Nancy depuis 1863.

La Convention de septembre et le mécontentement qu'elle suscita empêcha la politique d'apaisement de porter immédiatement ses fruits. Mais le « Jamais ! » de Rouher, en 1867³, rendit enfin possible, malgré certains heurts qui continuèrent jusqu'à la fin de l'Empire, une réconciliation que souhaitaient depuis plusieurs années les évêques gouvernementaux, hostiles à la politique de Pie IX et qui estimaient fort utile l'appui extérieur apporté par le pouvoir civil à l'Église. La peur commune de l'opposition républicaine rapprochait une nouvelle fois les deux puissances : elle rejetait l'Empire déclinant vers la grande force conservatrice constituée par le clergé, lequel s'effrayait de son côté de l'anticléricisme

(1) Cf. *infra*, p. 120.

(2) J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX^e siècle. Baroche*, Paris, 1936, p. 451-452. De formation juridique comme Rouland, Baroche était au moins aussi gallican, bien qu'il eût désapprouvé comme excessives et maladroites certaines mesures de son prédécesseur.

(3) Cf. *supra*, p. 105-106.

affiché par les républicains et de leurs préférences pour une séparation de l'Église et de l'État. « Ainsi l'empereur finit-il par où le prince-président a commencé : après quelques années de brouille, il contracte une nouvelle alliance avec l'Église dont il a d'abord été le protecteur¹. »

L'INFLUENCE SOCIALE DE L'ÉGLISE

L'appui gouvernemental n'est pas le seul avantage dont jouisse l'Église de France sous le Second Empire. Son influence sur les classes dirigeantes en est un autre². L'élection de Mgr Dupanloup, en 1854, à l'Académie française, où plus aucun évêque n'avait siégé depuis la mort de Mgr de Quélen, souligne le regain de prestige de l'Église. Dix ans plus tard, lors de ses tournées d'inspection dans les principales villes de France, Taine sera stupéfait du rôle tenu par le clergé dans la vie provinciale. Non seulement la noblesse lui reste acquise, mais la bourgeoisie riche, naguère hostile, subit de plus en plus son ascendant. Grâce à la générosité de ces milieux, le patrimoine de l'Église continue à se reconstituer rapidement : de 1852 à 1860, on compte 27.331.851 fr. de dons et legs et 27.214.620 fr. d'acquisitions, soit 62 pour cent de ce que l'Église avait acquis depuis 1801³. A la campagne, où les municipalités se recrutent souvent parmi les notables conservateurs, le clergé en profite pour faire confier aux congrégations de nombreuses écoles publiques et pour obtenir des communes de gros subsides. Dans les régions industrielles, il fait subventionner par les patrons catholiques les œuvres destinées à maintenir l'influence de l'Église sur les ouvriers.

L'Église peut en outre compter sur l'appui de beaucoup de hauts fonctionnaires, dont la puissance est considérable dans un régime autoritaire : « La plupart des diplomates, des officiers, des magistrats inamovibles, une partie du personnel des administrations centrales, un certain nombre de préfets, d'inspecteurs d'académie, et beaucoup de maires » sont acquis aux intérêts de l'Église, estime M. Maurain qui ajoute : « Ils faussent la politique ecclésiastique du gouvernement impérial en exagérant sa bienveillance pour le clergé pendant la période d'alliance, en faisant plus ou moins défection pendant les périodes de conflit⁴. »

Sans doute faut-il faire la part des choses lorsque les préfets dénoncent l'ingérence abusive des curés dans la vie des communes ou présentent l'évêque comme le véritable maître du département, affirmant par exemple qu'à Rennes, « il était présenté, même pour les affaires administratives et politiques, au moins autant de pétitions à l'évêché qu'à la préfecture »⁵.

(1) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 432.

(2) On trouvera de nombreux exemples de cette influence dans l'ouvrage de Maurain, en particulier au chap. XII (*Les questions religieuses et la vie publique locale*).

(3) Ch. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses...*, p. 103-104. A titre d'exemple, le procureur général de Toulouse signalait, en 1856 : « Il y a ici plus qu'ailleurs des traditions invétérées de patronage entre les familles dites patriciennes et le clergé. C'est chez elles qu'il trouve argent, appui, accueil. Il ne se fait rien non plus dans ces familles sans que le directeur de conscience soit consulté ou employé. Les mariages, les testaments, les affaires, tout est soumis à un examen à contrôle religieux, et ensuite soutenu par l'influence religieuse. Il y a eu à Toulouse (c'est un fait judiciairement constaté) un conseil d'ecclésiastiques casuistes où l'on consultait sur la quotité des legs à faire, etc. » (*Arch. Nat.*, BB³⁰ 338.)

(4) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 956-957.

(5) Rapport du 8 octobre 1858, *Arch. Nat.*, F^{1c} III, Ille-et-Vilaine.

Histoire de l'Église. T. XXI.

Il semble toutefois incontestable que, dans certaines régions, le clergé ne garda pas toujours la discrétion souhaitable et justifia par là-même les accusations de « cléricisme », auxquelles l'opinion française s'est toujours montrée si sensible.

LA CONSOLIDATION DES
CADRES ECCLÉSIASTIQUES

Le regain de prestige de la religion et la meilleure appréciation de la situation du clergé, conséquence de son influence sociale et de la faveur gouvernementale, ainsi que les effets de la loi Falloux, ne tardèrent pas à avoir leur influence sur le recrutement sacerdotal. A première vue, on aurait plutôt l'impression contraire en constatant que le chiffre des ordinations a tendance à diminuer jusqu'en 1861¹. Mais il faut se souvenir que la quasi-totalité des candidats au sacerdoce viennent d'un petit séminaire, et qu'il faut dès lors une dizaine d'années pour que l'amélioration des entrées se traduise dans le chiffre des ordinations. Effectivement, à partir de 1862, celui-ci se relève sensiblement, passant de 1.196 en 1861 à 1.503 en 1864 et à 1.753 en 1868. Cette évolution favorable n'est toutefois pas générale et, dans certaines régions comme le Centre, la Bourgogne, et surtout la Champagne et les environs de Paris, la situation commence même à devenir inquiétante, bien que les régions riches en vocations permettent des compensations là où un fléchissement apparaît.

Comme le clergé français s'était surtout reconstitué de 1820 à 1840, la mortalité n'augmente encore que faiblement² et le nombre des prêtres progresse en 18 ans de près de 20 pour cent, passant de 46.969 en 1853 à 56.295 en 1869³, ce qui permet aux évêques de pourvoir de nombreux postes de vicaires restés jusque-là sans titulaires, de faire passer de 1.541 à 2.467 le nombre d'aumôniers dans les services publics, et de créer 1.600 paroisses nouvelles. Le Second Empire apparaît de la sorte « comme une apogée entre une période de médiocre développement, qui était celle de la Monarchie de Juillet, et une période au contraire de décroissance progressive qui sera celle de la Troisième République »⁴. On peut se demander si la hiérarchie utilisa de la façon la plus judicieuse les effectifs accrus dont elle put disposer : en effet, tandis qu'elle multiplie imprudemment à la campagne les lieux de culte, dont le service deviendra pour les générations ultérieures une charge terriblement lourde⁵ et qu'elle engourdit les jeunes prêtres dans des postes de vicaires de villages, l'augmentation des paroisses urbaines est minime malgré le développement rapide des quartiers périphériques des villes. Dans un pays où l'industrialisation fait en vingt ans des progrès considérables, l'Église conserve

(1) Après avoir plafonné un peu au-dessus de 1.300 jusqu'en 1857, il descend de 1.267 en 1858 à 1.196 en 1861. (Voir le tableau des ordinations annuelles dans F. BOULARD, *Essor ou déclin du clergé français ?* Paris, 1950, p. 465.)

(2) En 1850, le nombre de sexagénaires dans le clergé n'atteignait que 7 %. Il montera à 22 % à la fin du Second Empire et atteint aujourd'hui 35 %. (F. BOULARD, *op. cit.*, p. 81.)

(3) En 1870, il y avait de la sorte en France 1 prêtre pour 730 habitants. De 1830 à 1870, l'effectif du clergé s'est accru de 39 %, pendant que la population croissait seulement de 17 %.

(4) Ch. POUTRAS, *L'Église et les questions religieuses...*, p. 109.

(5) Voir sur ce point les observations de F. BOULARD, *op. cit.*, p. 327 et suiv.

une organisation adaptée à la structure exclusivement rurale qui avait prédominé jusqu'alors.

Si la population des séminaires augmente, les méthodes de formation ne changent guère. Le cardinal de Reisach reprochait aux séminaires français de faire la part trop grande au « dressage »¹. Le mot est un peu dur et les appréciations de Renan sur le séminaire Saint-Sulpice sont autrement nuancées. Il faut pourtant reconnaître que dans la plupart des séminaires la formation est avant tout centrée sur la multiplication des exercices de dévotion, la mémorisation des traités vus en classe et une discipline minutieuse laissant le moins possible à l'initiative individuelle. Ceci se comprend d'ailleurs par la conception que l'on se fait du prêtre idéal au XIX^e siècle : un pasteur, habitué à une vie retirée, qui attend les fidèles dans son église ou son presbytère plutôt que l'animateur d'une paroisse missionnaire, entraînant les laïcs à l'apostolat et partant lui-même à la recherche des brebis perdues.

Que cette formation traditionnelle offre de sérieux avantages, c'est ce que prouvent non seulement la haute moralité et ce qu'on pourrait appeler la conscience professionnelle de l'ensemble du clergé français, mais aussi le nombre de prêtres éminents dans les diverses fonctions du ministère que l'on rencontre au cours de ces années : pasteurs de campagne comme le saint curé d'Ars ou le curé du Mesnil-Saint-Loup ; pasteurs de grandes villes comme M. Hamon, le curé de Saint-Sulpice ; apôtres du monde ouvrier comme Antoine Chevrier, le fondateur du Prado de Lyon ; animateurs de bonnes œuvres comme l'abbé Lelièvre, le protecteur des Petites Sœurs des Pauvres ; écrivains spirituels ou directeurs de conscience comme Mgr de Ségur, Mgr Gay ou le délicat abbé Perreyve².

Mais ces belles figures de prêtres ne peuvent voiler les inconvénients du système. On doit, après avoir fait l'éloge du zèle et de la respectabilité du clergé du Second Empire, regretter que son genre de vie n'apparaisse pas toujours suffisamment évangélique aux observateurs du dehors. Les fonctionnaires locaux, qui sont loin d'être toujours malintentionnés, lui reprochent souvent son manque de tact, une certaine arrogance et une trop grande préoccupation de sa situation matérielle³. En plusieurs régions, les paysans ne se gênent pas pour dire que « le sacerdoce est un métier de paresseux et que leur pasteur, né comme eux sous le chaume, porterait le poids du jour et de la chaleur s'il ne s'était fait homme d'Église ». L'abbé Combalot, qui rapporte le mot, doit avouer « qu'un grand nombre de curés de villages éparpillent leur existence dans des visites, des courses, des délassements, des repas où l'esprit sacerdotal

(1) Cité dans *Jaussons Briefs*, édit. PASTOR, t. I, p. 205.

(2) F. TROCHU, *Le curé d'Ars. Saint J.-M. Vianney*, Paris, 1925 ; B. MARÉCHAU, *Le Père Emmanuel, Mesnil-Saint-Loup*, 1935 (il s'agit de l'abbé André, curé du Mesnil, qui devint sur le tard olivétain) ; L. BRANCHEREAU, *Vie de M. Hamon*, Paris, 1877 ; A. LESTRA, *Le P. Chevrier*, Lyon, 1945 ; Mgr BAUNARD, *Ernest Lelièvre*, Paris, 1906 ; H. CHAUMONT, *Mgr de Ségur, directeur des âmes*, Paris, 1884 ; B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay, évêque d'Anthédon*, Tours, 1921, 2 vol. ; Cl. PEYROUX, *Henri Perreyve*, Paris, 1934. Voir aussi *Biographie des prêtres du diocèse de Cambrai (1847-1887)*, Paris, 1890, 3 vol.

(3) Cf. J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 320-321.

s'éteint »¹. Par ailleurs, dans les villes, les prêtres les plus zélés donnent trop souvent l'impression de manquer de contact avec le peuple et de restreindre leur action à quelques groupes plus fervents². Tandis qu'ils se dépensent à protéger les « bien pensants » en des cercles toujours plus fermés, la foi baisse lentement dans la masse, influencée par le milieu ambiant.

Enfin, observateurs français et étrangers sont d'accord pour déplorer l'infériorité très nette du clergé diocésain sous le triple point de vue littéraire, scientifique et théologique, et l'amointrissement d'influence qui en résulte auprès du public cultivé. Cette situation s'explique un peu par le recrutement de ce clergé où les enfants de la noblesse et de la bourgeoisie sont l'exception³, mais surtout par le caractère arriéré de l'enseignement de trop de grands séminaires, qui « dépasse à peine le niveau d'un grand catéchisme de persévérance fait en latin »⁴. Quelques évêques commencent à apercevoir le problème : Mgr Dupanloup publie en 1855 son *Règlement relatif aux études ecclésiastiques dans le diocèse d'Orléans*, Mgr Plantier encourage dans son séminaire les études d'Écriture sainte et favorise la bibliothèque, un peu partout on augmente le nombre des professeurs⁵, mais presque personne parmi les responsables ne remarque encore que rien ne sera fait tant que ces professeurs n'auront pas reçu une formation scientifique adéquate et il faudra attendre la fin du siècle pour constater un réel changement sur ce point⁶.

On ne s'étonnera guère si ce clergé peu cultivé, dans un pays où il n'y a encore ni congrès religieux ni revues ecclésiastiques sérieuses, n'ait pratiquement aucun moyen d'information ou de contrôle sur la situation générale de la France et s'inspire le plus souvent de préjugés locaux. Par contre, sous l'influence de *L'Univers*, dont il suit les consignes avec passion, il reconnaît avec une ardeur toujours croissante l'autorité du Siège de Rome sur l'Église de France.

Cet enthousiasme ultramontain du clergé inférieur, qui remonte aux campagnes de *L'Avenir*, est renforcé par l'espoir de trouver dans la Curie

(1) Cité par A. RICARD, *L'abbé Combalot*, p. 393-394.

(2) *Janssens Briefe*, t. I, p. 188-189. Évidemment, il y a des exceptions, tels ces directeurs d'œuvres pour jeunes ouvriers que nous fait connaître J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, Paris, 1951, III^e partie, chap. II. L'un de ces prêtres est même suffisamment perspicace pour se rendre compte qu'en présence de la déchristianisation des milieux ouvriers les ressources du ministère paroissial ordinaire sont insuffisantes : « Il s'agit ici de conquérir. Envoyez d'abord des chasseurs d'âmes, le pasteur s'avancera quand il y aura un troupeau à garder. » (Cité p. 576.)

(3) Cette abstention presque totale des classes dirigeantes s'explique par diverses causes. Mgr Bougaud, dans son ouvrage bien documenté sur la crise des vocations : *Le grand péril de l'Église de France au XIX^e siècle*, Paris, 1878, accuse la diminution des naissances et l'indifférence religieuse encore grande dans ces milieux, et aussi le fait que presque tous les prêtres devant être dirigés vers le ministère paroissial, les jeunes gens attirés par un apostolat plus intellectuel s'orienteraient plutôt vers les ordres religieux (Il faut noter pourtant qu'à partir de 1850, on voit augmenter peu à peu le nombre des « prêtres habitués », fixés dans les villes, où ils s'occupent d'étude, de prédication ou de bonnes œuvres). Sans doute faut-il tenir compte également du fait que le sacerdoce diocésain n'apparaissant pas, dans l'Église paisible du Second Empire, comme un apostolat conquérant, les plus généreux préfèrent s'orienter vers les missions. Enfin, il faut noter que dans les collèges libres, où sont élevés les enfants de la bourgeoisie, on ne se préoccupe guère d'encourager les vocations ecclésiastiques, les autorités estimant que les petits séminaires y suffisent.

(4) *Le Correspondant*, t. CVI, 1877, p. 162.

(5) Celui-ci, pour les petits et grands séminaires réunis, passe de 1.699 en 1848 à 3.086 en 1870.

(6) Cf. F. GARILHE, *Le clergé séculier français au XIX^e siècle*, Paris, 1898, en particulier p. 39-48.

romaine un contrepoids à la tendance plus autoritaire de beaucoup d'évêques. En effet, si tous les prélats ne se comparent pas aussi crûment que le cardinal de Bonnechose à un général qui sait faire « marcher » son régiment, la plupart des évêques, qui sont d'anciens vicaires généraux, cherchent à centraliser l'administration diocésaine, à renforcer les contrôles, ils multiplient les ordonnances et les règlements concernant la discipline ecclésiastique ou le ministère paroissial, laissant de moins en moins à l'initiative de leurs prêtres¹. Ils utilisent largement le droit, que leur a donné le concordat, de déplacer les prêtres dont ils sont mécontents. Ils suivent de très près leur clergé non seulement au cours de tournées pastorales plus fréquentes, mais aussi grâce à la généralisation des conférences diocésaines².

Plus centralisée à l'intérieur du diocèse, l'administration épiscopale devient aussi plus uniforme à l'intérieur de la France, grâce entre autres aux conciles provinciaux, dont le nombre ne diminue guère pendant les premières années de l'Empire. Il s'établit ainsi « une sorte de pratique commune de l'épiscopat », caractérisée par la reconstruction de nombreuses églises, par la prescription de méthodes plus modernes, telle l'obligation pour les curés de tenir un *status animarum*, par le souci de remédier à l'ignorance religieuse en augmentant le nombre des missionnaires diocésains et en faisant prêcher le catéchisme, qu'on cherche par ailleurs à uniformiser, par l'encouragement aux formes nouvelles de dévotion et aux nombreuses œuvres qui vont en se multipliant.

Cette activité systématique et consciencieuse suffit à prouver que le temps des prélats grands seigneurs est définitivement révolu et que, à quelques exceptions près, les évêques nommés par Louis-Philippe ou Napoléon III sont avant tout des hommes d'Église qui, même lorsqu'ils interviennent dans les affaires publiques d'une manière que certains trouvent un peu abusive, n'ont en vue que les intérêts spirituels de la religion et qui consacrent sans compter à cette tâche leur temps et leurs peines. Malheureusement, on ne retrouve que bien rarement parmi eux, tant à Paris qu'en province, la lucidité dont Mgr Affre avait fait preuve en présence des transformations sociales et intellectuelles qui caractérisent le milieu du XIX^e siècle. On peut regretter que la hiérarchie ne fasse pas preuve de plus d'imagination pastorale et que, au lieu de repenser profondément les méthodes d'apostolat, elle cherche plutôt à institutionnaliser celles qui avaient fait leurs preuves pendant la première moitié du siècle.

L'ESSOR DES CONGRÉGATIONS L'action des évêques et du clergé diocésain est grandement facilitée par l'appui que leur apportent les congrégations religieuses. Le Second Empire est

(1) A titre d'exemple, le cardinal Régnier adressa 96 mandements à ses prêtres au cours des 31 ans qu'il dirigea le diocèse de Cambrai ; en 1855, il publia de nouveaux statuts diocésains extrêmement précis.

(2) Avant 1848, ces conférences n'existaient que dans 15 diocèses. Depuis 1864 une revue mensuelle, *Les Conférences ecclésiastiques*, publiée à Paris, indique les sujets à traiter et publie des réponses modèles. C'est à Paris aussi que paraît la première *Semaine religieuse* hebdomadaire, en 1853.

pour celles-ci une période de grand développement et de prospérité. Elles bénéficient largement de la générosité des classes riches¹ et multiplient les constructions au point que certains raillent cette « maladie de la pierre », tandis que d'autres commencent à reparler de la « main-morte ». Quant à la politique gouvernementale, elle est au début « complaisante sinon complice »² et évolue par la suite entre une bienveillance mesurée et une tolérance boudeuse, en dépit de quelques menaces de 1860 à 1865³. Aussi la proportion des religieux, qui était de 1 pour 957 habitants en 1851, passe-t-elle en 1861 à 1 pour 348 et sera en 1877 de 1 pour 250⁴.

Le développement des congrégations de femmes, en particulier, fut favorisé, d'un côté par le décret-loi du 31 janvier 1852, qui, en pratique, n'exigeait plus, pour l'autorisation, qu'un simple décret au lieu d'une loi ; d'un autre côté par le zèle apostolique de nombreux curés ou directeurs de conscience qui orientent systématiquement vers la vocation religieuse les jeunes filles pieuses dont ils ont la charge ; sans doute faut-il faire aussi sa part à l'attrait qu'exerçait sur beaucoup de jeunes paysannes la dignité de la cornette. A côté de quelques congrégations qui prennent de l'ampleur et débordent même les frontières de la France, comme les petites sœurs des Pauvres⁵, on constate un pullulement de menues congrégations diocésaines, destinées surtout à l'enseignement primaire féminin et au soin des malades. En vingt-cinq ans, l'effectif total des religieuses aura quadruplé, passant de 34.208 en 1851 à 89.243 en 1861 pour atteindre 127.753 en 1877, malgré la perte de l'Alsace-Lorraine.

De leur côté, les religieux, qui dépassaient à peine les 3.000 en 1851, sont 17.656 en 1861 et 30.203 en 1877. Ici aussi, on assiste à de nouvelles fondations, comme celle des assumptionnistes, par le P. d'Alzon⁶, qui tente de reprendre à son compte l'ancien projet de Lamennais d'un ordre voué à l'apostolat intellectuel ; à la résurrection d'ordres anciens, comme celui des carmes, qui s'étend rapidement grâce à l'illustre converti, Herman Cohen, et dont les belles chapelles attirent un public distingué ; enfin au développement de congrégations déjà existantes, tels les frères des Écoles chrétiennes, qui sous la conduite d'un homme de première valeur, le frère Philippe, triplent leurs effectifs en vingt ans⁷, ou les jésuites⁸, qui demeurent congrégation non autorisée, mais qui, « toujours habiles à s'approcher des véritables détenteurs du pouvoir, cherchent

(1) Sur les dons et legs autorisés de 1852 à 1860, 49 % vont à des fabriques d'église, 37 % à des congrégations et 14 % à l'enseignement (c'est-à-dire en fait, également à des congrégations). En 1860, la fortune des congrégations représente le tiers de la fortune totale de l'Église de France.

(2) Ch. POUTHAS, *L'Église et les questions religieuses...*, p. 156.

(3) Même pendant la période où Rouland manifesta à l'égard des congrégations une hostilité systématique, il fut parfois contrecarré par d'autres influences ; comme il était de plus très difficile de les surveiller efficacement, le gouvernement ne put que ralentir leurs progrès, sans parvenir à les arrêter.

(4) Ch. POUTHAS, *op. cit.*, p. 158. On ne possède pas de statistique précise entre 1861 et 1877.

(5) Les débuts remontent à la Monarchie de Juillet, mais c'est sous l'Empire que la congrégation reçut l'existence légale et l'autorisation canonique. Voir A. LENOY, *Histoire des Petites Sœurs des Pauvres*, Paris, 1902 ; et, sur leur grand bienfaiteur et protecteur, qui fit passer le nombre de leurs maisons de 30 à 260, Mgr BAUNARD, *Ernest Lelièvre*, Paris, 1907.

(6) Cf. S. VAILHÉ, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon*, Paris, 1927-1934, 2 vol.

(7) Voir G. RIGAULT, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. V, Paris, 1945.

(8) Voir les t. III et IV de J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France, Histoire d'un siècle*, Paris, 1919 et 1922.

à acquérir sur la bourgeoisie l'influence qu'ils possédaient autrefois sur les rois et leur entourage »¹. Il faut enfin ne pas oublier le magnifique développement que commencent à prendre les congrégations missionnaires, dont il sera question dans un autre volume.

LES PROGRÈS DE L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE

Le développement rapide des congrégations fournit à l'Église le personnel nécessaire pour mener à bien la double entreprise de pénétration de l'enseignement de l'État et de développement de l'enseignement libre en profitant de l'attitude « à la fois protectrice et libérale » du gouvernement impérial.

L'influence chrétienne s'était sensiblement accrue dans l'enseignement public au début de l'Empire, par suite de l'épuration qui frappa les maîtres suspects de tendances révolutionnaires ou irréligieuses, du renforcement du rôle des aumôniers dans les écoles normales, de la présence de nombreux ecclésiastiques dans l'Université, et de la soumission pratique des instituteurs au curé en beaucoup de localités. L'enseignement religieux avait en outre été rendu obligatoire dans les lycées et l'Église obtint même à plusieurs reprises que le gouvernement s'opposât à une orientation trop antichrétienne dans l'enseignement supérieur². Le clergé estima cependant ces avantages insuffisants et chercha, surtout dans les villes et les gros bourgs, à confier à des religieux les écoles publiques. Les populations, qui acceptaient volontiers la chose pour les filles, semblent l'avoir moins souhaitée pour les garçons, mais le clergé pouvait compter sur l'appui des municipalités, dirigées souvent par de grands propriétaires ou des industriels favorables à l'Église, et qui trouvaient un avantage financier dans l'établissement d'écoles congréganistes. De 1850 à 1854, le clergé se fit ainsi céder une cinquantaine de collèges secondaires communaux, tandis que de 1850 à 1863 le nombre d'écoles publiques de garçons confiées aux frères passait de 1.227 à 3.038, représentant 20 pour cent de la population scolaire, et celles de sœurs de 5.237 à 8.061, avec 697.000 élèves contre 636.000 dans les écoles tenues par des institutrices laïques.

En même temps, mettant à profit la loi Falloux et une jurisprudence très favorable en matière de dons et legs, l'Église multipliait les établissements libres. Ici, c'est surtout sur le terrain de l'enseignement secondaire que se porta le principal effort, du moins au début³. Dès 1854, on comptait 249 maisons, dont 150 environ ne comprenant que les petites classes, 67 collèges complets tenus par le clergé séculier et 33 autres dirigés par des religieux. Ces collèges devaient « grandement contribuer à changer l'esprit de la bourgeoisie française et à préparer la naissance de nos bien-pensants modernes »⁴, car les manières et les relations

(1) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 376.

(2) En 1862 et en 1864, à l'occasion du cours de Renan au Collège de France ; en 1868, avec moins de succès, à l'occasion de l'enseignement matérialiste de la Faculté de Médecine.

(3) Voir le *Rapport au Comité de l'Enseignement libre sur l'exécution et les effets de la loi organique du 15 mars 1850*, Paris, 1853, rédigé par le comte Beugnot. Le P. d'Alzon avait fondé en 1851 la *Revue de l'Enseignement chrétien*, pour exposer les moyens de mettre à profit la loi Falloux.

(4) E. BEAU DE LOMÉNIE, *Les responsabilités des dynasties bourgeoises*, t. I, Paris, 1947, p. 138.

que l'on se créait dans ces établissements, dont la clientèle se recrutait pour une bonne part dans l'aristocratie et la haute bourgeoisie, exerçaient un gros attrait sur beaucoup de parents. Pourtant, tandis que l'enseignement des frères des Écoles chrétiennes était d'une très haute tenue, au point que l'Université s'inspira parfois de ses méthodes¹, la qualité de cet enseignement secondaire, qu'il avait fallu rapidement improviser avec des moyens insuffisants, laissait parfois à désirer²; c'est ainsi qu'un rapport de 1867 signalait que les maisons ecclésiastiques « ne font arriver qu'un très petit nombre de leurs élèves aux écoles d'accès vraiment difficile et d'où sortent les hommes qui exercent de l'influence sur les lettres, les sciences et l'industrie : pas un à l'École normale, 15 sur 145 à l'École polytechnique, 22 sur 235 à l'École centrale »³.

L'importance et la rapidité des progrès de l'Église en matière scolaire inquiétèrent vite le gouvernement. Rouland déjà essaya de limiter ces progrès, mais ce fut surtout Victor Duruy, ministre de l'Instruction publique de 1863 à 1869, « libre penseur jusqu'à la moelle » au dire de son ami Jules Simon, qui, en dépit des protestations réitérées de l'épiscopat, travailla à fortifier l'enseignement public laïque, à le défendre contre la concurrence de l'enseignement libre et à arrêter la conquête des écoles municipales par les congrégations. En multipliant les écoles laïques et en étendant la gratuité, il réussit à diminuer l'importance relative de l'enseignement catholique, mais les progrès acquis par celui-ci furent maintenus et, dans les régions les plus chrétiennes, ils se poursuivirent, bien qu'à une allure ralentie.

Sur un point particulier, l'action laïque de Duruy aboutit à un échec à peu près complet. En 1867, le ministre essaya, avec beaucoup de prudence, d'organiser des cours destinés à compléter la formation intellectuelle des jeunes filles de la bourgeoisie, qui échappait totalement au contrôle de l'État. Mais l'Église, qui avait renoncé à contre-cœur à reconquérir le monopole de l'enseignement des garçons, n'entendait pas se laisser déposséder de celui qu'elle possédait encore de fait. Mgr Dupanloup, approuvé bientôt par quatre-vingts prélats et par Pie IX, entama contre Duruy une polémique extrêmement vive, et le clergé français, à peu près unanime pour une fois, organisa une opposition qui, même dans les régions anticléricales, compromit sérieusement le succès des nouveaux cours : « Autour du petit noyau formé par les filles d'universitaires et de protestants, ils ne groupèrent qu'un nombre d'élèves insuffisant⁴. »

Enfin, l'Église devait, *in extremis*, remporter un dernier succès. En 1867, Pie IX, puis, à sa suite, le cardinal Contarini, avaient suggéré aux évêques français de fonder une Université catholique comme à Louvain. La pénétration des idées rationalistes dans l'enseignement supérieur

(1) Voir notamment G. RIGAUD, *Histoire générale de l'Institut des Frères des Écoles chrétiennes*, t. V, p. 348-352.

(2) J. BRUCERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. I, p. 181. Dans les collèges de jésuites, cependant, on tâchait de rester fidèle aux anciennes traditions classiques. (Cf. J. BURNICHON, *op. cit.*, t. III, p. 463-481.)

(3) Rapport à l'empereur du 21 novembre 1867, dans V. DURUY, *Notes et Souvenirs*.

(4) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 855.

officiel fit rebondir l'idée et Veillot en fit l'un des articles du programme catholique lors des élections de 1869 : le 25 février 1870, à la suite d'une campagne de pétitions, le ministre de l'Instruction publique annonçait l'accord de principe du gouvernement.

LA VITALITÉ DES ŒUVRES Le gouvernement refusa de se laisser déposséder par l'Église de l'Assistance publique, comme l'aurait voulu Armand de Melun¹, mais il fit appel à la collaboration des catholiques dans son œuvre sociale. Aussi vit-on se développer, à côté des hospices et des hôpitaux, des institutions catholiques de tout genre : associations de bienfaisance et œuvres des malades pauvres ; sociétés de secours mutuels, spécialement florissantes dans le Midi ; patronages et autres œuvres, s'adressant aux jeunes travailleurs². Les animateurs les plus en vue de ces dernières œuvres furent les abbés Timon-David, auteur d'une *Méthode de direction des œuvres de jeunesse* ; Le Boucher, à qui l'on doit le premier journal des patronages, *Jeune Ouvrier*, et les premiers congrès de directeurs d'œuvres (Angers, 1858 ; Paris, 1859) ; Maignen enfin, le fondateur du *Cercle des Jeunes Ouvriers*, qui rêvait de voir se réaliser en France un « compagnonnage chrétien » analogue à celui de Kolping en Allemagne.

Certaines congrégations se vouaient spécialement à cette forme d'apostolat, ainsi les Frères de Saint-Vincent-de-Paul de M. Le Prévost³. Mais la part de l'élément laïque était prépondérante dans la plupart de ces œuvres, dont beaucoup étaient des émanations soit de la Société d'Économie charitable, soit de la Société de Saint-Vincent-de-Paul. La Société d'Économie charitable avait été restaurée en 1855, à l'occasion de l'Exposition universelle. Elle a toujours pour cheville ouvrière le vicomte Armand de Melun, dont la vie continuera (il meurt en 1877) à se confondre avec le mouvement charitable en France⁴. C'est sous ses auspices qu'est créé, en 1859, un « Comité consultatif des Œuvres et Instituts charitables » destiné à centraliser les multiples initiatives catholiques dans ce domaine en même temps qu'à leur procurer des renseignements, des conseils et l'appui de son influence ; la présidence d'honneur en est confiée à Mgr de Ségur, dont le rôle est si important dans le mouvement catholique à cette époque. Malheureusement les résultats de l'immense effort de la Société d'Économie charitable sont plutôt décevants, faute d'une doctrine sociale sérieusement élaborée. Quant à la Société de Saint-Vincent-de-Paul, dirigée depuis 1847 par Adolphe Baudon⁵, alors qu'elle ne comptait pas cinq cents conférences au moment du coup

(1) A. de Melun avait publié un article programme : *De la liberté de la charité religieuse* dans *Les Annales de la Charité* du 29 février 1852 et soumis au gouvernement un projet de loi. Les critiques adressées par l'administration se trouvent aux *Arch. Nat.*, AB XIX, 523.

(2) Voir à leur sujet J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, III^e partie, chap. I et II.

(3) La première idée de J.-L. Le Prévost avait été de grouper des frères en habit laïque pour s'occuper des malheureux et des apprentis des faubourgs de Grenelle et Montparnasse. C'est en 1852 qu'il en fit une congrégation religieuse. (Voir *Vie de M. Le Prévost*, Paris, 1890.)

(4) Cf. Mgr BAUNARD, *Vie du vicomte Armand de Melun*, Paris, 1881 et J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, III^e partie, chap. III.

(5) J. SCHALL, *Un disciple de saint Vincent de Paul au XIX^e siècle : Ad. Baudon*, Paris, 1897.

d'État, elle en groupe 1.300 en 1860, ce qui représente environ 30.000 membres¹. Mais on constate bientôt en beaucoup d'endroits une désaffection de la jeunesse catholique à l'égard de la société, par suite du « caractère rébarbatif » que prennent certaines réunions dirigées par des vieillards².

Le gouvernement finit par prendre ombrage de cette « administration charitable à côté des institutions publiques »³ et, à la fin de 1861, le ministre de l'Intérieur prit prétexte des tendances légitimistes de certains membres influents de la Société de Saint-Vincent-de-Paul pour intervenir dans la direction de celle-ci. Ces mesures, qui désorganisèrent pour plusieurs années la société, mécontentèrent les catholiques et provoquèrent de la part de l'évêque de Nîmes, Mgr Plantier, une protestation extrêmement violente.

Il est d'ailleurs exact que les associations charitables, où se rencontraient les catholiques les plus riches et les plus influents et où les nobles étaient nombreux, avaient parfois tendance à devenir une puissance sociale où certains n'entraient pas seulement par piété, mais par snobisme ou par intérêt. Pourtant leur développement provenait aussi d'un réel réveil religieux et la preuve en est qu'il va de pair avec celui de nombreuses autres œuvres, telle l'œuvre du Calvaire, qui rayonne en dehors de Lyon à partir de 1853, ou l'œuvre de Saint-François-de-Sales, fondée par Mgr de Ségur en 1857 pour lutter contre l'incrédulité et la mauvaise presse. On admirera spécialement l'épanouissement des œuvres missionnaires : Propagation de la Foi, Sainte-Enfance, Œuvre d'Orient, et celui des œuvres de dévotion : adoration perpétuelle, adoration nocturne, unions de prières, congrégations de la Sainte Vierge, etc. Si la bourgeoisie catholique française n'entrevoit pas encore le véritable terrain où doit se poser et se résoudre le problème social, du moins redécouvre-t-elle des valeurs chrétiennes authentiques qu'elle se soucie de plus en plus de faire pénétrer dans sa vie quotidienne⁴.

On regrettera toutefois deux choses. D'abord qu'en dépit de la création du « Comité consultatif des Œuvres », il n'y ait guère de direction d'ensemble dans le mouvement catholique et que très peu d'œuvres réussissent à s'étendre à l'échelle nationale ; alors que les catholiques allemands ont leurs assemblées annuelles depuis 1848 et que les catholiques belges cherchent à les imiter à partir de 1863, on ne constate rien de semblable en France. On regrettera surtout que l'efflorescence rapide d'œuvres paroissiales toujours plus nombreuses aboutisse le plus souvent à la constitution d'un « milieu catholique » isolé, en marge de la civilisation profane qui retient de plus en plus l'attention tant des masses que de l'élite intellectuelle.

(1) Le chiffre de 100.000 membres, avancé par le ministre Persigny et repris par J. Maurain, est manifestement très exagéré. (Cf. J.-B. DUNOUILLE, *op. cit.*, p. 550.)

(2) *Bulletin de la Société de Saint-Vincent-de-Paul*, 1869, p. 280 et suiv.

(3) Rapport de Hamille à Rouland du 10 décembre 1859, *Arch. Nat.*, F¹⁹ 1.932.

(4) Le souci de promouvoir une vie chrétienne fervente parmi les laïcs anima un nombre croissant d'ecclésiastiques. Parmi les directeurs les plus influents, il faut signaler Mgr de Ségur et Mgr Dupanloup, qui publie entre autres dans ce but, en 1854, sa *Vie de Madame Acarie*.

L'allure bourgeoise — au plus mauvais sens du mot — du catholicisme français sous le Second Empire, qui a été abondamment relevée ces dernières années, ne peut faire négliger les trésors de vie chrétienne et même de sainteté qui se dissimulent souvent sous cette apparence. Les laïcs éminents que furent Léon Dupont, « le saint homme de Tours », Philibert Vrau ou Camille Féron, « les saints en redingote », dont le procès de béatification est en cours¹, et beaucoup d'autres, prouvent qu'il y avait autre chose que des « chrétiens sociologiques » à cette époque ; Mgr de Ségur ou le P. Chevrier, l'apôtre de la pauvreté sacerdotale, eurent des émules anonymes plus nombreux qu'on ne le croit souvent ; et que dire des nombreux fondateurs et fondatrices de congrégations religieuses, qui furent sans doute aidés par des circonstances extérieures favorables, mais dont l'œuvre ne fut cependant réalisée qu'au milieu d'épreuves de tout genre, qui supposent une abnégation peu commune².

Mais le Second Empire n'a pas connu seulement de saintes âmes ; il a eu ses saints au sens propre du mot. Le plus grand d'entre eux, Jean-Marie Vianney, l'humble curé d'Ars (†1859), voit son rayonnement encore accru grâce au développement des chemins de fer — plus de 100.000 pèlerins par an vers la fin ! — et il continue plus que jamais à « rouvrir dans les cœurs voltairiens les sources de la ferveur »³. A côté de lui, mentionnons parmi ceux qui ont mérité les honneurs des autels : Michel Garicoïts (†1863), fondateur des Prêtres du Sacré-Cœur-de-Betharam ; Pierre Julien Eymard (†1868), fondateur des Pères du Saint-Sacrement ; Madeleine-Sophie Barat (†1865), la fondatrice des Dames du Sacré-Cœur ; Marie Pelletier (†1868), la fondatrice des Sœurs du Bon Pasteur d'Angers ; Catherine Labouré (†1876), l'humble Fille de la Charité qui est à l'origine de la médaille miraculeuse ; Pauline Jaricot (†1862), l'animatrice de l'Œuvre de la Propagation de la Foi et du Rosaire Vivant.

§ 2. — Les signes avant-coureurs de la crise religieuse⁴.

LA RELIGION VÉCUE DU PEUPLE FRANÇAIS

Tout ce qui précède a montré suffisamment combien la France du Second Empire demeure encore un pays catholique, un pays où la situation de l'Église doit sans conteste être qualifiée de brillante. Mais

(1) P. JANVIER, *Léon Dupont, le saint homme de Tours*, Tours, 1882, 2 vol. ; Mgr BAUNARD, *Les deux frères. Cinquante ans de l'Action catholique dans le Nord*, Paris, 1910.

(2) Voir notamment Ch. POULET, *La sainteté française contemporaine*, Paris, 1946 ; Mgr d'HULST, *La vie surnaturelle en France au XIX^e siècle*, dans *La vie chrétienne dans l'histoire*, Paris, 1896, t. X, chap. v.

(3) M.-H. VICAIRE, dans *Histoire illustrée de l'Église*, sous la direction de G. DE PLINVAL, t. II, p. 270.

(4) BIBLIOGRAPHIE. — Sur la pratique religieuse du Second Empire, consulter, d'une part, les rapports des préfets, recteurs et procureurs généraux conservés aux Archives Nationales et utilisés par J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 238-324, d'autre part, les observations des prédicateurs de missions (notamment celles publiées à partir de 1862 dans la revue *Les Missions de la Congrégation des Oblats de Marie Immaculée*) utilisées par G. LE BRAS, dans les *Notes de statistique religieuse de la R. H. E. F.*, depuis 1933. On trouvera un tableau utile quoique tendancieux dans E. VACHEROT, *La Religion*, Paris, 1868.

Sur les progrès de l'anticléricalisme, l'ouvrage fondamental est celui de G. WEILL, *Histoire de*

les institutions ne sont qu'un cadre. Que valent la foi et la religion vécue du peuple français ? La situation varie suivant les régions et aussi suivant les classes sociales. Dans l'ensemble cependant, elle commence à devenir inquiétante.

LE RECUL DE LA PRATIQUE DANS LES CAMPAGNES D'importantes régions de la France conservent une immense majorité de pratiquants et même une ferme dévotion. C'est le cas de l'Ouest (Basse-Normandie, Bretagne, Maine, Anjou, Vendée), où depuis longtemps le clergé uni à la noblesse dirige la vie publique comme la vie privée des fidèles ; du Nord, qui devient à cette époque l'un des grands centres du catholicisme français¹ ; de l'Alsace et de la Lorraine, où le clergé s'efforce de protéger ses ouailles contre les mauvaises influences en s'opposant à l'expansion du français² ; enfin des régions montagneuses, isolées et pauvres.

Parfois cependant, on peut se demander ce que recouvre exactement la pratique extérieure du culte et, après avoir fait la part de l'esprit partisan, on peut admettre qu'il y a du vrai dans des remarques comme celle que fait en 1859 le préfet des Landes : « Le Landais pratique très exactement ses devoirs. Il fait le dimanche 20 km. et plus à travers la lande, en tous les temps, pour aller à la messe, mais est-ce l'heure qu'il passe à l'église ou la journée qu'il perd au cabaret qui l'attirent ? »

D'ailleurs, dans une bonne partie des régions rurales, la déchristianisation progresse à partir de 1850 : « C'est alors que commence vraiment l'époque moderne... Le peuple se détache de ses coutumes et de ses costumes, de ses superstitions et de ses routines, et de ses mœurs chrétiennes déjà ébranlées³. » Bien des évêques pourraient répéter, après celui de Chartres, que si « la foi n'est pas encore éteinte dans ces âmes droites et simples », par contre, « ses observances et ses pratiques sont abandonnées par le plus grand nombre »⁴. Si l'action patiente d'un curé d'Ars ou d'un curé du Mesnil-Saint-Loup réussit à transformer quelques paroisses, ce qui frappe surtout c'est le résultat très limité des nombreuses missions, qui ont repris depuis 1848 sous l'impulsion de l'abbé Combalot et dont se chargent spécialement les Eudistes, les Lazaristes, les Oblats de Marie et, en Vendée, les Montfortains⁵. Le cas n'est pas

l'idée latque en France au XIX^e siècle, Paris, 1929. Voir aussi J. MAURAIN, *op. cit.*, chap. xxiii et xxvi et E. LECANUET, *L'Église de France sous la III^e République*, t. I, Paris, 1907, chap. I.

(1) Deux prélats énergiques, Mgr Parisis à Arras, Mgr Régner à Cambrai, ont beaucoup contribué à ce résultat. (Voir Ch. GUILLEMANT, *P.-L. Parisis*, t. III, Paris, 1925 et C.-J.-B. DESTOMBES, *Vie de S. Em. le cardinal Régner*, Paris, 1885.) De même, sur un autre plan, un frère Adrien, un frère Messien, un frère Eleuthérius.

(2) On trouvera quelques détails dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 271-276, 768-770. Voir aussi G. MAY, *La lutte pour le français en Lorraine avant 1870*, Paris, 1912. Cette attitude a parfois fait juger sévèrement l'évêque de Strasbourg, par ex. F. HAUVILLER, *Un prélat germanisateur dans l'Alsace française : Mgr Rass*, dans *Revue historique*, t. CLXXIX, 1937, p. 98-121 ; il était en réalité plus francophile qu'on ne le dit souvent. (Cf. F. L'HUILLIER dans *Études alsaciennes*, Strasbourg, 1947, p. 245-262.)

(3) Lettre du 21 juin 1859 aux *Arch. Nat.*, F¹⁰ 2480.

(4) E. SEVRIN, *La pratique des sacrements et observances au diocèse de Chartres sous l'épiscopat de Mgr Clausel de Montals (1824-1852)*, dans *R. H. E. F.*, t. XXV, 1939, p. 319.

(5) Cité *ibid.*, p. 342.

(6) Ces derniers, toutefois, qui se recrutent sur place et sont très populaires, continuent avec succès l'œuvre de restauration de la vie religieuse qu'ils poursuivent depuis le xviii^e siècle.

exceptionnel de ces huit communes du diocèse de Soissons où, sur 6.357 habitants, 1.110 femmes et seulement 126 hommes se confessent au cours de la mission¹.

Beaucoup, du moins parmi les hommes, se contentent désormais d'un conformisme saisonnier : baptême, administré généralement dans la semaine qui suit la naissance ; première communion, entre dix et treize ans ; mariage, et enterrement religieux². Si les exceptions sur ces points sont très rares et font scandale, l'observance dominicale, et plus encore le précepte pascal, sont très négligés. Déjà alors, la première communion est en beaucoup d'endroits la dernière, « une fin d'école, une fin de catéchisme, une fin de religion »³. Dans le diocèse de Soissons, à peine 5 pour cent des hommes font leurs Pâques, et les femmes elles-mêmes sont une minorité⁴. Mgr Dupanloup considère comme un beau résultat d'avoir fait remonter les communions pascales de 30.000 à 40.000 dans son diocèse qui compte 350.000 âmes⁵. Il y a même, dans les Charentes, de vrais pays de mission où l'on trouve des paroisses ne comptant pas un seul pascalisant, dont la majorité des hommes, y compris parfois le sacristain, n'ont pas fait leur première communion et dont la moitié des habitants ne sont pas mariés religieusement⁶.

Cette baisse religieuse, qui se poursuit en dépit de la multiplication des écoles catholiques, s'explique entre autres par l'action néfaste de la presse : journal local anticlérical, romans d'Eugène Sue, brochures impies ou ordurières, qu'on trouve au cabaret. Mais il faut également tenir compte d'autres facteurs : l'insistance du clergé à obtenir sans cesse des communes de nouveaux subsides pour la paroisse⁷ ; le caractère négatif de la religion prêchée par beaucoup de curés qui condamnent sans nuance bals, cabarets et amusements de toute espèce considérés, dans les régions dites « évoluées », non plus seulement comme des choses plaisantes, mais comme étant dans la ligne du Progrès et de la libération de l'individu ; enfin la collusion du clergé de campagne et des châtelains légitimistes, qui entretient l'inquiétude de ceux qui ont profité de la Révolution et qui provoquent un raidissement croissant chez les bénéficiaires de l'évolution économique et sociale : petits propriétaires, dans les régions viticoles notamment, ou petite bourgeoisie rurale, marchands de biens, vétérinaires, boutiquiers.

L'HOSTILITÉ CROISSANTE DES MILIEUX OUVRIERS Les milieux ouvriers avaient commencé bien plus tôt à s'éloigner de l'Église et déjà sous la Monarchie de Juillet la plupart des travailleurs avaient cessé de fréquenter les sacrements, du moins dans les

(1) *R. H. E. F.*, t. XXIV, 1938, p. 321. A Chézy-sur-Marne, en 1869, 3 hommes se confessent sur 1.264 habitants.

(2) G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, t. I, Paris, 1941, p. 104-106.

(3) E. SEVRIN, *art. cit.*, p. 327.

(4) *R. H. E. F.*, t. XXIV, 1938, p. 321 ; t. XXVI, 1940, p. 70.

(5) *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 230.

(6) *R. H. E. F.*, t. XXVI, 1940, p. 70-71 ; J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 311-312 ; *Correspondance du cardinal Pie et de Mgr Cousseau*, édit. HOU, Paris, 1894, *passim*.

(7) Cette dernière cause est bien mise en lumière par E. DUPONT, *La part des communes dans les frais du culte paroissial pendant l'application du Concordat*, Paris, 1906.

villes. « L'immense majorité des Parisiens ne pratique pas », relevait l'ambassadeur d'Autriche à Pâques 1851¹. La même constatation était faite cinq ans plus tard par un prêtre en contact avec les milieux populaires de la capitale : « Près d'un million de travailleurs et de petits commerçants vivent pour la plupart éloignés des instructions et des pratiques de la religion². »

Pourtant, si l'on met à part Lyon et Saint-Étienne, où les ouvriers se montraient dès 1840 formellement hostiles³, on put constater en 1848 que les masses ouvrières restaient animées de sentiments religieux et même de certaines sympathies pour les prêtres. Cet atavisme chrétien se maintient encore chez beaucoup pendant le Second Empire, surtout en dehors des grands centres, et la foi semble généralement plutôt endormie qu'inexistante. Une évolution s'amorce toutefois au lendemain de la répression violente des émeutes de juin 1848 : dès septembre 1850 le journal de Proudhon rompt avec le socialiste catholique Chevé et la correspondance d'Armand de Melun à l'époque de l'Assemblée législative contient de nombreuses allusions au développement rapide d'un anticléricalisme ouvrier⁴. Cette situation nouvelle se précise au cours des années 1860-1870, qui voient se confirmer l'apostasie de la classe ouvrière. L'incrédulité voltairienne gagne maintenant les ateliers, notamment là où les ouvriers ont le temps de réfléchir : tailleurs, cordonniers, etc. Mais le facteur principal de cette évolution semble avoir été l'attitude de la bourgeoisie catholique, dont l'indifférence en matière sociale ou les allures paternalistes déçoivent profondément l'élite du monde ouvrier ; celle-ci commence alors à remplacer la foi religieuse par la foi au progrès social⁵ et s'habitue à ranger les prêtres parmi ses principaux adversaires dans sa lutte contre les forces du conservatisme réactionnaire⁶.

Des prêtres et des laïcs à l'âme d'apôtre essaient vainement d'enrayer cette apostasie des masses. Des œuvres sont fondées pour protéger les jeunes travailleurs ; une littérature populaire très abondante de propagande religieuse se développe « à l'ombre de Mgr de Ségur »⁷, dont les *Réponses aux objections contre la Religion* sont répandues à 700.000 exemplaires de son vivant. Mais cette action, qui n'est pas sans résultat — témoin le succès rencontré par l'hebdomadaire *L'Ouvrier* — reste pourtant

(1) VON HUEBNER, *Neuf ans de souvenirs d'un ambassadeur d'Autriche à Paris*, t. I, Paris, 1904, p. 15-16. Il ajoutait avec beaucoup de perspicacité : « Pendant la semaine sainte, les églises regorgeaient de monde ; seulement leur nombre est comparativement petit. » La situation est la même à Lyon. (Cf. PROUDHON, *Correspondance*, t. II, p. 134.)

(2) Mémoire adressé à Mgr Sibour et cité dans *R. H. E. F.*, t. XXXIV, 1948, p. 55-56.

(3) Notamment parce qu'ils reprochaient aux ateliers dirigés par des religieux, et destinés à pourvoir à l'instruction professionnelle des enfants pauvres, de contribuer à avilir les salaires en vendant leur production à bas prix. (Cf. Ch. DUTACQ, *Histoire politique de Lyon pendant la révolution de 1848*, Paris, 1910, p. 64-75 et 107 et suiv.)

(4) J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, Paris, 1951, p. 494.

(5) C'est ce qui apparaît bien dans l'ouvrage d'un ancien collaborateur de *L'Atelier*, Anthime CONNON, *Le Secret du peuple de Paris*, Paris, 1863.

(6) Voir E. DOLLÉANS, *Histoire du travail*, Paris, 1943, p. 171 et G. DUVEAU, *La Vie ouvrière en France sous le second empire*, Paris, 1946, ch. IV (les mœurs), p. 419-537, *passim*.

(7) J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France*, p. 686-689, qui suggère l'intérêt qu'il y aurait, pour faire une étude exhaustive de la propagande catholique auprès des masses, à examiner les listes de livres pour les bibliothèques paroissiales publiées dans le *Bulletin de la Société de Saint-Vincent-de-Paul*.

superficielle ; elle est incapable d'atteindre réellement le prolétariat, qui se constitue progressivement en une classe à part et se sent de plus en plus étranger, sociologiquement et psychologiquement, au milieu catholique traditionnel. Dès 1856, un prêtre clairvoyant le reconnaissait : « La tâche imposée à notre siècle, c'est le retour à la religion des classes populaires... Si cruel qu'en soit l'aveu, il faut pourtant bien en convenir, les travaux sont grands et le succès d'une nullité désolante... A part quelques rares individualités que l'on parvient à enlever de temps à autre, la masse est inébranlable et ne se laisse point entamer¹. »

LA MENTALITÉ RELIGIEUSE
DANS LA BOURGEOISIE

Si la situation religieuse est inquiétante à la campagne et franchement mauvaise dans le prolétariat ouvrier, elle paraît meilleure dans les hautes classes. Au cours du Second Empire, on assiste dans la bourgeoisie aisée à une évolution analogue à celle qui s'était produite un demi-siècle plus tôt dans l'aristocratie : les nobles étaient revenus à la pratique religieuse par esprit de tradition ; les bourgeois riches, qui, sous la Monarchie de Juillet, éprouvaient pour l'Église un mépris supérieur, saluent en elle, depuis la grande peur de 1848, une puissante force de conservation sociale et leurs enfants subiront fortement l'influence des collèges libres et des congrégations religieuses qui exercent leur ministère dans la bonne société : l'échec de Duruy dans sa tentative d'organiser un enseignement laïc pour jeunes filles est assez significatif.

Il faut cependant se garder des illusions. Cette société, où les chrétiens d'élite ne manquent du reste pas, est souvent « plus cléricale que croyante »². S'ils apprécient pour les autres l'utilité sociale de la religion, beaucoup de ses membres ne s'embarrassent guère de la pratique intégrale, ni même de la morale chrétienne ; ils souhaitent voir le catholicisme évoluer dans un sens plus libéral et leur vie familiale reste le plus souvent viciée par l'institution du mariage d'argent dont l'importance va croissant.

Dans la moyenne bourgeoisie, la situation est encore moins satisfaisante. Le goût de la vie facile, des jouissances matérielles et du luxe se développe et ne tarde pas à se marquer dans les chiffres de la natalité. La baisse de la moralité est sensible de l'Exposition universelle de 1855 à celle de 1867 : « En dansant sur des flonflons d'Offenbach le quadrille de la *Vie Parisienne*... la France de l'Exposition étale avec ostentation sa décadence et sa légèreté³. » Assurément, le voltairianisme se démode d'une génération à l'autre et la religion, en province surtout, commence à apparaître comme une marque extérieure de la respectabilité. Mais si les fonctionnaires fréquentent davantage l'église sous Napoléon III, « c'est pour plaire à leurs chefs plutôt qu'à Dieu »⁴ et les professions

(1) L'abbé PICHÉRET, dans *Le Jeune Ouvrier*, t. I, 1856, p. 148-180.

(2) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 860.

(3) M. BOURCET, *Psychologie de quatre-vingts ans d'expositions françaises*, dans *Études*, t. CCVIII, 1931, p. 535 et 537.

(4) G. LE BRAS, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, t. I, Paris, 1941, p. 105.

libérales continuent de se tenir à distance. La médecine en particulier apparaît comme le fief du matérialisme et l'athéisme de la Faculté de Médecine à la fin de l'Empire cause de sérieuses inquiétudes à l'épiscopat, de même du reste que l'hostilité contre toute forme de religion qui s'affirme parmi les étudiants en général à partir de 1865¹. L'Église perd du terrain dans le monde intellectuel.

L'ÉVOLUTION DE LA LITTÉRATURE
ET DE LA PHILOSOPHIE

C'est que, en France comme en Allemagne, l'atmosphère relativement favorable à la religion engendrée par le romantisme dans les milieux cultivés se transforme rapidement ; à partir de 1850, les progrès de la science et de la technique orientent les esprits vers une conception plus matérialiste de la vie.

En littérature, le réalisme s'affirme avec Flaubert, le positivisme inspire les *Poèmes antiques* et les *Poèmes barbares* de Leconte de Lisle. Victor Hugo fait des *Misérables* une « grande calomnie par réticence » contre l'Église² qui n'aurait rien fait pour combattre l'ignorance et le paupérisme, et, dans ses poésies, il oppose aux dogmes périmés et à la morale étouffante du catholicisme un spiritualisme (voire même un spiritisme) humanitaire qui jouira d'une popularité durable dans les milieux petits-bourgeois et parmi les instituteurs de la Troisième République. La Congrégation de l'*Index* est alertée et, après avoir condamné en décembre 1863 les œuvres de George Sand, elle englobe, le 27 juin 1864, dans un décret collectif les œuvres les plus marquantes de la littérature française du temps : *Les Misérables*, *Madame Bovary*, *Salammbô*, *Le Rouge et le Noir* et le reste de l'œuvre de Stendhal, les romans de Balzac, ceux de Müllner, et quelques œuvres légères moins connues³.

Ce ne sont du reste pas seulement les littérateurs, mais les savants comme Berthelot ou Paul Bert, les philologues comme Renan ou Havet, les philosophes comme Littré ou Vacherot, les critiques comme Taine ou Sainte-Beuve, qui s'attaquent ouvertement aux dogmes chrétiens. Ils prennent pied à l'Institut, malgré l'opposition de Mgr Dupanloup, et dans des organes influents comme la *Revue des Deux Mondes*⁴ ou la *Revue de Paris* et y écrivent en faveur de la libre pensée contre l'oppression des consciences symbolisée par le *Syllabus*, tandis que Sainte-Beuve défend la même cause au Sénat, où il parle un jour du « grand diocèse qui s'étend par toute la France..., qui gagne et s'augmente sans cesse..., qui compte par milliers des déistes, des spiritualistes et adeptes de la religion dite naturelle, des panthéistes, des positivistes... et des sectateurs de la science pure »⁵.

(1) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 754-756, 838-839, 856-857, 861.

(2) L'expression est de L. GAUTIER, *Études littéraires pour la défense de l'Église*, Paris, 1865, p. 95.

(3) Texte du décret dans *La Civiltà cattolica*, sér. V, vol. XI, 1864, p. 227-228.

(4) Après 1867 cependant, celle-ci se rapproche des catholiques libéraux. (Voir l'ouvrage commémoratif : *Un siècle de vie française à la Revue des Deux Mondes*, Paris, 1929.)

(5) *Journal officiel*, 19 mai 1868.

LES PROGRÈS DE L'IDÉE LAIQUE
ET DE L'ANTICLÉRICALISME

A la révolution qui s'accomplit dans les esprits au détriment des idées religieuses vient s'ajouter, dans les milieux de gauche, une renaissance de l'anticléricalisme qu'expliquent suffisamment les complaisances de l'Église à l'égard du régime autoritaire issu du 2 décembre. On s'offusque à la fois d'une alliance qui semble, à en juger par les commentaires de Veillot, « ouvertement conclue contre la liberté »¹, et de la tendance à vouloir imposer d'autorité les principes de l'Église à la société civile. Dès lors, un nombre croissant de Français, confirmés encore dans leurs opinions par des incidents comme l'affaire Mortara, croient déceler chez le clergé une volonté de s'opposer au progrès ou à la civilisation moderne et ils viennent grossir les rangs de ceux qui avaient représenté l'esprit laïque sous la Seconde République et ressenti la loi Falloux comme un camouflet : anciens collaborateurs de la revue *La liberté de penser* ; anciens étudiants du Quartier Latin qui, entraînés par des Normaliens comme Taine, About ou Sarcey, se donnaient jadis rendez-vous au cours de Michelet en entonnant la chanson de Bérenger : *Hommes noirs, d'où sortez-vous ?* ; instituteurs socialistes ou lecteurs de *L'Enseignement du peuple* d'Edgar Quinet, où l'on trouve déjà tout le programme de l'école laïque². Tout ce monde, exaspéré par la « réaction cléricale » des premières années de l'Empire, accueille avec faveur les ouvrages où Proudhon et Vacherot, le premier avec une fougue de pamphlétaire, le second avec l'austérité d'un philosophe, dénoncent l'incompatibilité entre la démocratie, fondée sur la liberté et la justice, et le catholicisme, fondé sur l'autorité et l'arbitraire³.

Les conflits violents provoqués par la question romaine, où s'opposent au fond la conception laïque et la conception catholique traditionnelle de l'État, ainsi que les compromissions fréquentes du clergé avec la cause légitimiste, qui apparurent au grand jour à cette occasion, contribuèrent à fortifier l'impression d'une antipathie foncière des milieux catholiques pour « les principes qui forment la base de la société moderne ». On le vit bien à l'occasion des élections de 1863, où les catholiques étaient dans l'opposition, lorsque certains d'entre eux envisagèrent une alliance avec les Républicains, sous le nom d'Union libérale. Aux démocrates tentés par cette proposition, Alphonse Peyrat répondit :

Réfléchissez-y bien et vous verrez qu'il n'existe aucun terrain où puisse s'opérer une coalition entre le parti réactionnaire et le parti démocratique. Il y a longtemps que vous discutez contre les légitimistes et les cléricaux : les trouvez-vous aujourd'hui plus libéraux qu'il y a dix ans ?... Au fond, croyez-le bien, ils sont toujours les mêmes, aimant ce que nous détestons, détestant ce que nous aimons. Pour résumer ma pensée en un seul mot, c'est là l'ennemi⁴.

Reprise par Gambetta en 1876, la formule devait devenir le cri de guerre du parti républicain. Détail significatif : l'adjectif « anticlérical »,

(1) G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, p. 124.

(2) *Ibid.*, chap. v.

(3) P.-J. PROUDHON, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, Paris, 1858 ; E. VACHEROT, *La Démocratie*, Paris, 1859. Les deux ouvrages furent condamnés par les tribunaux.

(4) Lettre ouverte à Nefftzer, publiée dans *Le Temps* du 9 avril 1863.

Histoire de l'Église. T. XXI.

qui apparaît pour la première fois en 1852, se répand à partir de 1859, et c'est entre 1860 et 1863 que le mot « cléricaux » commence à être employé substantivement¹.

Les adversaires de l'Église peuvent compter sur une presse dont les chiffres du tirage, considérables par rapport à ceux des autres journaux et en augmentation constante, montrent les progrès de l'opinion anticléricale dans le pays. À côté du *Journal des Débats*, organe des salons orléanistes, qui recommence à lancer l'idée d'une séparation de l'Église et de l'État, oubliée depuis un quart de siècle, deux journaux parisiens sont à la tête du combat : *La Presse*, d'Émile de Girardin, dont les collaborateurs pour les questions religieuses sont nettement hostiles au catholicisme, et surtout *Le Siècle*, « le journal quasi officiel de l'anticléricisme », que l'on trouvait dans les cafés et les cabarets, ce qui augmentait encore le nombre de ses lecteurs². Plus tard viendront s'ajouter encore trois autres feuilles, influencées par le protestantisme libéral : *L'Opinion nationale* de Guérault, *Le Temps* de Nefftzer et *L'Avenir national* de Peyrat.

À la fin de l'Empire, les anticléricaux commencent en outre à avoir leurs associations : la franc-maçonnerie passe peu à peu sous leur contrôle et, en 1866, un franc-maçon républicain, Jean Macé, fonde la Ligue de l'Enseignement³, destinée à défendre et à propager l'enseignement laïque. Malgré les condamnations retentissantes de Mgr Dupont des Loges et de Mgr Dupanloup, elle se répand rapidement en province, où il y a bientôt toute une organisation de conférences, de bibliothèques populaires, de colportage de tracts, et où se développe parallèlement une propagande en faveur des enterrements civils, qui effraie le clergé.

LES DIVISIONS DES CATHOLIQUES En dépit d'une situation apparemment brillante, l'Église de France a donc à faire face, pendant le Second Empire, à un début de crise dont on ne peut sous-estimer la gravité. Or elle se trouve, pour l'aborder, dans des conditions défavorables, par suite de l'intensification des dissentiments entre catholiques, qui se font à présent jour dans tous les domaines. L'allure agressive des champions de l'ultramontanisme mécontente les partisans des coutumes traditionnelles de l'ancien clergé de France et les pousse à appuyer la politique gallicane du gouvernement, dont les conséquences sont cependant parfois dommageables pour la religion⁴. Devant la baisse de la pratique religieuse et les progrès de l'anticléricisme, les uns ne voient de salut que dans une protection plus marquée de la part du gouvernement ; pour les autres, au contraire, seule une indépendance

(1) G. WEILL, *op. cit.*, p. 179 et n. 1 ; J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 960.
 (2) Son tirage était de 22.521 en juillet 1853, 35.677 en janvier 1855, 44.000 en juillet 1866. En 1855, *L'Univers* tirait à 3.500 exemplaires et l'ensemble des journaux de tendance catholique de Paris et de province atteignait 30.000 exemplaires contre 90.000 pour la presse anticléricale. (Voir G. WEILL, *op. cit.*, p. 129-134 ; statistiques dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 159-161, 171, 749.)
 (3) Voir J. MACÉ, *Les origines de la ligue de l'enseignement (1867-1870)*, Paris, 1891 ; A. DESBOYE, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'Enseignement*, Paris, 1883.
 (4) C'est ainsi que plusieurs des évêques nommés par Baroche étaient loin de présenter toutes les garanties désirables. Même des évêques hostiles au progrès de l'ultramontanisme s'en inquiétaient. (Cf. J. PAGUELLE DE POLLENAY, *Vie du cardinal Guibert*, t. II, Paris, 1896, p. 420-421.)

plus grande de l'Église à l'égard du pouvoir civil lui permettrait de retrouver l'estime des nouvelles élites intellectuelles. Intransigeants et libéraux s'accusent mutuellement de l'aggravation de la situation. Les premiers estiment que les concessions au libéralisme sont la cause de tout le mal : « Ils sont effrayants, écrit l'un d'eux, avec leur culte violent des libertés et leur grotesque vénération pour la raison, le progrès, que sais-je ? Des évêques y perdent les mâles accents et l'intelligence surnaturelle¹. » Les seconds gémissent au contraire de ce que « en peu de temps les intempérants, les exagérés ont dissipé ce qui semblait définitivement acquis à la cause de Dieu. Ce que les Maret, les Lacordaire, les Ozanam avaient réussi à capitaliser, les fous furieux l'ont dilapidé² ».

D'accord pour dénoncer l'intégrisme ultramontain, dont les figures marquantes sont Mgr Gerbet, Mgr Parisi, Mgr Mabile, Mgr Berteaud, et de plus en plus Mgr Pie, sans oublier Louis Veuillot, les libéraux ne s'entendent même pas entre eux : les amis de Mgr Dupanloup et de Montalembert s'affichent en toute occasion comme les adversaires irréconciliables de Napoléon III et les champions du pouvoir temporel du pape ; mais beaucoup d'autres, et notamment les prélats sortis du groupe de Mgr Maret, avec à leur tête Mgr Darboy, archevêque de Paris depuis 1863, répondent que les droits de la conscience moderne, ignorés par les institutions archaïques de l'État pontifical, sont suffisamment sauvegardés dans la constitution impériale.

Absorbés par ces querelles intestines, la plupart ne se rendent pas compte que l'avenir, non seulement du catholicisme mais de la religion, est en jeu et qu'une adaptation urgente s'imposerait sur le double terrain intellectuel et social, où le retard reste considérable³.

(1) Mgr Berteaud au cardinal Pitra, été 1863, dans R. FAGE, *Lettres inédites de Mgr Berteaud au cardinal Pitra*, Brives, 1919, p. 5.
 (2) Mgr Meignan à Mgr Maret, 2 janvier 1873, dans H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899, p. 260-261.
 (3) Il sera plus longuement question de ces différents points dans les chapitres ultérieurs : chap. VII, p. 211-217, pour l'infériorité intellectuelle du catholicisme français ; chap. VIII, p. 229-236 et p. 249 et suiv., *passim*, pour la question du catholicisme libéral ; chap. IX, p. 273-276, p. 298-300 et p. 305-309, pour celle de l'ultramontanisme, et chap. XIV, p. 492-493 pour l'attitude sociale des catholiques.

CHAPITRE V

L'ÉGLISE DANS LES PAYS GERMANIQUES
DE 1850 A 1870§ 1. — L'Église dans l'Empire des Habsbourg ¹.

LE CONCORDAT DE 1855 Les ordonnances d'avril 1850 étaient loin d'avoir satisfait les promoteurs de la restauration catholique en Autriche, qui réclamaient avant tout une profonde modification de la législation matrimoniale, imprégnée de l'esprit du XVIII^e siècle. Rauscher, qui était revenu à la charge dès les premiers mois de 1851, réussit à convaincre le gouvernement impérial de conclure un accord avec Rome à ce sujet, en faisant du reste espérer d'assez larges concessions, et les négociations officielles s'engagèrent au début de 1853.

Très vite, il apparut qu'on serait entraîné beaucoup plus loin qu'on ne l'avait prévu d'abord. D'une part, en effet, Rauscher et tous ceux qui avaient subi l'influence du romantisme catholique allemand désiraient voir l'Autriche revenir à l'idéal médiéval de l'État chrétien organisant selon les vues de l'Église toute la vie sociale et familiale, et souhaitaient dès lors un accord qui, au delà des questions particulières comme celle du mariage, porterait sur l'ensemble des rapports entre l'Église et l'État ; Rauscher estimait en outre qu'un accord général, valable pour toutes les parties de l'Empire, y compris la Hongrie, contribuerait à renforcer l'unité de la monarchie et assurerait l'appui de l'Église à la politique de restauration menée depuis 1848. D'autre part, la Curie romaine était engagée au même moment dans des négociations analogues avec d'autres pays ; comme elle se rendait compte que l'empereur, poussé par sa mère, l'archiduchesse Sophie, tenait à tout prix à aboutir, elle voulut profiter de cet avantage pour faire du concordat autrichien un concordat modèle, entièrement conforme aux exigences de la doctrine catholique et du droit canon. Aussi non seulement repoussa-t-elle jusqu'à la fin tous les amendements suggérés par Rauscher, mais elle insista pour que les diverses stipulations apparussent explicitement non comme des concessions de l'État, mais comme l'application des principes ultramontains clairement formulés et officiellement reconnus par l'Autriche.

(1) BIBLIOGRAPHIE. — G. WOLFSGRUBER, *Kirchengeschichte Oesterreichs-Ungarn*, Vienne, 1909, p. 71-130 (avec une bibliographie détaillée, p. 148-184) ; J.-F. v. SCHULTE, *Lebenserinnerungen*, Giessen, 1908-1909, 3 vol. (tendancieux mais bien documenté) ; *Coll. lac.*, t. V. En outre, les biographies de Rauscher et de Schwarzenberg, citées p. 133, n. 5 et 134, n. 2.

Sur le Concordat : M. HUSSAREK, *Die Verhandlung des Konkordats von 18 Aug. 1855*, dans *Archiv für oesterreichische Geschichte*, t. CLX, 1922, p. 447-814 (très nombreux documents) à nuancer par H. SINGER, *Das Konkordat von 1855*, dans *Mitteilungen des Vereines für Geschichte der Deutschen in Böhmen*, t. LXII, 1924, p. 95-116 et 165-262.

Sur l'Église en Hongrie : J. KARACSONYI, *Magyarország egyháztörténete főbb vonásaiban 970-től 1900-ig*, Nagy-Váradi, 1915, IV^e P. ; voir aussi J. SIMON, *Epistolae pastorales et instructiones selectae ab a. 1857-1882*, Estergom, 1882-1883, 5 vol.

L'humiliation paraissait grande à tous ceux — et ils étaient nombreux, même dans l'épiscopat — qui conservaient des sympathies pour le système joséphiste, mais après deux ans et demi de tractations difficiles, Rauscher, le délégué officiel de l'empereur, qui avait cédé à toutes les exigences romaines, réussit à forcer la main aux autorités de Vienne, peut-être un peu par souci personnel de réussite, mais surtout dans la conviction de servir à la fois son Église et sa patrie. Le Concordat, signé le 18 août 1855, reconnaissait les grands principes défendus par l'école ultramontaine : la primauté de juridiction du pape et la valeur autonome du droit ecclésiastique admis comme ayant force de loi ; il soulignait la position nettement privilégiée de l'Église dans l'État, confirmant entre autres la surveillance par les évêques de l'enseignement à tous les degrés, déclarant les tribunaux ecclésiastiques seuls compétents pour toutes les affaires matrimoniales, et limitant assez sensiblement les droits des non-catholiques.

On devine le mécontentement de l'opinion libérale, qui commençait alors à s'éveiller en Autriche : « J'eus l'impression, déclarait par la suite Auersperg, d'un Canossa où l'Autriche du XIX^e siècle venait sous le sac et la cendre faire pénitence pour le joséphisme du XVIII^e siècle ¹. » Mais c'est à l'étranger surtout, où il fut considéré comme « un coup de massue sur la tête de la France » ², championne des principes de 1789, que ce « concordat du moyen âge » ³ fit sensation. C'était une grande victoire apparente pour le Saint-Siège, mais il tenait trop peu compte des principes politiques modernes et, surtout dans sa formulation, donnait trop l'impression de s'inspirer d'une conception théocratique de la société pour ne pas inquiéter les esprits prudents qui estimaient qu'il eût mieux valu se contenter d'un succès moins spectaculaire et procéder progressivement à l'élimination de ce qui restait de joséphisme dans la législation autrichienne. L'avenir devait justifier ces craintes, mais le concordat eut en tout cas le grand avantage de rendre à l'Église autrichienne une réelle autonomie par rapport à la bureaucratie gouvernementale, ce qui permit un certain épanouissement de la vie catholique, une reprise des conciles provinciaux, interrompus depuis des siècles, et surtout une orientation de plus en plus décidée vers le centre de la Chrétienté.

L'ÉGLISE D'AUTRICHE SOUS LA « DICTATURE » DE RAUSCHER La mise en application du concordat fut immédiatement entreprise avec le concours dévoué du ministre Léo Thun ⁴ sous la direction de Rauscher devenu archevêque de Vienne depuis 1853 et élevé au cardinalat en lendemain de la signature ⁵.

(1) Cité dans C. WOLFSGRUBER, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, p. 90.

(2) E. de Ségur à Thouvenel, 28 juillet 1855, dans J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 100, n. 2.

(3) Le mot est de l'impératrice Eugénie à l'ambassadeur d'Autriche. (J.-A. VON HUEBNER, *Neuf années de souvenirs*, t. I, Paris, 1904, p. 372.)

(4) Celui-ci s'appliqua particulièrement à la réorganisation du système scolaire. Cf. S. FRANKFURTER, *Graf Leo Thun, Fr. Ezner und H. Bonitz. Beiträge zur Geschichte der oesterreichischen Unterrichtsreform*, Vienne, 1893.

(5) Sur Rauscher (1797-1875), voir C. WOLFSGRUBER, *Joseph Othmar Rauscher*, Vienne, 1888,

Ni génial ni brillant, privé des qualités qui attirent la sympathie, Rauscher s'imposait à l'admiration de ses collègues par son austérité et sa vertu, mais surtout par son intelligence claire et son érudition déconcertante. « On n'exagère pas, écrivait un de ses adversaires, en disant qu'il était supérieur non seulement aux différents membres de l'épiscopat autrichien pris un à un, mais à tout l'épiscopat, et on peut se demander s'il existait dans l'Église un autre évêque aussi savant que lui¹. » Servi par un tempérament énergique et autoritaire, il fut pendant vingt ans le chef incontesté de l'épiscopat autrichien, qu'il réunissait régulièrement à Vienne en Assemblées générales où il était pratiquement le seul à avoir un rôle actif. Les évêques supportaient souvent avec peine ses allures despotiques, mais n'osèrent jamais s'insurger contre sa direction : même le cardinal Schwarzenberg², qui savait être indépendant à l'occasion, s'inclinait devant sa supériorité.

L'idée maîtresse de sa politique ecclésiastique était la nécessité d'une collaboration étroite entre l'Église et l'État, dans l'intérêt de l'une et de l'autre. Dévoué corps et âme à l'Autriche et à son empereur, absolutiste et centraliste en politique, il considérait qu'à côté de l'armée et de l'administration, une Église puissante et unifiée était la meilleure garantie contre l'extension des idées démocratiques et révolutionnaires et contre les aspirations autonomistes des diverses nationalités de la Monarchie. Mais, patriote et réactionnaire, Rauscher était avant tout prêtre, et soucieux des intérêts de la religion. Il travailla inlassablement à ce que l'État, à son tour, apportât tout son appui à l'Église, laissée par ailleurs libre de déterminer elle-même ses buts et ses besoins.

Plus soucieux de donner aux institutions un caractère chrétien que de favoriser parmi les catholiques les initiatives et les personnalités, il n'encouragea que modérément le mouvement d'associations catholiques, mal vu d'ailleurs par le gouvernement à cause de son caractère plus démocratique et de la possibilité de déviations politiques ; il chercha en tout cas à soustraire le mouvement à la direction des laïcs et des esprits ouverts aux idées modernes, au grand désespoir de Veith³, qui avait espéré, grâce aux associations, réveiller les catholiques autrichiens de leur torpeur et réagir contre les progrès sensibles de l'indifférence religieuse dans les classes cultivées. Par contre, il s'appliqua à la réorganisation de l'ensei-

à nuancer par l'esquisse très suggestive du vicieux-catholique J.-F. v. SCHULTE, art. *Rauscher*, dans *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. XXVII, p. 449-457.

(1) J.-F. v. SCHULTE, art. cit., p. 450.

(2) Après Rauscher, Frédéric Schwarzenberg (1809-1885), archevêque de Prague depuis 1850, fut le prélat le plus en vue de l'Empire des Habsbourg pendant cette période. Grand seigneur, il appartenait encore à l'ancien régime par bien des aspects et, comme beaucoup de prélats autrichiens, il considérait avant tout l'Église comme une force sociale qui devait s'imposer par son prestige extérieur. Bien moins doué que Rauscher, il était cependant plus sensible que lui à certaines tendances modernes en matière scientifique. Cf. C. WOLFSGRUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, Vienne, 1905-1917, 3 vol. E. Ollivier en a tracé, d'après les souvenirs de la princesse Wingenstein, un portrait très exact. (*L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 10-11.)

(3) On ne saurait exagérer l'influence que Veith exerça, jusqu'à sa mort en 1876, dans les milieux cultivés, tant par sa prédication à Vienne que par ses innombrables livres de dévotion, les plus lus de toute l'Autriche. Rauscher lui reprochait toutefois ses sympathies gunthériennes et surtout la persistance de ses tendances constitutionnelles en politique, alors que lui-même s'orientait plus que jamais vers l'absolutisme et une union étroite entre l'Église et l'État. (Cf. J. VIDMAR, *Joseph-Emmanuel Veith*, Vienne, 1887.)

gnement officiel sous la direction de l'Église, à la construction de nouvelles églises et aussi au développement des œuvres de charité et à la multiplication des missions paroissiales. Malheureusement, préoccupé d'action gouvernementale plutôt que d'action pastorale directe, il ne fit rien pour réagir contre l'une des grandes lacunes de l'épiscopat autrichien : le manque de contact avec les masses populaires.

OMBRES INQUIÉTANTES Officiellement, d'après le concordat, l'Empire des Habsbourg était un État catholique. Il comportait toutefois d'assez notables minorités dissidentes : plusieurs millions d'orthodoxes en Galicie et dans les Balkans ; près de 200.000 luthériens, à Vienne et en Bohême surtout ; 15 pour cent de calvinistes en Hongrie, occupant souvent des positions sociales en vue. Mais ce n'était pas là le plus grave : si les campagnes demeuraient croyantes et pratiquantes, l'indifférence et même l'incrédulité progressaient rapidement parmi les intellectuels, dans la bourgeoisie aisée et dans l'aristocratie, théoriquement catholiques, au point que, vers 1850 déjà, Rauscher déplore que les gens vraiment pieux et dévoués à l'Église s'y sentissent réellement isolés, et qu'en 1869, il estimait que la situation était aussi grave que celle de la France à la fin du XVIII^e siècle¹.

Il y avait bien quelques timides tentatives de réaction, à l'imitation de l'action catholique allemande, autour de quelques évêques à l'âme apostolique et sous l'influence des jésuites ou des rédemptoristes, qui avaient été admis à nouveau dans le pays dès 1852. Dans l'ensemble pourtant, malgré son extérieur brillant, le catholicisme autrichien reste superficiel. Les évêques sont préoccupés de la baisse du recrutement sacerdotal et, sauf dans des régions ferventes comme le Tyrol, on atteint rarement la proportion d'un prêtre pour 1.000 habitants, parfois à peine 1 pour 1.500. En bien des endroits, on ressent les inconvénients inhérents au système bénéficial de l'ancien régime où le curé, étant en même temps à la tête d'une exploitation agricole, s'intéresse parfois plus à ses foins ou à ses blés qu'à ses ouailles.

Si la moralité des prêtres est généralement honorable, leur genre de vie est le plus souvent très bourgeois, parfois même fastueux. C'est surtout le cas dans le haut clergé où subsistent des institutions comme le chapitre d'Olmütz, richement prébendé, dont le doyen vint à Rome en 1867 plaider le droit à rester jalousement réservé à des chanoines ayant seize quartiers de noblesse ; ce doyen était lui-même caractéristique, type de prélat mondain, collectionneur, chasseur et gastronome, fort pieux par ailleurs². Les évêques, même lorsqu'ils sont dévoués à leur tâche, continuent à mener la vie opulente d'autrefois : bâtiments imposants, vastes salles meublées luxueusement, troupes de laquais en livrée galonnée, gardes de hussards. L'inconfort des voyages dans des régions arriérées n'encourageait évidemment guère ces évêques grands seigneurs à multiplier les visites pastorales : Schwarzenberg regrettait de n'avoir

(1) C. WOLFSGRUBER, *J.-O. Rauscher*, p. 308 et 359.

(2) S. NEGRO, *Seconda Roma*, Milan, 1943, p. 169-170 ; *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 345.

plus visité certaines parties de son diocèse depuis douze ans et à Carlsbad, en 1869, il y avait onze ans que la confirmation n'avait plus été administrée¹. Dans certaines régions, comme en Bohême, les évêques ne connaissant que l'allemand étaient d'ailleurs incapables d'adresser la parole en public à leurs fidèles tchèques.

Le rapide développement des congrégations féminines enseignantes et hospitalières, et l'action des jésuites dans la haute société, sont des éléments plus réconfortants, mais les anciens ordres sont en pleine décadence : la visite canonique décidée par les évêques en 1849 et qui se prolonge de 1852 à 1859 n'apporta guère de modifications et releva surtout les manquements fréquents des religieux au vœu de pauvreté.

L'ÉGLISE EN HONGRIE Plus encore qu'en Autriche, l'Église en Hongrie a gardé une allure d'ancien régime. Si le clergé autrichien a conservé le faste et beaucoup des avantages sociaux des siècles antérieurs, il a subi comme celui de France et d'Allemagne, depuis la période napoléonienne, une notable diminution de son influence politique ; dans le royaume magyar, au contraire, la représentation ecclésiastique à la « table des magnats » garde une place prépondérante et les évêques, aux revenus considérables, apparaissent encore comme des princes territoriaux ou comme des mécènes. Et si Montalembert, lors de son passage en Hongrie en 1861, loue le libéralisme de certains prêtres hongrois qui le consolait du conservatisme du clergé autrichien, il s'inquiétait de leur « mondanité » et de leur peu de souci de protéger leurs fidèles contre les exactions des juifs², tout autant que de leur trop grande indifférence à l'égard de Rome³.

Effectivement, en dépit de certaines initiatives heureuses, comme la fondation, en 1848, par le futur évêque de Fogarassy, de la Société Saint-Étienne pour la diffusion des bons livres, les mœurs et la piété laissaient souvent à désirer dans le royaume. Pourtant, après la crise de 1848, où le gouvernement avait pris à l'égard de l'Église une attitude assez inquiétante, la Hongrie connut une longue période de paix religieuse. Deux conciles provinciaux (Gran, 1858 et Kolocsa, 1863) s'occupèrent de l'application du concordat de 1855 ; celui-ci n'avait d'ailleurs été accueilli qu'avec réserve par l'épiscopat hongrois, qui répugnait aux tendances unificatrices de Rauscher et du gouvernement de Vienne.

L'enseignement fut réorganisé comme en Autriche par le ministre Thun dans un esprit très catholique, et cette orientation subsista lorsqu'en 1867 la Hongrie retrouva un statut indépendant et s'orienta dans un sens libéral. Ce fut en effet un catholique admirateur de Montalembert qui devint ministre de l'Instruction publique. En dépit de la forte influence des protestants et de la franc-maçonnerie juive, la Hongrie ne connut que dans une mesure très atténuée la réaction anticoncordataire qui

(1) C. WOLFSGRUBER, *Kard. Schwarzenberg*, t. III, p. 166. Voir aussi un rapport adressé à Mgr Dupanloup, aux *Arch. Nat.*, AB XIX, n° 522.

(2) Souvent du reste, ils confiaient eux-mêmes à des juifs la gestion des domaines ecclésiastiques.

(3) E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 276.

devait se développer en Autriche vers 1860 ; elle le dut pour une bonne part à la modération des deux primats, Mgr Scitovsky (1849-1866) et Mgr Simor (1866-1891), qui évitèrent de donner l'impression d'une trop grande intervention de la hiérarchie dans la vie de l'État. Les évêques acceptèrent même volontiers, en octobre 1869, une nouvelle réglementation faisant une place importante aux laïcs dans l'examen de toutes les matières ecclésiastiques qui n'étaient pas purement spirituelles.

§ 2. — L'épanouissement du catholicisme allemand au lendemain de 1848¹.

Le morcellement de l'Allemagne en un grand nombre de petites souverainetés rendait la situation de l'Église très variable suivant les régions. C'est ainsi que beaucoup de petits princes protestants, rétifs à toute idée de tolérance, continuèrent jusqu'à la veille de 1870 leurs mesquines tracasseries contre le catholicisme², tandis que la Prusse, championne du protestantisme allemand contre l'Autriche catholique, était saluée à juste titre par Montalembert comme étant, « après la Belgique, le pays où les intérêts catholiques sont le mieux compris et garantis »³.

Effectivement, l'épiscopat prussien, qui sans perdre le contact avec l'âme populaire, s'était tenu à l'écart du radicalisme révolutionnaire, sut faire valoir son loyalisme et sa modération pour encourager les dis-

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Les rapports (*Verhandlungen...*) des réunions annuelles du *Katholischer Verein* et MARX, *Generalstatistik der Katholischen Vereine Deutschlands*, Trèves, 1871 ; B. WEBER, *Charakterbilder : Kartons aus dem deutschen Kirchenleben*, Mayence, 1858 ; *Schriften und Reden von Joh. card. von Geissel*, édit. DUMONT, Cologne, 1869, 3 vol. ; *Briefe von und an Ketteler*, édit. RAICH, Mayence, 1879 ; C. STAMM, *Urkundensammlung zur Biographie des Dr. Conrad Martin*, Paderborn, 1892 et *Aus der Briefmappe des Bischofs C. Martin*, *ibid.* ; L. BERGSTRÄESSER, *Der politische Katholizismus. Dokumente zu seiner Entwicklung*, t. I (1815-1870), Munich, 1921 ; et les collections du *Katholik*, des *Historisch-politische Blätter* et de l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*.

En outre, pour la Prusse : les décrets des conciles de Cologne dans *Col. Iac.*, t. V, col. 251-382 ; DUMONT, *Sammlung kirchlicher Erlasse in der Erzdiözese Köln*, Cologne, 1891 ; les *Beiträge zum preussischen Kirchenrecht des Katholischen Kirchen- und Schulwesens*, Paderborn, 1854, 3 vol. ; E. RENDU, *De l'éducation populaire dans l'Allemagne du Nord*, Paris, 1855.

Pour la Bavière : *Systematische Zusammenstellung der Verhandlungen des bayerischen Episcopates mit der königlich-bayerischen Staatsregierung von 1850 bis 1859*, Fribourg-en-Br., 1905.

Pour la province du Haut-Rhin : *Officielle Aktenstücke über die Kirchen- und Schulfrage in Baden*, Fribourg-en-Br., 1864 et suiv., 6 vol. ; M. LIEBER, *In Sachen der oberrheinischen Kirchenprovinz*, Fribourg-en-Br., 1853.

II. TRAVAUX. — Outre les ouvrages généraux de H. BRUECK et de G. GOYAU, ainsi que les biographies de Geissel, de Martin, de Ketteler, de Doellinger et de Reichensperger, signalés dans la bibliographie générale, p. 9, voir J.-B. KISSLING, *Geschichte der deutsche Katholikentage*, t. I, Munster, 1920 (bonne synthèse de l'ensemble du mouvement catholique) ; V. CRAMER, *Bücherkunde zur Geschichte der katholischen Bewegung in Deutschland im XIX. Jhd.*, München-Gladbach, 1914 ; A. DIEHL, *Zur Geschichte der katholischen Bewegung im XIX. Jhd.*, Mayence, 1911 ; J.-H. SCHUETZ, *Das segensreiche Wirken der Orden und Kongregationen der katholischen Kirche in Deutschland*, Fribourg-en-Br., 1926 ; W. LIESE, *Wohlfahrtspflege und Caritas im Deutschen Reich...*, München-Gladbach, 1914.

Sur les luttes religieuses dans la province du Haut-Rhin : A. HAGEN, *Staat und katholische Kirche in Württemberg in den Jahren 1848-1862*, Stuttgart, 1928, 2 vol. [fondamental] ; STUTZ, *Die Einführung des allgemeinen Pfarrkonkurses in Grossherzogtum Baden*, dans *Festgabe P. Krüger*, Berlin, 1911, p. 97 et suiv., à compléter par A. ROESCH dans *Archiv für kath. Kirchenrecht*, t. XXVI, 1916, p. 203 et suiv. ; H. BRUECK, *Die oberrheinische Kirchenprovinz*, Mayence, 1868, III° P. (unilatéral et polémique).

(2) On en trouvera quelques exemples dans G. GOYAU, *op. cit.*, t. IV, p. 33-36.

(3) Cité dans L. v. PASTOR, *Aug. Reichensperger*, t. I, p. 354.

positions tolérantes du roi Frédéric-Guillaume IV, qui ne demandait pas mieux que de renforcer l'unité morale du royaume en gagnant les sympathies des catholiques rhénans. Aussi la constitution de 1850, qui remplaça celle de 1848, confirma-t-elle l'affranchissement de l'Église, et les règlements scolaires qui la complétèrent, en accentuant de plus en plus le caractère confessionnel de l'enseignement officiel, donnèrent au clergé assez d'influence sur l'école publique pour qu'il jugeât inutile d'organiser un enseignement catholique privé. L'Église avait ainsi les avantages de la liberté sans subir les inconvénients de la séparation, et l'entente avec l'État fut d'autant plus aisée que celui-ci confia à des fonctionnaires dévoués à l'Église la section du ministère des Cultes chargée de traiter les affaires catholiques (*Katholische Abteilung*).

A la faveur de la liberté religieuse, la vie catholique prospéra grâce aux efforts conjugués du clergé paroissial, des congrégations religieuses et des diverses associations laïques qui se multipliaient au point que *La Civiltà cattolica* pouvait écrire, en 1851 : « Chaque mois, on voit là-bas la naissance d'une institution catholique nouvelle ¹. » Le recrutement sacerdotal était aisé : en 1865, on comptera un prêtre pour 775 catholiques dans le diocèse de Cologne, un pour 650 dans celui de Paderborn et, bien que les populations catholiques, plus pauvres, profitassent moins de l'enseignement secondaire que les protestants, il y avait pour l'ensemble de la Prusse 96 prêtres pour 100.000 catholiques contre 60 pasteurs pour 100.000 protestants ². L'essor des congrégations religieuses fut particulièrement remarquable : dès 1848, tandis que les sœurs de Saint-Charles, de Nancy, s'installaient à Trèves et que se développaient à Aix-la-Chapelle les Pauvres Sœurs de saint François de Françoise Schervier, une amie de celle-ci, Clara Fey, dont le livre d'*Exercices spirituels* devait avoir une influence si profonde et si durable en Allemagne, fondait les Sœurs du pauvre Enfant Jésus. L'année suivante, la sœur du leader catholique Mallinckrodt fondait à Paderborn les Sœurs de la Charité. Puis, tandis que les anciens ordres voués à la prédication, franciscains, lazaristes, rédemptoristes, jésuites surtout, multipliaient leurs couvents, les fondations de nouvelles congrégations continuèrent, celle des Frères de la Miséricorde, de Trèves, par Pierre Friedhofen, celle des Pauvres Frères de Saint-François, par Jean Hoever, bien d'autres encore ³. Dans le seul diocèse de Cologne, en vingt ans, le nombre des religieuses passa de 240 à 2.726 et, pour l'ensemble de la Prusse, on compterait en 1872 104 couvents d'hommes et 851 de femmes, groupant plus de 11.000 religieux et religieuses ⁴. Les jésuites, dont la catholique Bavière n'avait pas voulu, s'établirent à Cologne dès le mois d'août 1848 : deux ans plus tard, ils ouvraient en Westphalie leur premier noviciat et ils allaient

(1) *Civ. catt.*, 1851, vol. v, p. 380.

(2) J.-F. v. SCHULTE, *Lebenserinnerungen*, t. II, Giessen, 1908, p. 25-26, 135.

(3) Voir notamment B. GOSSENS, *Die gottselige Mutter Franziska Schervier*, Munich, 1932 ; Schw. ADALBERTA MARIA, *Mutter Klara und ihre Werk für die Kinder*, Munster, 1926 ; J. KROELL, *Pater Friedhofen*, Fribourg-en-Br., 1926 ; H. SCHIEFENS, *Joh. Hoever*, Fribourg-en-Br., 1930. Tableau d'ensemble dans H.-C. WENDLANDT, *Die weibliche Orden und Kongregationen der katholische Kirche und ihre Wirksamkeit in Preussen von 1818 bis 1918*, Paderborn, 1924.

(4) BONGARZ, *Die Klöster in Preussen und ihre Zerstörung*, Berlin, 1880, p. 46-49.

jouer un rôle de premier plan dans les missions populaires qui, de la Silésie à la Rhénanie, réveillèrent la ferveur des masses catholiques, trop souvent assoupie ou desséchée par l'*Aufklärung*.

Dès 1849 se fonda l'*Association Saint-Boniface*¹, chargée de soutenir matériellement et moralement les catholiques disséminés dans les régions protestantes d'Allemagne, et dont le centre était à Paderborn. En 1858, fut restauré l'évêché d'Osnabrück, qui devint une seconde capitale pour les missions du Nord de l'Allemagne. Ce renouveau conquérant du catholicisme prussien attira bientôt les convertis du protestantisme au point d'inquiéter les autorités ².

Tout ce mouvement catholique plein d'espérance était présidé, surtout depuis la mort de Diepenbrock en 1853, par une personnalité de premier plan, le cardinal archevêque de Cologne, Jean Geissel ³, qui s'acquittait de sa tâche avec un tact parfait, « aimant mieux continuer à vaincre que se flatter d'avoir vaincu » ⁴ et réussissant à conserver à la fois l'estime de la cour de Berlin et la pleine confiance de Rome. Élevé en Rhénanie sous l'occupation française, puis au séminaire de Mayence, auprès de Liebermann, il avait acquis une haute idée de la mission du prêtre et de l'Église, mais aussi une vision claire des conditions dans lesquelles cette mission devait s'exercer dans le monde moderne, et il compensait une formation théologique assez rudimentaire par une raison admirablement équilibrée et « le coup d'œil sommaire et sûr d'un homme de gouvernement » ⁵. Au delà de son diocèse, admirablement réorganisé dans un sens très centralisé (car il avait vite compris que l'ancien régime était définitivement révolu), au delà de sa province ecclésiastique, dont le concile de Cologne de 1860 révéla la cohésion, son influence s'étendait à toute l'Allemagne du Nord et de l'Est.

La liberté que la constitution reconnaissait aux catholiques prussiens, et dont ils tiraient un si heureux profit, restait pourtant menacée par les retours offensifs d'un gouvernement et d'une administration où l'élément protestant prédominait. C'est pour appuyer au Parlement les protestations des évêques contre l'un de ces retours, les édits Raumer de 1852 ⁶, que les députés catholiques, sur les conseils de Montalembert,

(1) Sur le *Bonifatiusverein*, fondé à l'initiative de Doellinger lors des *Katholikentage* de Ratisbonne (1849) et de Linz (1850), voir la biographie de son premier président par O. PFUELF, *Graf zu Stolberg-Westheim*, Fribourg-en-Br., 1913, ainsi que A.-J. KLEPFNER et F.-W. WOLKER, *Der Bonifatiusverein. 1849-1899*, Paderborn, 1899. L'actif évêque de Paderborn, Mgr Conrad Martin, présida, avec un zèle tout spécial, le *Bonifatiusverein*, de 1859 à 1875.

(2) Cette inquiétude était d'ailleurs injustifiée, car si les catholiques progressent légèrement dans les régions à majorité protestante, ils reculent par contre un peu dans celles à majorité catholique. C'est ainsi qu'à Berlin, ils passent de 4,16 % de la population en 1858 à 7,18 % en 1880, mais en Westphalie, ils reculent de 55,95 % à 52,37 % de 1846 à 1880, et en Rhénanie de 75,07 % à 72,27 % (H.-A. KROSE, *Konfessionsstatistik Deutschlands*, Fribourg-en-Br., 1904, tableaux 30 et suivants.)

(3) Sur Geissel (1796-1864), voir O. PFUELF, *Kard. J. v. Geissel*, Fribourg-en-Br., 1895-1896, 2 vol. ; A. BECK, *Die Kirchenpolitik des Erz. J. v. Geissel*, Giessen, 1905, ainsi que les documents publiés par le chanoine Dumont et cités p. 137, n. 1.

(4) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. III, p. 231.

(5) *Ibid.*, p. 237.

(6) Une circulaire du 22 mai interdisait les missions dans les paroisses situées dans des provinces protestantes ; une autre, du 16 juillet, refusait aux jésuites étrangers l'accès en Prusse et interdisait aux clercs d'étudier dans un séminaire dirigé par les jésuites (notamment au Collège germanique de Rome). On en trouvera le texte, ainsi que le compte rendu des débats parlementaires qu'ils provoquèrent, dans *Die Ministerial-Erlasse von 22 Mai und 16 Juli 1852*, Paderborn, 1853.

décidèrent, tout en gardant leur pleine liberté sur le terrain purement politique, de se grouper en une « fraction catholique » qui défendrait au Parlement les intérêts de l'Église. La vitalité du catholicisme prussien se manifestait ainsi sous une nouvelle forme, et celle-ci ne disparut pas lorsque, en 1858, le prince-régent Guillaume affirma son désir de substituer la parité des confessions à la conception qui considérait l'État prussien comme évangélique en son essence ; pressentant qu'il y aurait bientôt d'autres combats à livrer, on se borna à atténuer le caractère confessionnel du groupe et à lui donner le nom plus neutre de *Centre*¹.

HEURS ET MALHEURS DE
LA RÉSISTANCE CATHOLIQUE
EN ALLEMAGNE DU SUD

Tandis que le principal État protestant d'Allemagne reconnaissait à l'Église l'essentiel de la liberté qu'elle demandait, la catholique Bavière et les petits États protestants du Sud essayaient au contraire de ne pas tenir compte du nouvel esprit issu des événements de 1848 et de maintenir un régime de surveillance et d'intervention administrative.

En Bavière, le caractère officiellement catholique du gouvernement rendait moins pénible la persistance des conceptions josphistes, concrétisées dans l'Édit de Religion qui s'était superposé au Concordat. Pourtant les plaintes unanimes contre la situation morale et religieuse des gymnases officiels, l'estime des membres du cercle de Goerres pour la liberté religieuse et le souci du droit canon chez l'archevêque de Munich, Charles-Auguste de Reisach², très romain de formation, déclenchèrent, au lendemain de la conférence de Wurzburg, un mouvement de réaction. Pendant plusieurs années, le roi et son gouvernement se dérochèrent aux demandes réitérées des évêques, qui avaient mis au point leurs revendications au cours d'une réunion plénière à Freysing, en octobre 1850³. Ce n'est qu'à l'automne de 1854 que le roi accepta de céder sur quelques points importants comme l'éducation des clercs. Encore obtint-il de Rome, en compensation, l'éloignement de Reisach, qui devint cardinal de Curie, et l'indifférence de l'opinion catholique, accrue par la complicité des prêtres qui craignaient le despotisme d'une hiérarchie affranchie du gouvernement, permit à l'arbitraire administratif de continuer à sévir en bien des domaines.

Les évêques de la troisième province ecclésiastique de l'Allemagne méridionale, celle du Haut-Rhin, dépendaient d'États protestants : Wurtemberg, Bade, Hesse, Nassau, dont les souverains prétendaient intervenir dans les affaires de l'Église catholique avec la même autorité que dans les communautés protestantes. Là aussi, l'influence de la Conférence de Wurzburg et l'exemple de la Prusse ne tardèrent pas à se faire

(1) Voir L. BERGSTRÄSSER, *Studien zur Vorgeschichte der Zentrumspartei*, Tübingue, 1910, et H. DONNER, *Die Katholische Fraktion in Preussen, 1852-1858*, Leipzig, 1909.

(2) Sur Reisach et ses difficultés avec le gouvernement bavarois, voir les articles de K. HOLL et de A. DOEBERL, dans *H.-P. Bl.*, t. CLXII, 1918, p. 269 et suiv., 341 et suiv., 417 et suiv., 469 et suiv., 558 et suiv., 669 et suiv.

(3) Le *Mémoire* épiscopal, rédigé par Windischmann et Doellinger (lequel joua à Freysing comme à Wurzburg un rôle de premier plan), est reproduit dans *Coll. lac.*, t. V, col. 1162-1189.

sentir, d'autant plus que les aspirations à la liberté de l'Église allaient trouver un porte-parole de valeur en la personne du nouvel évêque de Mayence, Ketteler, que Lennig et ses amis réussirent à faire nommer en 1849¹. En mars 1851, les évêques, réunis à Fribourg autour du vieil archevêque Vicari, adressèrent un *Mémoire* à leurs gouvernements respectifs, mais sans résultat appréciable. Encouragés par Rome, aidés par le juriste catholique Lieber, excités par Ketteler, qui revivait l'atmosphère du conflit de Cologne de 1837, ils revinrent à la charge en 1853 et, n'obtenant toujours rien, décidèrent de passer outre et de ne plus accepter d'ingérences gouvernementales pour les nominations de curés ou la formation des clercs, ni dans le règlement des mariages mixtes.

Dans le grand-duché de Bade, le conflit prit vite un caractère aigu et les interventions pacifiantes de Ketteler, qui faisait de plus en plus figure de chef effectif de l'épiscopat du Haut-Rhin, furent contrecarrées par l'action de Bismarck, délégué prussien à la diète de Francfort, qui craignait qu'une victoire catholique ne servit les intérêts autrichiens. Mais Vicari sentant derrière lui ses fidèles, ses collègues, et bientôt l'opinion catholique mondiale, ne céda pas², même lorsque, en mai 1854, il eut été menacé de poursuites et mis aux arrêts.

La signature, au mois d'août suivant, d'un accord assez favorable entre Ketteler et le grand-duc de Hesse³ montra que les gouvernements commençaient à se rendre compte de la nécessité de concessions. Peu à peu, ils entrèrent en négociations avec Rome, surtout lorsque le concordat avec l'Autriche, qui semblait sonner le glas du josphisme, fut venu encourager encore la résistance catholique, qui s'affirma au grand jour en juin 1855, à l'occasion des fêtes de Fulda pour le onzième centenaire du martyr de saint Boniface. Le Saint-Siège désirait une solution concordataire. Il obtint, après d'interminables pourparlers, la signature de conventions très satisfaisantes avec le Wurtemberg en 1857, avec Bade en 1859 et avec Nassau en 1861, mais ce succès fut vite suivi d'une amère déception, car l'opposition protestante, soutenue par les juristes anticléricaux, profita de l'affaiblissement du prestige de l'Autriche après la guerre d'Italie de 1859 pour obtenir la dénonciation de ces conventions. Toutefois, les lois gouvernementales ou les accords verbaux qu'ils leur substituèrent pour régler indépendamment de Rome les rapports de l'Église et de l'État maintinrent l'essentiel des satisfactions accordées et, sauf à Bade, assurèrent pour de longues années la paix religieuse. En

(1) Le gouvernement, conseillé par le chapitre, avait d'abord désigné Léopold Schmid, « un josphiste conscient et un rationaliste qui peut-être s'ignorait encore ». (G. GOYAU, *op. cit.*, t. IV, p. 9.) L'opposition du groupe du *Piusverein*, soutenue par Doellinger (cf. J. FRIEDRICH, *Ign. v. Döllinger*, t. II, p. 499-507), lui fit refuser l'investiture par le pape et aboutit à la nomination de Ketteler (voir F. VIGENER, *Die Mainzer Bischofswahl von 1849-1850*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung. Kan. Abt.*, t. XI, 1921, p. 351-427.)

(2) Il alla même dans son intransigeance jusqu'à excommunier les fonctionnaires catholiques qui appliquaient les mesures étatiques, décision regrettable, car elle amena le gouvernement, au grand détriment de l'Église, à ne plus choisir que des non-catholiques comme hauts fonctionnaires, afin d'être sûr d'eux. (Cf. H. BAIER, dans *Historisches Jahrbuch*, t. LV, 1935, p. 410-422.)

(3) Accord d'ailleurs assez mal accueilli par ses collègues, qui lui reprochaient de briser l'unité d'action, et surtout par Rome, qui estimait que c'était au Saint-Siège et non pas aux évêques à mener des négociations de ce genre.

définitive, au terme de dix années de lutte, les catholiques du Haut-Rhin n'avaient « rien perdu, beaucoup gagné »¹.

UN ANIMATEUR: KETTELER Les libertés conquises par l'Église auraient été peu de choses si elles ne s'étaient accompagnées d'un approfondissement de la vie religieuse. Car la brillante renaissance catholique qui s'était développée autour de Sailer, Hirscher, Moehler, Goerres ou Liebermann, n'avait atteint qu'une élite et les traces de la décadence du XVIII^e siècle étaient loin d'être effacées. Un prêtre français de passage à Munich en 1842 nuançait à juste titre les avis trop optimistes qui avaient cours sur l'Allemagne du Sud : « Les catholiques ont gagné en ferveur et en zèle ; mais, comme en France, ils ont perdu en nombre. On parle beaucoup de certains retours et rarement on compte les pertes. Les préjugés exploités en France par Eugène Sue trouvent ici de l'écho et son œuvre est aussi populaire à Munich qu'à Paris². » Dans les campagnes, si certaines coutumes religieuses locales avaient survécu à un siècle de rationalisme, la foi du peuple était superficielle et la pratique religieuse était souvent médiocre. Beaucoup de prêtres, touchés par l'esprit de l'*Aufklärung*, étaient dépourvus de piété et de zèle ; n'ayant guère le sens de l'Église et se dispensant aisément de la messe quotidienne ou même du bréviaire, ils se comportaient davantage en fonctionnaires qu'en pasteurs d'âmes. La situation était d'autant plus dangereuse que l'ambiance culturelle ne jouait plus en faveur de l'Église comme pendant la première moitié du siècle, depuis qu'aux sympathies romantiques pour la Chrétienté médiévale se substituait une atmosphère matérialiste et laïque, contre laquelle il était urgent de prémunir les masses.

Parmi ceux qui comprirent le plus vite qu'une nouvelle époque commençait et que des méthodes nouvelles s'imposaient, l'évêque du plus petit diocèse d'Allemagne occupa une place à part et son influence devait de proche en proche marquer profondément la vie ecclésiastique de l'Allemagne tout entière. Guillaume Emmanuel von Ketteler³, haut fonctionnaire prussien devenu prêtre à trente ans et évêque de Mayence à trente-sept, avait conservé de ses origines de noblesse westphalienne et de ses contacts avec le cercle de Goerres une admiration sans borne pour la vieille Allemagne catholique et féodale. L'idéal de sa vie fut la restauration intégrale de l'esprit catholique et de la pénétration chrétienne des divers secteurs de l'activité humaine, qui avaient caractérisé la civilisation médiévale et que le laïcisme moderne battait en brèche. Mais, en même temps, il sentait bien plus vivement que beaucoup de ses contemporains tout ce qui séparait irrémédiablement son époque du moyen âge

(1) *Der Katholik*, 1863, vol. I, p. 4.

(2) Cité dans H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, Paris, 1899, p. 72.

(3) Sur Ketteler (1811-1877), voir surtout la biographie fondamentale par le protestant F. VIÈNER, *Ketteler. Ein deutsches Bischofsleben des XIX. Jhdts*, Munich, 1924, et celle, fort utile à cause des nombreux documents reproduits, par le jésuite O. FRUELF, *Bischof Ketteler*, Fribourg-en-Br., 1899, 3 vol. (Cf. à son sujet S. MERKLE dans *Deutsche Literaturzeitung*, N. F. II, 1925, col. 1449 et suiv.) ; en outre G. GOYAU, *Ketteler*, Paris, 1908 et L. LENHART, *Bischof W. E. Freiherr von Ketteler*, Revelaer, 1937. Voir aussi chap. VIII, p. 242 et 259-260, et chap. XIV, p. 489-491.

et la nécessité de servir son idéal médiéval par des moyens nouveaux, dont il croyait trouver la meilleure formule dans le catholicisme post-tridentin. Aussi fit-il largement appel, pour l'aider dans son œuvre, aux services de la Compagnie de Jésus, dont les principes correspondaient à son idéal de piété austère et de donation totale à l'Église, comme à son tempérament énergique et à son sens parfois un peu despotique de la hiérarchie. Ces derniers traits de caractère expliquent aussi son souci de substituer à la mentalité irénique et à la pédagogie religieuse toute en nuances d'un Sailer, un esprit plus combatif accusant volontiers les angles, et une direction plus autoritaire et plus systématique, qui devaient caractériser le catholicisme allemand de la seconde moitié du siècle, au grand déplaisir des tenants de l'ancienne école⁴.

Pour l'aider dans sa tâche, Ketteler trouvait à Mayence des auxiliaires dont les vues pouvaient parfois différer des siennes, mais qui étaient acquis d'avance au même idéal que lui, le doyen du chapitre Lennig, son neveu Moufang, président du séminaire et animateur de multiples œuvres, et l'infatigable professeur de dogmatique, Heinrich, tous trois prêtres exemplaires, d'une activité débordante et d'un dévouement presque trop intransigeant à la cause catholique⁵.

L'un des premiers soucis de Ketteler fut de remédier au manque de formation sacerdotale des séminaristes, obligés, selon le système alors en vigueur, de faire leurs études à l'Université de Giessen, dans une atmosphère qui se ressentait encore de l'*Aufklärung*. Sans chercher à améliorer le régime universitaire, il se rallia à l'avis un peu unilatéral de Lennig et d'Heinrich et, en mai 1851, après avoir retiré ses séminaristes de Giessen, il rouvrit à Mayence, sans autorisation du gouvernement, un grand séminaire⁶. Le retentissement de cette décision fut grand dans toute l'Allemagne catholique, où, pendant des années, on discuta les avantages et les inconvénients de cette éducation en vase clos, très critiquée par les intellectuels ; en tout cas, malgré les sympathies de plusieurs évêques pour la nouvelle formule⁷, il fallut attendre jusqu'en 1865 pour voir une seconde réalisation, à Spire⁸. Moins spectaculaires, mais plus efficaces encore furent les efforts de Ketteler pour accroître la ferveur et le zèle de

(4) L'un de ceux qui, par ses conseils et ses lettres de direction, aida le plus efficacement le clergé de l'Allemagne du Sud à s'adapter à cette transformation fut le théologien Denzinger. (Voir les souvenirs de son frère dans *Der Katholik*, 1883, vol. II, p. 638 et suiv.)

(5) Sur Lennig, voir chap. II, p. 59, n. 4 ; sur Christophe Moufang (1817-1890), voir *Der Katholik*, 1890, vol. I, p. 481 et suiv., vol. II, p. 1 et suiv. ; sur Jean-Baptiste Heinrich (1816-1891), voir *Der Katholik*, 1891, vol. I, p. 289 et suiv., 403 et suiv.

(6) F. VIÈNER, *Die katholische theologische Fakultät in Giessen und ihr Ende*, dans *Mitteilungen der oberhessischen Geschichtsvereins*, t. XXIV, 1922 ; sur les antécédents de la décision, cf. H. BRUECK, *Die oberheinische Kirchenprovinz*, p. 285-290 et F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im XIX. Jhd.*, t. IV, p. 192.

(7) La question avait déjà été agitée, sur le désir du pape, à la conférence de Freysing, où Doellinger s'était vivement opposé à l'avis favorable de Windischmann. (Cf. O. FRUELF, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. XLIII, 1892, p. 44-65.) Outre l'inconvénient de confier leurs séminaristes à des professeurs dont ils pouvaient difficilement contrôler l'enseignement, les évêques reprochaient à la formule universitaire, très onéreuse, d'obliger les futurs prêtres à s'endetter, et ils croyaient, à tort d'ailleurs, qu'elle ne répondait pas aux prescriptions du concile de Trente. (Cf. S. MERKLE, *Das Konzil von Trient und die Universitäten*, Berlin, 1905.)

(8) Sur l'ouverture du séminaire de Spire et les controverses auxquelles elle donna lieu, voir F.-X. REMLING, *Nik. v. Weis, Bischof zu Speyer*, t. I, Spire, 1871, p. 302-323, 428-436 et J. FRIEDRICH, *Ign. v. Dollinger*, t. III, p. 392-401.

ses prêtres qui se concrétisèrent entre autres dans l'instauration, dès 1850, de retraites sacerdotales annuelles¹ et, un peu plus tard, de conférences diocésaines.

Tous les moyens furent mis en œuvre par l'évêque de Mayence pour affermir la piété des fidèles : organisation de conférences religieuses pour la masse, de retraites pour les hommes et jeunes gens, en particulier pour les instituteurs ; multiplication des missions populaires ; encouragements répétés aux confréries du Cœur de Marie, aux pèlerinages à la Vierge, à la récitation du chapelet, alors peu en usage, au culte du Sacré-Cœur et du Saint-Sacrement ; contact fréquent avec son peuple par lettres pastorales ou brochures, mais aussi personnellement à l'occasion des tournées de confirmation. En même temps, soucieux de réagir dans tous les domaines contre la séparation entre la religion et la vie, il cherchait par tous les moyens à accroître l'influence de l'Église sur l'école, encourageait autour de lui toutes les œuvres qui tendaient à pénétrer d'esprit chrétien les diverses activités temporelles, et mettait un soin particulier à éveiller les catholiques à leurs responsabilités sociales. Après avoir montré la voie dans la lutte victorieuse contre les prétentions étatistes, Ketteler devenait ainsi, pour beaucoup de prêtres et même d'évêques allemands, un guide et un modèle d'esprit sacerdotal et de zèle pastoral.

LES MULTIPLES ASPECTS DE L'ACTION CATHOLIQUE

Sous l'influence d'hommes comme Geissel, Ketteler, Lennig, Moufang, les méthodes apostoliques, basées sur l'action individuelle et les contacts personnels, qu'avaient préconisées les Sailer, les Hirscher, les Diepenbrock, firent place de plus en plus à un catholicisme de masse, dont les principales manifestations furent les missions populaires, la presse et les associations (*Vereine*), en attendant qu'il s'exerçât également, à la grande fureur des adversaires du « catholicisme politique », sur le terrain parlementaire.

L'Allemagne n'avait guère connu les missions avant 1848, mais dès que l'ostracisme à l'égard des ordres religieux se fût atténué, elles prirent un développement considérable². À côté des franciscains et des rédemptoristes, les jésuites, malgré l'hostilité d'une partie du clergé, y tinrent le rôle principal. « Des orateurs comme le P. Hasslacher, le P. Roder, le P. Roh, le P. de Waldburg-Zeil, sont demeurés célèbres ; et l'on garda longtemps le souvenir des grandes missions prêchées à Cologne en 1850, à Heidelberg en 1851, à Francfort en 1852, à Augsbourg en 1853. Martin, l'évêque de Paderborn, disait que la renaissance de l'Allemagne catholique était la gloire du P. Roh et du P. Hasslacher³. » On vit se renouveler des scènes des anciens âges, « des villages se vider une ou deux fois par

(1) L'habitude des retraites sacerdotales se répandait à la même époque en Rhénanie grâce à l'impulsion de Geissel, mais celui-ci ne fit pas appel aux jésuites dès le début comme Ketteler.
(2) Voir surtout A. GROTEKEN, *Die Volksmissionen der norddeutschen Franziskaner*, Munster, 1910 et B. DÜNN, *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuitenmissionen in Deutschland, 1848-1872*, Fribourg-en-Br., 1903.

(3) G. GOYAU, art. *Allemagne*, dans *D. H. G. E.*, t. II, col. 582. Cf. J. KNABENBAUER, *Petrus Roh*, Fribourg-en-Br., 1872 ; J. HERTKENS, *Erinnerungen an P. Hasslacher*, Munster, 1879 et surtout J. MUNDWILER, *P. Georg von Waldburg Zeil*, Fribourg-en-Br., 1906.

jour et déverser sur la paroisse voisine, où prêchaient les missionnaires, le flot de leurs habitants ; des missionnaires parlant en plein air pour évangéliser la foule que l'église ne pouvait contenir ; d'autres cernés au confessionnal par des rassemblements de pénitents qu'aucune attente ne lassait ; et d'interminables rangs de communicants, à jeun parfois depuis la veille au soir, s'échelonnaient à des heures tardives de la matinée depuis la place du village ou depuis le fond du cimetière⁴.

Les jésuites prolongèrent l'action de leurs missions en mettant au point des livres d'instruction religieuse solides et complets, répondant aux préoccupations pédagogiques de leur temps, en particulier le catéchisme du P. Deharbe⁵ et le manuel de religion du P. Wilmers⁶, qui connurent vite une diffusion considérable. On doit toutefois regretter que le souci de la précision et de la correction théologique ait fait abandonner la méthode kérymatique de Hirscher, basée sur l'Écriture et l'histoire du salut, et ait amené pour de longues années « l'irruption de la scolastique dans la catéchèse » et, de là, dans la prédication⁷.

Les animateurs les plus perspicaces du mouvement catholique, Lennig et Doellinger, avaient compris très tôt l'importance de la presse, mais les difficultés à vaincre étaient grandes : manque d'hommes et d'argent, tracasseries administratives, hostilité d'une partie du clergé qui craignait l'immixtion des journalistes dans les affaires de l'Église. Aussi, en dépit de nombreux dévouements, si l'on disposait de quelques revues bien faites : le *Katholik* de Mayence, et surtout les *Historisch-politische Blätter* de Munich, plus accessibles au grand public⁸, la situation de la presse quotidienne laissa longtemps à désirer et, en 1857, sur 1.441 journaux, on n'en comptait que 87 catholiques, presque tous strictement locaux. La fondation d'un *Pressverein* fut suivie de quelques initiatives heureuses : multiplication de journaux populaires à bon marché et de brochures religieuses de vulgarisation, et surtout lancement, en 1860, par le libraire Bachem, ami de Montalembert, d'un journal de grand style, les *Kölnische Blätter*⁹.

Le *Pressverein* n'était qu'un cas particulier d'un mouvement spécifiquement allemand qui aboutit à la création, en quelques années, d'un nombre surprenant d'associations très vivantes, répondant chacune à une nécessité précise¹⁰ : associations purement religieuses, comme les

(1) G. GOYAU, *Bismarck et l'Église*, t. II, Paris, 1914, p. 18.
(2) Rédigé en 1847, remanié en 1853, il fut adopté avec de légères modifications, d'abord par les évêques bavarois, puis dans la plupart des diocèses allemands et imité ensuite à l'étranger. (Cf. F.-X. THALHOFER, *Entwicklung des katholischen Katechismus in Deutschland von Canisius bis Deharbe*, Fribourg-en-Br., 1899.)

(3) *Handbuch zu Deharbes Katechismus und ein Lehrbuch zum Selbstunterricht*, publié à partir de 1851 et qui devint par la suite le célèbre *Lehrbuch der Religion*.

(4) Voir F. ANNO, dans *Lumen vitae*, t. III, 1948, p. 496-499.

(5) Malheureusement un peu trop *süddeutsch* au gré des catholiques de Prusse.
(6) Devenu depuis 1869 la *Kölnische Volkszeitung*. (Cf. L. BACHEM, *J. Bachem, seine Familie und die Firma J. P. Bachem in Köln*, Cologne, 1912, 2 vol.). Un précédent essai par Beda Weber, en 1855, avait été sans lendemain. (Cf. H. SCHNEE, *Die Zeitung « Deutschland »*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. LII, 1932, p. 477-494.) Sur l'ensemble de ces efforts, cf. K. LOEFFLER, *Geschichte der katholischen Presse Deutschlands*, München-Gladbach, 1924.

(7) On trouvera un bon aperçu de l'ensemble du mouvement dans J.-B. KISSLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, t. I, Munster, 1920. Voir, à titre d'exemple, L. WERTHMANN, *Fünfzig Jahre Raphaelverein*, 1919 ; A. SCHNUEGTEN, *Der Verein vom hl. Karl Borromäus geschichtlich gewürdigt*, 1924.

congrégations mariales ; œuvres de jeunesse, où se distingue notamment le P. von Doss ; associations d'étudiants, associations d'artistes chrétiens, *Cäcilienverein* pour les amateurs de musique religieuse, association Saint-Charles-Borromée pour la diffusion des bons livres ; associations s'occupant des missions, de la Terre-Sainte, des émigrés ; conférences de Saint-Vincent-de-Paul, très actives¹, et tout le réseau d'œuvres charitables qui se développe à l'entour ; enfin et surtout, associations à objet directement social, groupant les apprentis (*Gesellenverein* de Kolping), les paysans, les ouvriers, pour la défense de leurs intérêts professionnels en même temps que pour leur soutien moral et religieux. Ce caractère social du catholicisme allemand, qui refuse de se cantonner dans les œuvres de pure bienfaisance, comme on le fait trop volontiers en France, lui permettra de conserver de profondes attaches dans les masses populaires et d'y trouver un appui lorsqu'il devra, à l'époque du *Kulturkampf*, tenir tête à la bourgeoisie radicale.

Cet ensemble d'œuvres, qui tient du prodige et dont on mesurerait difficilement la somme de dévouement et de sacrifices pécuniaires qu'il exigea, avait son organe unificateur dans l'*Association catholique d'Allemagne*, qui se réunissait chaque année en un congrès, *Katholikentag*, où les problèmes les plus brûlants et les plus actuels étaient examinés et des appels adressés aux initiatives qui s'avéraient nécessaires. Ces congrès, comme les associations elles-mêmes, étaient en bonne partie aux mains des laïcs, bien que témoignant toujours d'une grande déférence à l'égard de la hiérarchie, et ils s'abstenaient soigneusement de s'immiscer dans les questions politiques, malgré le désir contraire manifesté au début par les catholiques rhénans.

Ce mouvement si vivant avait cependant un défaut : exclusivement tourné vers l'action, il négligea trop le terrain culturel qui fut ainsi complètement dominé par des auteurs protestants ou même incroyants². On trouvait bien, à l'origine, parmi les animateurs de l'Association catholique, à côté d'hommes d'action comme Lennig ou Buss, des intellectuels et même des savants, tels Doellinger ou Knoedt. Mais très vite, dès le congrès de Linz en 1850, ce fut la tendance des amis de Lennig qui l'emporta et l'on doit regretter leur exclusivisme. Car la lutte entre la foi et l'incroyance s'annonçait dès ce moment de plus en plus redoutable. En quelques années, le matérialisme théorique et pratique, répandu dans le peuple par les chefs socialistes et dans la bourgeoisie par les hommes de science, allait faire perdre à l'Église beaucoup plus de terrain qu'elle n'en avait gagné à la faveur du romantisme, et bientôt, sauf dans quelques régions comme la Rhénanie ou le Palatinat, les philosophes, historiens, savants, médecins, juristes ou hommes de lettres catholiques devinrent l'exception. Conscient du danger que constituait son infériorité dans le

(1) Reichensperger avait signalé au Congrès de Mayence de 1848 la fécondité de la formule française. Le développement en Allemagne fut très rapide, mais à plusieurs reprises on discuta l'opportunité de rester uni au centre de Paris. (Voir *Vinzengeist und Vinzenzarbeit*, sous la direction de H. BOLZAU, 1933.)

(2) Voir H. ROST, *Die wirtschaftliche und kulturelle Lage der deutschen Katholiken*, Cologne, 1911.

domaine culturel, le catholicisme, pour essayer d'échapper à une atmosphère dangereuse, se crut obligé de se replier sur lui-même ; mais tout en constituant une protection provisoire, pareille attitude engendrait une mentalité de *ghetto*, qui devait limiter singulièrement ses possibilités de rayonnement, en même temps qu'elle risquait de le faire apparaître aux yeux de certains comme un corps étranger dans la nation.

§ 3. — Les préludes du Kulturkampf¹.

GERMANISME ET ROMANISME Le danger d'isolement qui menaçait les catholiques était ressenti avec une particulière acuité dans les milieux universitaires, où l'on avait vu avec dépit la place que prenaient les hommes d'œuvres de Mayence, au détriment des intellectuels, dans la direction du mouvement catholique. A leur avis, le danger était encore accru par la multiplication des interventions romaines dans la vie de l'Église d'Allemagne parce que, ne tenant pas compte des besoins et des caractères propres du catholicisme germanique, elles risquaient de mettre celui-ci en état d'infériorité.

Cette opposition croissante à l'ultramontanisme trouva, à partir de 1860, un centre de ralliement en la personne de Doellinger, le savant catholique le plus en vue d'Allemagne, le champion de toutes les causes catholiques durant les vingt dernières années². Elle fut pour le renouveau ecclésiastique une cause d'affaiblissement, non seulement parce qu'elle amena certains catholiques influents, surtout en Allemagne du Sud, à soutenir à plus d'une reprise les tentatives gouvernementales en vue d'enrayer des initiatives catholiques jugées inopportunes, mais surtout parce qu'elle contribua notablement à renforcer les préjugés antiromains des milieux non catholiques.

RECRUESCENCE DE L'OPPOSITION CONFESSIONNELLE L'indifférentisme religieux de l'*Aufklärung*, les sympathies romantiques pour le moyen âge allemand, l'orientation biblique et mystique de l'école de Sailer, avaient sensiblement diminué l'hostilité protestante à l'égard du catholicisme. Divers facteurs contribuèrent au contraire à la réveiller à partir du milieu du siècle : l'orientation plus polémique prise par l'école de Munich, où Doellinger — qui sera l'un des premiers à regretter le durcissement confessionnel —

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Aux sources et travaux mentionnés en tête de l'art. II, ajouter : L. BERGSTRÄESSER, *Politischer Katholizismus. Dokumente zu seiner Entwicklung*, t. I (1820-1870), Munich, 1921.

Pour la Prusse : K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei*, t. I, Cologne, 1926, et H. WENDORF, *Die Fraktion des Zentrums im preussischen Abgeordnetenhaus, 1859-1867*, Leipzig, 1916 ; E. SCHMIDT, *Bismarcks Kampf mit dem politischen Katholizismus*, t. I (1848-1870), Hambourg, 1942 (polémique).

Pour la Bavière : *Denkwürdigkeiten des Fürsten Chl. zu Hohenlohe-Schillingsfürst*, édit. F. CURTIUS, t. I, Stuttgart, 1905.

Pour l'Autriche : outre les biographies de Rauscher et surtout de Schwarzenberg, signalées p. 133, n. 5 et p. 134, n. 2, M. HUSSAREK, *Die Krise und die Lösung des Konkordats*, dans *Archiv für österreichische Geschichte*, t. CXII, 1932, p. 211-480 (nombreux documents) et K. MEINDL, *Bischof F. J. Rudigier*, Linz, 1891-1892, 2 vol.

(2) Cf. *supra*, p. 58-61 et *infra*, p. 196-197.

publie ses ouvrages acerbes et sarcastiques contre Luther et la Réforme¹ ; le redressement de la conscience catholique à la suite des missions prêchées par les jésuites, qui donne aux protestants l'impression d'une offensive conquérante, alors qu'en réalité la proportion entre les deux confessions reste remarquablement stable² ; le groupement des fidèles en associations nettement confessionnelles ; le renforcement de l'influence romaine en Allemagne et les campagnes de revendications pour la liberté de l'Église qui indisposent les gouvernements protestants. Deux autres éléments accentuèrent encore l'évolution : la rivalité croissante entre la Prusse protestante et l'Autriche catholique, et la prétention des radicaux, favorablement accueillie par les protestants libéraux du *Protestantenverein*, de mettre sous le patronage de Luther leur lutte contre l'Église au nom de la liberté de pensée³.

NATIONALISME ET LIBÉRALISME Les événements de 1848 avaient fait apparaître au grand jour la tendance à unifier l'Allemagne autour de la Prusse, sans l'Autriche et contre l'Autriche, mais cette école favorable à la « Petite Allemagne » se heurtait à la résistance de l'idée « Grande Allemagne », que l'historiographie romantique, tant protestante que catholique, avait remise en honneur en exaltant le Saint Empire, et qui gardait en outre la faveur des partisans du principe de légitimité. Or, si quelques catholiques prussiens, dont le général Radowitz était le plus marquant, appuyaient la première solution⁴, la très grande majorité des catholiques allemands, *leaders* en tête⁵, restèrent longtemps des partisans résolus de la solution autrichienne. Ils y étaient souvent poussés par des raisons politiques et historiques, que leurs adversaires oublient trop facilement, mais la part des motifs religieux fut certainement fort grande, surtout depuis que la signature du concordat de 1855 par François-Joseph avait encore augmenté les sympathies catholiques : « Avec l'Autriche au sommet, le corps germanique faisait figure catholique ; amputé de l'Autriche et cherchant à Berlin son point d'appui, il prendrait l'aspect d'une puissance protestante⁶. » C'est du reste ce que confirmait l'école historique prussienne, en cherchant à démontrer que la mission unificatrice de la Prusse résultait de l'équivalence entre germanisme et protestantisme.

(1) Cf. *infra*, p. 196.

(2) En 1822, il y avait en Allemagne 9.091.500 catholiques contre 16.193.000 protestants, soit 35,42 % contre 63,79 % de la population ; en 1858, ils étaient 12.212.607 contre 22.640.070, soit 34,52 % contre 63,99 % ; en 1871, après l'annexion de l'Alsace-Lorraine, ils seront 14.869.292 contre 25.581.685, soit 36,21 % contre 62,31 %. (H.-A. Knoke, *Konfessionsstatistik Deutschlands*, Fribourg-en-Br., 1904, tableau 9.)

(3) L'un des premiers indices de cette nouvelle tendance fut le pamphlet de Bunsen (*Die Zeichen der Zeit*, Leipzig, 1855.) Au début, certains protestants croyants, comme Stahl ou Leo, dénoncèrent le caractère équivoque de pareille alliance.

(4) J. GRISAN, *Das preussische Unionsprojekt und die Katholiken Preussens (1849-1850)*, dans *Stimmen der Zeit*, t. CXIII, 1927, p. 380-392. Sur Radowitz, l'un des catholiques allemands les plus en vue du milieu du siècle, voir F. MEINECKE, *Radowitz und die deutsche Revolution*, Berlin, 1913.

(5) Non seulement les Bavares du cercle de Goerres, Doellinger en tête, et le groupe de Mayence, qui se trouvaient d'accord sur ce point malgré leur antagonisme sur tant d'autres, mais aussi beaucoup de sujets du roi de Prusse : le chef de la fraction *Grossdeutsch* à Francfort était même le rhénan Reichensperger.

(6) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. III, p. 14.

L'inquiétude des catholiques allemands devant l'affaiblissement autrichien consécutif à la guerre d'Italie de 1859¹ fut d'autant plus vive que les ambitions prussiennes n'étaient pas seulement encouragées par la réaction protestante, mais bruyamment soutenues par les libéraux de l'Association Nationale Allemande (*Nationalverein*), violemment hostiles à la « prêtraille » et désireux de voir disparaître, avec l'Autriche, « la forteresse de l'ultramontanisme ». Car le libéralisme avait évolué depuis 1848 : une forme nouvelle apparaissait, plus philosophique que politique, que Ketteler devait dénoncer dans un ouvrage retentissant² comme le plus grave danger qui menaçait l'âme allemande. Ce libéralisme extrême à base naturaliste trouvait une large audience dans une bourgeoisie profondément atteinte par le matérialisme théorique et pratique des années cinquante, soucieuse d'éliminer toute influence religieuse de la vie publique et privée, et décidée, en présence des efforts catholiques pour enrayer ce processus de laïcisation, à courber l'Église sous le joug de l'État « aussi despotiquement que l'avaient fait les bureaucraties vaincues »³.

L'ALLEMAGNE APRÈS 1866 La guerre austro-allemande de 1866 devait nécessairement, dans ces conditions, prendre une portée idéologique. Tandis que les protestants la présentaient comme une « guerre de religion » dirigée contre « le catholicisme papal abrupt qui empêche la liberté de penser »⁴, Bluntschli, l'un des coryphées du libéralisme nationaliste, montrait dans l'Autriche vaincue par la Prusse l'État médiéval, clérical et féodal, battu par l'État moderne⁵. Aussi l'accablement des catholiques fut-il profond à la nouvelle de Sadowa, considéré par l'opinion publique comme une victoire protestante et libérale.

Mais à quoi bon des récriminations stériles contre l'inévitable, qui ne servaient qu'à rendre suspect le loyalisme des catholiques allemands ? Ketteler, qui avait tenté, en 1862, de faire le partage entre le vrai et le faux libéralisme, entreprit cette fois, malgré la peine profonde qu'il ressentait, de dissocier le fait *kleindeutsch*, auquel il fallait se résigner sans arrière-pensée, et tout le courant d'idées anticatholique qui l'avait précédé et escorté. Il écrivit en quelques semaines une brochure intitulée : *L'Allemagne après la guerre de 1866* où, après avoir fait sommairement l'historique de la crise, il invitait les catholiques à ne se laisser « surpasser par personne en amour de la patrie allemande, de son unité et de sa grandeur », tout en souhaitant voir la Prusse se désolidariser de ceux qui voulaient donner à sa « vocation allemande » une signification confes-

(1) Ces revers déclenchèrent chez les catholiques allemands une violente hostilité contre la France, principal instrument de la défaite autrichienne.

(2) Avec la publication, en février 1862, de *Freiheit, Autorität und Kirche*, Ketteler sortait délibérément du cercle de son diocèse ou de la province ecclésiastique du Haut-Rhin, pour s'adresser à toute l'Allemagne. Cette orientation nouvelle allait de plus en plus se préciser au cours des années suivantes.

(3) G. GOYAU, *Ketteler*, p. XIX.

(4) Paroles d'un dignitaire luthérien citées par E. RINGSEIS, *Erinnerungen an J.-N. Ringseis*, t. IV, 1892, p. 381.

(5) J.-K. BLUNTSCHLI, *Denkwürdiges*, t. III, p. 145.

sionnelle ou philosophique. Ces vues réalistes heurtaient trop le sentiment pour être acceptées immédiatement. Aussi les catholiques mirent-ils du temps à se rendre à l'évidence, fournissant de la sorte à leurs adversaires un prétexte facile à critiques et une apparente justification à l'accentuation de leur politique anticléricale.

Car cette politique se faisait plus menaçante à mesure que les années passaient, spécialement dans le domaine de l'enseignement. Depuis 1860 les critiques contre le caractère confessionnel de l'école publique étaient devenues plus fréquentes en Prusse, en Hesse, à Bade, en Bavière, comme d'ailleurs en Autriche, et les tendances à la laïcisation scolaire commençaient à produire leurs effets dans la législation¹. Si le ministre prussien Muehler proclamait encore en 1869 l'impossibilité de rompre « une alliance intime et plus que millénaire entre la culture et la religion, entre l'École et l'Église »², il se heurtait à la Chambre à l'opposition croissante des libéraux, tandis qu'en Bavière un projet scolaire très favorable aux idées de laïcisation était déposé, à la fin de 1867, avec l'approbation d'un premier ministre catholique mais anticléric, le prince de Hohenlohe. Sur d'autres terrains encore, les catholiques se sentaient menacés : en Prusse, la modification de l'organisation de la « division catholique », en 1861, et la mort de Geissel, en 1864, les laissaient affaiblis contre l'offensive antireligieuse qui se préparait et, un peu partout, l'hostilité renaissait contre les ordres religieux, les jésuites en particulier.

Devant le danger, les tendances caractéristiques de la décennie précédente s'accusèrent davantage : entente plus étroite entre les évêques des différentes régions d'Allemagne, qui décidèrent même en 1867, à l'instigation de Ketteler, de se réunir désormais régulièrement à Fulda; autour du tombeau de saint Boniface; regroupement des forces catholiques dans un sens plus combatif lors des *Katholikentage*, en particulier à Innsbruck en 1867 et à Bamberg en 1868, où la lutte scolaire fut à l'avant-plan des préoccupations; développement de l'action sociale; organisation politique enfin. Sur ce dernier point comme sur tant d'autres, les catholiques de Prusse étaient en avance et si les conflits de Bismarck avec la Chambre condamnèrent le parti du Centre à une éclipse temporaire, ses dirigeants, Malinckrodt, Reichensperger et les autres, purent, dans la retraite, tirer parti des premières expériences et préparer, notamment au cours des réunions tenues à Soest à l'initiative de Hueffer, l'évolution qui devait faire d'un parti religieux un parti politique en contact étroit avec les préoccupations de l'opinion publique. Pendant ce temps, en Bavière, une partie du clergé, soutenue par les *Historisch-politische Blätter*, s'appliquait à faire « apparaître les adversaires de l'Église comme étant aussi les ennemis des libertés bavaroises »³ et réussissait, en spéculant sur les préoccupations autonomistes, à soulever contre les projets scolaires du ministère Hohenlohe une opinion catholique jusqu'alors indifférente.

(1) Voir les faits dans BRUECK-KISSLING, *Geschichte der Katholischen Kirche im XIX. Jhd.*, t. III, 4^e partie, La lutte pour l'école. Cf. aussi G. GOYAU, *op. cit.*, t. III, p. 282 et suiv.; t. IV, p. 92, 101 et suiv., 167 et suiv.

(2) Cité dans BRUECK-KISSLING, *op. cit.*, t. III, p. 462.

(3) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. IV, p. 126.

LE « KULTURKAMPF » BADOIS En Bavière comme en Prusse, les difficultés auxquelles avaient à faire face les catholiques n'étaient encore que les premières escarmouches d'une lutte qui ne deviendrait aiguë que le jour où Bismarck, ayant mené à bonne fin sa guerre contre la France, n'aurait plus besoin de leur appui. Dans le grand-duché de Bade, au contraire, l'offensive contre l'Église se développa ouvertement dès les années soixante, surtout depuis qu'au ministre anticléric Lamey avait succédé, en 1866, un ministre plus anticléric encore, Jolly : laïcisation de l'école primaire par la loi de 1864, aggravée par celle de 1868 et par diverses mesures administratives; laïcisation des fondations pieuses; institution du mariage civil obligatoire; mesures contre les congrégations; prétention de contrôler l'éducation des clercs afin de « germaniser les prêtres » qui voulaient « romaniser les masses »¹; pression sur le chapitre de Fribourg, à la mort de Mgr Vicari, pour influencer le choix du nouvel archevêque.

Jolly, encouragé en sous-main par Bismarck, mettait à la base de sa politique « le grand principe que l'Église est dans l'État et soumise à l'État » et, opposant la « logique laïque » à la logique romaine, il estimait qu'il fallait « remettre en honneur la pensée fondamentale du josphisme et trouver de nouvelles formes »². La seule différence pour l'Église, c'est qu'au lieu d'être opprimée comme jadis par une bureaucratie aux ordres d'un prince, elle l'était à présent par une majorité parlementaire : le grand-duché de Bade devenait de la sorte « une sorte de terrain d'expérience sur lequel s'essayaient à l'avance les maximes et les méthodes du *Kulturkampf* »³. Mais les catholiques à leur tour, sous la direction du député Lindau, l'organisateur du *parti catholique populaire*, apprenaient à résister aux bourgeois libéraux en s'appuyant sur les paysans et les artisans.

LA POLITIQUE ANTICONGORDATAIRE EN AUTRICHE

Le concordat de 1855 s'était imposé aux milieux dirigeants d'Autriche à la faveur de la réaction consécutive à 1848, mais il n'avait jamais été populaire⁴. Même de bons catholiques le considéraient comme une capitulation excessive du gouvernement en faveur d'une conception théocratique périmée; *a fortiori*, tous ceux qui restaient imprégnés des tendances josphistes souhaitaient-ils voir restaurer les droits de l'État sur l'Église, et l'opinion libérale s'insurgeait en outre contre le caractère officiellement catholique maintenu à de nombreux aspects de la structure sociale de l'État autrichien; enfin, la manière trop raide dont Rauscher fit appliquer certains articles mit en relief aux yeux des protestants les restrictions apportées en matière de liberté des cultes.

C'est sur le terrain de la parité de droit entre les deux confessions

(1) BAUMGARTEN-JOLLY, *Staatsminister Jolly*, Tubingue, 1897, p. 110.

(2) *Ibid.*, p. 44.

(3) G. GOYAU, art. *Allemagne*, dans *D. H. G. E.*, t. II, col. 583.

(4) Voir notamment *Das Tagebuch des Polizeiministers Kempen von 1848 bis 1859*, édit. J.-K. MAYER, p. 48 et suiv. et surtout p. 368-397; cf. H. SINGER (art. cit. à la p. 132, n. 1), p. 205-209.

que l'opposition se plaça d'abord. Les évêques, encouragés par Pie IX, refusèrent de céder en invoquant le fait que l'Autriche était un État catholique, où l'Église romaine avait droit à des égards spéciaux. Personnellement, l'empereur François-Joseph était prêt à les soutenir, très conscient qu'il était de ses responsabilités à l'égard de Dieu et de son devoir de protéger l'Église¹, mais il fut obligé, pour des raisons de politique intérieure, de céder aux libéraux et au premier ministre von Beust. L'attitude de ce dernier n'était d'ailleurs pas inspirée, comme on l'a dit parfois, par ses convictions protestantes, ni par une hostilité systématique à la religion, mais par des motifs purement politiques : il devait ménager les forces anticatholiques dont la presse et la représentation parlementaire l'emportaient de loin sur leur importance réelle dans le pays, et il recherchait l'alliance des libéraux d'Allemagne du Sud en même temps qu'un rapprochement avec l'Italie nouvelle².

On essaya d'abord d'obtenir du Saint-Siège qu'il renoncât à l'amiable à certains points du concordat, en matière de mariages mixtes notamment, mais les tractations menées dans ce but par Fessler en 1863 se heurtèrent à l'intransigeance de Rome, où l'on invoquait les stipulations du concile de Trente et l'impossibilité de reconnaître aux hérétiques les mêmes droits qu'aux fidèles. Rauscher s'efforça de gagner du temps, mais les défaites militaires de 1866 vinrent fournir un aliment nouveau à l'opposition, qui entreprit d'en rejeter la responsabilité sur l'éducation que recevaient les jeunes Autrichiens dans les « écoles concordataires ». Il y avait beaucoup de mauvaise foi dans cette campagne, car l'influence de l'Église sur l'école datait de bien avant le concordat et si, effectivement, les autorités ecclésiastiques se préoccupaient souvent plus de la formation religieuse que du progrès scientifique, le caractère arriéré de l'enseignement tenait surtout à l'insuffisance des moyens financiers que lui consacrait le gouvernement : par rapport à la première moitié du XIX^e siècle, l'amélioration depuis le concordat était incontestable, encore qu'insuffisante³. Mais en mettant en relief dans un texte officiel le caractère « clérical » du système scolaire autrichien, le concordat offrait une prise facile aux critiques libérales et il allait finalement entraîner pour un temps la suppression du caractère confessionnel de l'école, qui put au contraire être maintenu dans les autres pays germaniques.

En effet, à la fin de 1867, le gouvernement déposa trois projets de loi, en contradiction manifeste avec le concordat, restituant la juridiction matrimoniale aux tribunaux civils, accordant aux communautés protestantes l'égalité de droits, et rendant à l'État la direction et la surveillance exclusive de l'enseignement public, tout en laissant à l'Église

(1) Sur l'attitude religieuse de l'empereur, voir M. HUSSAREK, *Die Krise und die Lösung des Konkordats* (cité p. 147, n. 1), p. 388-391.

(2) Voir F.-W. ERELING, *Fr. F. Graf von Beust*, t. II, Leipzig, 1871, p. 436 et suiv., 448 et suiv., 457, 467 et suiv., 484. Beust lui-même expose son point de vue dans ses *Mémoires* (Paris, 1888, et reproduit, t. II, p. 133-135, une lettre significative écrite le 10 octobre 1867 au cardinal Rauscher,

(3) Cf. H. SINGER (art. cit. à la p. 132, n. 1), p. 229-234. Sur l'ensemble du problème scolaire, cf. STRAKOSCH-GRASSMANN, *Bibliographie zur Geschichte des österreichischen Unterrichtswesens*, Kornenburg, 1901 et suiv. et A. GRUNDL, *A. Krombholz (1790-1869), ein deutscher Priester und Schulorganisator aus Böhmen*, Prague, 1937.

le droit d'ouvrir des écoles libres. On essaya encore d'obtenir le consentement du Saint-Siège à ces modifications, mais celui-ci avait de la peine à se rendre compte de l'évolution des idées et il estima impossible de renoncer spontanément à un concordat qui faisait de l'Autriche, comme le disait Rauscher, « le seul pays où les droits de l'Église étaient encore reconnus dans leur intégralité »¹. A l'ambassadeur qui faisait observer que Rome avait accepté le mariage civil dans le concordat français de 1801, Antonelli répondit qu'il s'était alors agi de reconstruire en sauvegardant ce qui pouvait encore être sauvé, tandis que, dans le cas de l'Autriche, on ne pouvait renoncer à une situation encore intacte². Le gouvernement décida donc de mettre Rome devant le fait accompli et, le 25 mai 1868, les trois lois furent votées.

Certains évêques ne se contentèrent pas de protestations platoniques, mais refusèrent de transférer aux magistrats civils les actes des procès matrimoniaux ; ce fut le cas dans le Tyrol, où l'on était très ultramontain, et l'évêque de Linz, Mgr Rudigier, fut même condamné par les tribunaux. Mais Rauscher, qui tenait à tout prix au système concordataire, manœuvra de façon à ne pas pousser le gouvernement à bout. A Rome aussi, on désirait éviter la rupture avec l'un des rares États dont on espérait malgré tout quelque appui dans la question romaine³ : on ne rappela pas le nonce, contrairement à ce qui avait été annoncé d'abord, et la modération du ton de la protestation pontificale du 22 juin trancha sur la sévérité qui avait accueilli l'introduction de mesures analogues en Italie et au Mexique.

(1) Rauscher à Schwarzenberg, 6 mars 1867, dans C. WOLFSGRUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 3.

(2) Lettre de Rome du 20 février 1868, dans C. WOLFSGRUBER, *op. cit.*, t. III, p. 26-27.

(3) Cf. S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale*, p. 239 ; voir aussi p. 242.

CHAPITRE VI

L'ÉGLISE DANS LE RESTE DE L'EUROPE
OCCIDENTALE JUSQU'AU CONCILE DU VATICAN§ 1. — Les Iles Britanniques ¹.

LE « SECOND PRINTEMPS » DE L'ÉGLISE D'ANGLETERRE

La décision de créer d'emblée treize sièges épiscopaux en Angleterre était un acte de confiance en l'avenir, que certains trouvaient un peu prématuré : « Nous ne sommes pas mûrs pour la hiérarchie, écrivait Newman à un ami en février 1851 ; à présent qu'ils l'ont obtenue, ils sont tout à fait incapables de pourvoir aux sièges ². » Effectivement, la chose n'alla pas sans peine, ce qui se comprend si l'on songe que le clergé ne comptait guère plus de 800 prêtres, assez divisés au surplus sur les méthodes à suivre. Tout finit cependant par s'arranger et, en juillet 1852, put se réunir à Oscott le premier concile de la province de Westminster ³, dont le but était de rétablir dans tous les domaines de la vie ecclésiastique le régime normal prévu par le droit canon et que le cardinal Wiseman, au zénith de sa carrière et débordant d'optimisme, dirigea avec une maîtrise incomparable.

Au cours du sermon d'ouverture, Newman avait célébré « le second printemps de l'Église d'Angleterre » ⁴. Les années qui suivirent ne réalisèrent pas toutes les espérances conçues en ces jours d'euphorie, mais le catholicisme anglais connut cependant un développement sensible, dont Wiseman put tracer le tableau avec fierté lors du congrès de Malines de 1863 ⁵. Tandis que les conversions continuaient, bien qu'entourées de moins de publicité, et commençaient à s'étendre au monde des affaires et du barreau qui n'avait guère été touché au début par le mouvement d'Oxford, l'afflux des Irlandais s'était poursuivi. Des villes comme Manchester ou Liverpool devenaient de plus en plus catholiques et, grâce à la générosité combinée des riches convertis et des pauvres immigrants, les églises commençaient à se multiplier. Leur nombre était passé de 597 en

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'Église en Angleterre : voir les ouvrages généraux ainsi que les biographies de Wiseman, Manning, Newman, Ward, et surtout Ullathorne, signalés p. 9 ; ajouter E. PURCELL, *Life and Letters of Ambrose Phillips de Lisle*, Londres, 1900.

Sur l'Église en Irlande : A. BELLESHEIM, *Geschichte der katholischen Kirche in Irland*, t. III, Mayence, 1891, p. 487-600 ; en outre P. CULLEN, *Pastoral Letters and other Writings*, Dublin, 1882, 3 vol.

Sur l'Église en Écosse : A. BELLESHEIM, *Geschichte der katholischen Kirche in Schottland*, t. II, Mayence, 1883, chap. XII, à compléter par J.-H. HANDLEY, *The famine and the development of the Church in Schottland*, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. LXIX, 1947.

(2) Newman à Capes, 18 février 1851, dans W. WARD, *Life of Newman*, t. I, p. 260.

(3) Cf. *Coll. lac.*, t. III, col. 895-970.

(4) *Sermons preached on various occasions*, n° 10.

(5) *Situation des catholiques en Angleterre*, dans *Assemblée générale des catholiques en Belgique. Première Session à Malines*, t. I, Bruxelles, 1864, p. 241-264.

1850 à 872 en 1863, tandis que celui des prêtres passait de 826 à 1.242, celui des couvents d'hommes de 11 à 55 et celui des maisons de religieuses de 59 à 108.

« Notre côté faible, ajoutait Wiseman ¹, c'est l'éducation des enfants que notre pauvreté nous empêche de cultiver comme nous le voudrions. » Du moins le *Comité des Écoles pauvres*, présidé par un homme d'œuvres au dévouement inlassable, Charles Langdale, avait-il réussi à obtenir des pouvoirs publics quelques avantages : un certain crédit pour les écoles catholiques destinées aux enfants du peuple, et la mise à part des catholiques dans les maisons de rééducation pour jeunes délinquants et enfants abandonnés. En outre, ce comité, qui était devenu l'organe officiel des catholiques auprès du gouvernement, avait su obtenir de ce dernier plusieurs concessions appréciables : en 1858, des aumôniers catholiques pour l'armée (dont le quart de l'effectif était formé d'Irlandais) ; en 1862, des chapelains catholiques dans certaines prisons et dépôts de mendicité (*Workhouses*).

Persuadé que l'une des grandes faiblesses du catholicisme anglais était son isolement à l'égard du reste de la nation, Wiseman s'appliqua inlassablement à promouvoir un rapprochement. Il multiplia ses conférences sur l'art, la science ou les réformes philanthropiques dans le but de montrer aux anglicans « que nous pouvons aussi bien qu'eux donner au public un régal intellectuel et que nous ne nous intéressons pas moins qu'ils ne le font au progrès du peuple » ². L'opinion publique découvrait avec étonnement dans cet ecclésiastique catholique un *gentleman* anglais et sa popularité rejaillissait sur son Église. « Les conférences de Votre Éminence, lui écrivait Ambrose Phillips, font plus — mille fois plus — que toutes les controverses du monde pour gagner le cœur de la vieille Angleterre ³. »

En même temps, Wiseman continuait à encourager autant qu'il le pouvait l'action analogue menée par les convertis, notamment par Newman, qui dans ses célèbres *Leçons sur les Difficultés soulevées par les Anglicans* ou sur *La situation présente des catholiques en Angleterre* s'en prit aux préjugés de John Bull à l'égard de ses nouveaux coreligionnaires et réussit, en maniant avec une maîtrise supérieure toutes les nuances de l'ironie, à mettre les rieurs de son côté. Wiseman appréciait la culture supérieure, les vues progressistes et l'enthousiasme conquérant des convertis, qui tranchaient sur la timidité des « anciens catholiques ». En dépit d'oppositions dont certaines demeurèrent irrésistibles, il s'efforça de hâter la fusion entre ces deux éléments si différents par l'origine et la formation, soutenu d'ailleurs sur ce point par l'aide intelligente de son collègue de Birmingham, Mgr Ullathorne.

(1) *Situation des catholiques en Angleterre*, dans *Assemblée générale des catholiques en Belgique. Première session à Malines*, t. I, Bruxelles, 1864, p. 245.

(2) Wiseman au secrétaire de l'Institut de Leeds, 10 janvier 1853, dans W. WARD, *Vie du cardinal Wiseman*, t. II, Paris, 1900, p. 63.

(3) Cité *ibid.*, t. II, p. 173.

L'UNIVERSITÉ DE DUBLIN Wiseman se préoccupait particulièrement de relever le niveau intellectuel du catholicisme anglais. C'est dans ce but qu'il avait nommé, au grand déplaisir de plusieurs, Ward, converti et père de famille, comme professeur de philosophie puis de théologie dogmatique dans son séminaire, dont il déplorait l'enseignement routinier.

C'est dans ce but aussi qu'en 1851 il poussa Newman à répondre à l'appel de l'épiscopat irlandais qui lui offrait le rectorat de l'Université catholique de Dublin, dont la fondation avait été décidée l'année précédente, conformément aux vœux de la Propagande¹. Le succès de l'Université libre de Louvain, dans un pays moins peuplé que l'Irlande, semblait indiquer que le projet n'était pas chimérique et on pouvait espérer que la nouvelle université pourrait devenir un foyer de formation pour les jeunes catholiques anglais tout aussi bien que pour ceux d'Irlande : pour Wiseman comme pour Newman, il s'agissait au fond d'établir en Irlande un nouvel Oxford à l'usage des catholiques de langue anglaise.

Quelques mois plus tard, Newman exposa son programme dans une série de conférences remarquables² : « Une université n'est ni un couvent, ni un séminaire ; c'est un lieu où l'on prépare des hommes du monde, pour le monde. » Malheureusement ni le clergé irlandais, plus zélé que cultivé, ni les évêques, dont aucun n'avait reçu de formation universitaire, n'étaient préparés à entrer dans ces vues³ et Newman ne tarda pas à se rendre compte qu'il travaillait au milieu de l'indifférence générale, bien plus, que l'épiscopat semblait moins préoccupé de soutenir ses efforts que de l'empêcher de prendre des initiatives trop personnelles. La méfiance séculaire entre Anglais et Irlandais acheva de rendre l'entreprise inviable. Tandis que les Irlandais s'offusquaient de la préférence donnée aux convertis anglais dans la composition du corps professoral, Newman dut bientôt se rendre à l'évidence : des *gentlemen* anglais n'enverraient jamais leurs fils dans cette Irlande méprisée. Ce n'est toutefois qu'en 1858 qu'il abandonna une œuvre à laquelle il s'était donné sans compter pendant sept ans⁴ et qu'il chercha à réaliser sur d'autres terrains ce qui lui appa-

(1) Au moment de l'élection de Pie IX, l'épiscopat irlandais se trouvait divisé sur l'attitude à prendre à l'égard de la nouvelle loi sur l'enseignement supérieur déposée par Peel le 9 mai 1845. La plupart des évêques, soutenus par le clergé et l'opinion publique, estimaient dangereux pour la foi ce projet qui prévoyait l'établissement, dans les Universités officielles, de « colleges » non confessionnels, tandis que les archevêques de Dublin et d'Armagh et quatre autres évêques, trouvant cette opposition déraisonnable, essayaient de s'entendre avec le gouvernement. Le 9 octobre 1847, un rescrit de la Propagande désavouait ces derniers, tout en reconnaissant leur bonne foi (*Coll. lac.*, t. III, col. 802), mais ils n'en continuèrent pas moins leurs tractations avec le vice-roi. Aussi, au printemps de 1848, une délégation conduite par l'archevêque de Tuam remit au pape un mémoire, signé par 19 évêques, reprenant toutes les objections contre la loi et déplorant l'attitude de leurs collègues. Ceux-ci essayèrent d'agir de leur côté à Rome, où ils avaient des intelligences, mais le 11 octobre 1848, un nouveau rescrit confirmait le précédent et condamnait à nouveau les collègues royaux (*Coll. lac.*, t. III, col. 803-804). L'archevêque de Dublin, Murray, essaya bien deux ans plus tard d'agir une nouvelle fois à Rome dans le sens de la conciliation, mais l'insuccès complet de sa démarche le décida enfin à se rallier à l'avis de la majorité. (Voir sur cette question A. BELLESHEIM, *Gesch. der kath. Kirche in Irland*, t. III, p. 472-480 et 515.)

(2) Réunis plus tard en volume sous le titre : *On the Idea of a University*.

(3) « *Their idea was a glorified seminary for the laity* », déclare Butler, en se basant sur les souvenirs de son père, qui fut professeur et vice-recteur à l'Université de Dublin et très lié avec Newman. (*Lives and Times of B. Ullathorne*, t. II, p. 312-313.)

(4) Sur tout cet épisode, consulter W. WARD, *Life of Newman*, t. I, chap. xi à xiii.

raissait comme l'œuvre essentielle de sa vie : se faire l'apôtre de la pensée, de l'éducation et de la culture catholiques en Angleterre.

LA CONVERSION DE MANNING Ce n'étaient pas seulement des convertis éprouvés comme Newman ou Ward que Wiseman poussait en avant. Il agissait de même avec ceux de la veille. Le 15 juin 1851, il ordonnait prêtre l'ancien archidiacre de Chichester (l'équivalent d'un vicaire général catholique), Henry Édouard Manning¹, qui avait abjuré l'anglicanisme deux mois auparavant, et il n'allait pas tarder à en faire l'un de ses principaux collaborateurs.

Rien de plus dissemblable pourtant que ces deux hommes : « D'une part Wiseman, avec son imposante corpulence, son mélange de bonhomie et de somptuosité, son exubérance de dons naturels, son esprit ouvert au point d'être un peu dispersé, son imagination toujours en mouvement, sa sensibilité généreuse mais facile à blesser, son inaptitude administrative, sa volonté mobile et prompte à se dérober devant les obstacles ; d'autre part Manning, avec ses qualités d'homme d'État et de diplomate, sa puissance et sa fixité de volonté, son autorité facilement impérieuse, sa dignité austère, sa distinction un peu froide, et ce je ne sais quoi, gardé de son ancien état, qui faisait dire de lui au cardinal : du sommet de la tête à la pointe des pieds, il est un *parson*². » Toutefois, en dépit de ces différences marquées de tempérament, Wiseman et Manning s'étaient dès le premier moment sentis en parfaite communion d'idées quant à la politique ecclésiastique à suivre. En outre, après trois années partagées entre l'apostolat en Angleterre et l'étude à Rome, où il fut vite remarqué par Pie IX, Manning s'était décidé à réaliser l'un des projets les plus chers du cardinal, déçu par le peu d'intérêt des ordres religieux pour le ministère populaire³ : la fondation d'une communauté de prêtres rappelant les missionnaires diocésains français, et s'inspirant des règles de saint Charles Borromée, d'où le nom d'*Oblats de Saint-Charles*.

L'AFFAIRE ERRINGTON L'influence croissante de Manning n'allait pas sans susciter le mécontentement du vieux clergé, groupé autour du coadjuteur de Westminster, Mgr Errington, administrateur consciencieux mais esprit étroit et obstiné. Celui-ci croyait déceler chez l'ancien archidiacre anglican un esprit d'intrigue et d'ambition, mais il y avait surtout, à la base de son opposition, une hostilité de principe contre l'enthousiasme romain des convertis, qui les poussait à introduire de nouvelles formes de piété et à souhaiter la multiplication des interventions du pape dans la vie catholique anglaise.

Wiseman ne tarda pas à se rendre compte de l'erreur de jugement

(1) Sur Manning (1808-1892), l'ouvrage de base reste encore, malgré son caractère tendancieux, celui de E. PURCELL, *Life of Manning*, Londres, 1896, 2 vol., précieux par les très nombreux documents inédits qu'il reproduit ; voir aussi H. HEMMEN, *Vie du cardinal Manning*, 2^e éd., Paris, 1897. Le portrait donné par Lytton STRACHEY (*Victorians eminent*, Paris, 1933, p. 19-142) contient certains traits justes, mais est trop sévère.

(2) P. THUREAU-DANGIN, *La renaissance catholique en Angleterre*, t. II, p. 286-287.

(3) Voir à ce sujet une longue lettre de Wiseman au P. Faber du 27 octobre 1852 dans W. WARD, *Le cardinal Wiseman*, t. II, p. 136-149.

qu'il avait commise en appelant un tel homme à lui succéder et il aurait volontiers donné raison à Manning lorsque celui-ci écrivait, à propos d'Errington : « Son accession au siège de Westminster déferait tout l'ouvrage accompli par Wiseman depuis le rétablissement de la hiérarchie et ferait reculer le progrès du catholicisme pour toute une génération ¹. » Aussi, dès le début de 1859, le cardinal entreprit-il des démarches à Rome pour obtenir l'éloignement de son coadjuteur, mais la chose n'alla pas sans peine, car Errington, profondément froissé de ce qu'on semblait suspecter ses sentiments à l'égard du Saint-Siège, entendait faire valoir son bon droit. Il ne céda que sur un ordre formel du pape, en juillet 1860 ².

LES DERNIÈRES ANNÉES DE WISEMAN

Wiseman souffrit d'autant plus de ce conflit qu'il se rendait compte que son coadjuteur était appuyé à Rome par une partie des évêques anglais. Ceux-ci, qui estimaient que l'affaire avait été menée sans beaucoup de *fair-play*, supportaient de plus en plus difficilement les manières d'agir du cardinal que son tempérament autocratique, excité par Manning, dont la nature était encore plus autoritaire que la sienne, poussait à imposer ses vues à ses suffragants sans trop tenir compte des règles canoniques. A partir de 1859, la résistance des évêques, groupés autour de Mgr Ullathorne et de Mgr Clifford, devint aiguë. Finalement, grâce à l'appui du cardinal Barnabo, préfet de la Propagande, et malgré la sympathie personnelle de Pie IX pour Wiseman et Manning, ils obtinrent gain de cause à Rome sur plusieurs points importants ³.

Cet échec assombrissait les dernières années du cardinal, dont les forces déclinaient rapidement. Il eut pourtant encore, avant de mourir, la grande joie d'assister, en 1864, au succès extraordinaire de l'*Apologia pro vita sua* de Newman. Relevant le défi de Kingsley, qui avait mis en doute sa loyauté, Newman entreprit d'exposer l'histoire de sa vie et les motifs de sa conversion afin de faire l'opinion publique juge d'un différend dont la portée profonde dépassait de loin son cas personnel. La sincérité de son accent toucha le cœur de la nation anglaise et, en quelques semaines, il regagna auprès de ses compatriotes anglicans une faveur qui ne le quittera plus et dont le catholicisme bénéficia largement. L'un des journalistes anglicans les plus en vue, Hutton, estimait que l'*Apologia* avait

(1) Lettre à Mgr Talbot, dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 171.
(2) Le meilleur exposé de cette affaire se trouve dans W. WARD, *Le cardinal Wiseman*, t. II, chap. xxiv, xxv et xxvii. On y trouvera de nombreux documents (de même que dans les appendices D, E et F de l'édition anglaise) auxquels il faut ajouter un mémoire de F. Rymer publié dans C. BUTLER, *Life and Times of B. Ullathorne*, t. I, p. 278-306 et les lettres publiées dans LESLIE, *Life of Manning* (en appendice), dans *Dublin Review*, janvier 1923, ainsi que dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, chap. V, mais l'exposé de l'affaire dans ce dernier ouvrage contient plusieurs grosses inexactitudes (cf. W. WARD, *Life and Times of cardinal Wiseman*, t. II, p. 579-585), concernant le rôle de Manning, notamment. (Cf. aussi C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 271-273.)
(3) Consulter surtout C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 217-256 et p. 276. L'auteur, qui s'appuie sur un dossier de lettres inédites, estime que si la plupart des évêques manquaient un peu d'envergure et n'avaient ni le coup d'œil ni l'allant de Wiseman, ils étaient cependant des pasteurs zélés et consciencieux, et que leurs griefs contre Wiseman étaient fondés. Les points faibles de Wiseman comme administrateur sont également bien mis en lumière par D. GWYNN, *Cardinal Wiseman*, Dublin, 1950, chap. xi et xii.

plus fait que toute la littérature religieuse contemporaine pour venir à bout de la méfiance que l'on éprouvait en Angleterre à l'égard de l'Église romaine. Le rêve de Wiseman commençait à se réaliser, les catholiques recommençaient à faire entendre leur voix dans la nation.

LA SUCCESSION DE WESTMINSTER A la mort de Wiseman, en février 1865, le chapitre de Westminster, appuyé par plusieurs évêques, marqua son opposition à la politique du défunt cardinal en proposant comme successeur Mgr Errington. Ce geste indisposa fortement Pie IX et l'un de ses conseillers les plus écoutés, Mgr Talbot, ami personnel de Manning, en profita pour lui suggérer habilement la candidature de ce dernier, qui était en même temps appuyé auprès du cardinal de Reisach par le P. Coffin, un converti de 1845 devenu provincial des rédemptoristes d'Angleterre. Mais le cardinal Barnabo, redoutant d'accroître encore la tension au sein du catholicisme anglais, obtint de la Propagande qu'elle recommandât au pape de porter plutôt son choix sur Mgr Ullathorne, évêque de Birmingham, que Manning avait, deux ans auparavant, proposé comme coadjuteur à Wiseman et qui, à mesure que les forces de ce dernier déclinaient, avait pris dans l'épiscopat anglais un rôle prépondérant. Le pape, après plusieurs semaines d'hésitation, décida de passer outre à l'avis de la Congrégation et, le 30 avril, par une sorte de petit coup d'État qui fit sensation, il nomma Manning archevêque de Westminster. On eut d'ailleurs l'agréable surprise de voir cette décision pontificale accueillie par tous, évêques, prêtres et laïcs, avec une parfaite bonne grâce, qui montrait qu'on s'était exagéré leurs sentiments d'indépendance à l'égard de Rome.

ACTIVITÉ PASTORALE DE MANNING

Sans manifester la moindre rancune, Manning s'empressa de faire appel à toutes les bonnes volontés pour poursuivre la réorganisation de la vie catholique à laquelle il collaborait depuis déjà dix ans. L'augmentation constante de la population catholique ne lui faisait pas illusion : il se rendait compte que le nombre des émigrants irlandais abandonnés à eux-mêmes qui perdaient la foi dans les grands centres d'Angleterre l'emportait nettement sur celui des conversions. Aussi, soucieux de toucher le plus efficacement possible les catholiques disséminés dans les quartiers populaires, multiplia-t-il les chapelles et les écoles, dont Wiseman avait déjà doublé le nombre, divisant les grandes paroisses en « missions » de peu d'étendue, dont les prêtres peuvent connaître personnellement leurs ouailles. Dès 1866, il met sur pied le *Westminster Diocesan Education Fund*, la plus réussie peut-être de ses entreprises, qui lui permit de faire passer de 11.245 à 22.580 le nombre d'enfants recevant une éducation catholique.

N'oubliant pas qu'il ne suffit pas de multiplier les centres religieux, il réussit à porter à 350 le nombre des prêtres de son diocèse, qui avait déjà passé de 120 à 210 sous son prédécesseur, et comme le nombre n'est pas tout, il s'inquiète aussi de la formation de ce clergé, n'hésitant pas

à lui proposer un haut idéal de sainteté qu'il développera dans un de ses livres les plus réputés : *Du sacerdoce éternel*.

Le souci de l'apostolat populaire ne détourne cependant pas Manning des autres aspects du problème catholique en Angleterre qui avaient tant préoccupé son prédécesseur. S'il s'était lancé dans l'affaire Errington avec un acharnement qui avait de quoi surprendre, c'est qu'il y voyait un élément décisif pour la solution de la question fondamentale, celle de « savoir si, oui ou non, l'Église d'Angleterre se contenterait de se confiner dans une dispensation un peu meilleure des sacrements à la petite communauté catholique établie dans le pays, ou bien si elle se mêlerait à la vie de la nation, agissant sur son esprit par une sérieuse culture catholique et sur sa volonté par un plus large et plus vigoureux emploi des énergies mises en jeu par la restauration de la hiérarchie »¹. Or, ici aussi s'imposait une amélioration dans la formation du clergé, non plus sur le plan surnaturel cette fois. Le souvenir que Manning avait gardé de ses anciens collègues anglicans lui faisait sentir ce qui manquait au clergé catholique, et particulièrement aux prêtres irlandais, nombreux en Angleterre, « non pas certes comme zèle et dévouement, mais comme distinction sociale et culture intellectuelle »². Il devait rester préoccupé jusqu'à la fin de sa vie de cette cause de faiblesse qui empêchait le clergé d'avoir prise sur la société anglaise.

LA QUESTION DES UNIVERSITÉS Toutefois, si Manning décèle aussi clairement que Wiseman les lacunes du catholicisme anglais et s'il cherche avec une activité inlassable à en relever le niveau, il est par contre bien plus intransigeant que lui à l'égard de tout rapprochement avec l'anglicanisme. Il l'avait déjà montré sous Wiseman à propos de l'*Association en vue de promouvoir l'union des chrétiens*, qu'il avait beaucoup contribué à faire désavouer par Rome³. Il fit preuve de la même intransigeance dans la question de la fréquentation des universités par les catholiques⁴.

Certaines familles, qui attachaient un grand prix aux avantages intellectuels et surtout sociaux assurés par un passage à Oxford ou Cambridge, commençaient à y envoyer leurs fils. Ceux qui souhaitaient voir les catholiques sortir de leur isolement et considéraient l'échec de l'Université de Dublin comme une expérience décisive, regardaient cette évolution comme un moindre mal, à condition que des mesures efficaces fussent prises pour protéger la foi des jeunes gens. Telle était la position de Wiseman⁵, celle aussi d'Ullathorne, homme de tradition, hostile aux idées avancées, mais à qui l'intransigeance répugnait tout autant. Newman, qui se rendait compte mieux que personne des dangers qu'entraînerait pour les

(1) Mémoire justificatif composé par Manning à l'occasion de l'affaire Errington, dans W. WARD, *Le cardinal Wiseman*, t. II, p. 393.

(2) P. THUREAU-DANGIN, *La Renaissance catholique...*, t. III, p. 13.

(3) Cf. *infra*, p. 484.

(4) On consultera sur cette question W. WARD, *Life of cardinal Newman*, t. II, chap. XXI et XXIV à XXVI, ainsi que E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, chap. XIII, mais le meilleur exposé l'ensemble se trouve dans C. BUTLER, *Life and Times of B. Ullathorne*, t. II, chap. XIII.

(5) C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 1-2, signale de lui des lettres inédites qui sont absolument claires.

jeunes catholiques la fréquentation des universités anglicanes, mais qui savait aussi qu'il était vain de vouloir élever en serre chaude ceux qui étaient appelés à agir demain au milieu du monde, voyait la solution dans un apostolat spécialisé auprès des étudiants et proposa, au début de 1864, de venir s'établir à Oxford pour s'occuper d'eux.

Manning était, lui, radicalement hostile à l'idée de voir des étudiants catholiques à Oxford, inquiet à l'idée qu'au contact des milieux protestants, l'élite catholique anglaise risquait de « devenir semblable à celle de France, catholique de nom mais indifférente, laxiste et libéralisante »¹. Tandis qu'il usait de toute son influence sur le cardinal et qu'il encourageait Ward à entreprendre une campagne dans la *Dublin Review*, il agissait à Rome grâce à son ami Talbot, afin d'obtenir une condamnation nette, analogue à celle qui avait interdit la fréquentation des *Queen's Colleges* en Irlande, quelques années auparavant². A Rome cependant, on estima prudent de ne pas aller aussi loin et on se borna à ratifier la décision de la réunion des évêques du 13 décembre 1864 qui avait, à la quasi-unanimité, *déconseillé* la présence d'étudiants catholiques à Oxford.

Newman renonça immédiatement à son projet, mais son évêque, Mgr Ullathorne, revint à la charge et finit par obtenir de la Propagande, en décembre 1866, l'autorisation d'établir un Oratoire à Oxford, avec la réserve toutefois que, si Newman désirait s'y fixer, il faudrait l'en dissuader *blande suaviterque*³. Newman, déçu et froissé, eut d'ailleurs l'occasion de constater que Pie IX aussi bien que le cardinal Barnabo, informés unilatéralement par Manning et Talbot, étaient plus hostiles que jamais à l'idée d'une formation universitaire mixte.

ACCENTUATION DES DIVERGENCES ENTRE CATHOLIQUES

Les préventions de Manning contre Newman avaient certainement joué un rôle important dans toute cette affaire. Manning, l'homme d'action, facilement impérieux, absolu dans ses idées, parfois même fanatique quand il se croit guidé par une inspiration du Saint-Esprit, incapable de sympathiser avec les difficultés intellectuelles d'autrui, pouvait difficilement comprendre Newman, le penseur subtil, tout en nuances, excellent à saisir les points de vue différents du sien et compréhensif devant les perplexités de l'esprit humain⁴. Si Manning n'allait pas jusqu'à penser comme Talbot que « le Dr Newman était l'homme le plus dangereux d'Angleterre »⁵, il croyait cependant de son devoir de ruiner une influence qu'il estimait pernicieuse :

Je crains un catholicisme anglais dont Newman est le plus haut type, écrivait-il. C'est le vieux ton anglican, patristique, littéraire, d'Oxford, transplanté dans

(1) Note autobiographique dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 349.

(2) Cf. *supra*, p. 156, n. 1.

(3) La méfiance des autorités romaines datait de l'époque où Newman s'était occupé de la revue *The Rambler* et avait été compromis par l'orientation trop libérale du groupe d'Acton (cf. *infra*, p. 242-244).

(4) Voir l'étude pénétrante de H. BREMOND, *Manning et Newman*, dans *L'inquiétude religieuse*, 1^{re} série, Paris, 1930, p. 230-256.

(5) Talbot à Manning, 25 avril 1867, dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 318.

l'Église... La chose qui nous sauvera des vues minimalistes sur la Mère de Dieu et sur le Vicaire de Notre-Seigneur, c'est le million d'Irlandais qui sont en Angleterre... Je suis heureux d'apprendre qu'ils n'ont aucun goût pour le catholicisme coupé d'eau, littéraire, mondain, de certains Anglais¹.

Par malheur, ces divergences de vues furent bientôt de notoriété publique et provoquèrent contre Manning et son entourage de vives indignations. Alors que les anciennes oppositions entre catholiques de naissance et convertis s'effaçaient peu à peu, de nouveaux partis allaient de la sorte se former, à l'occasion des controverses autour du libéralisme d'abord, puis à propos de l'infaillibilité pontificale, les esprits intransigeants se groupant autour de l'archevêque et de ses partisans les plus excessifs, tels Ward ou Vaughan, tandis que les autres, plus ouverts, dont le jeune Acton était l'un des types les plus représentatifs, espéraient trouver en Newman un chef de file, malgré le désir très net de ce dernier de rester le plus possible à l'écart des luttes intestines.

L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN IRLANDE

Tandis que le catholicisme se développait en Grande-Bretagne, en partie grâce à l'afflux des émigrés irlandais, l'Église d'Irlande connaissait une nouvelle vitalité sous la direction énergique du cardinal Cullen². Jouissant de la pleine confiance des autorités romaines, il avait, quelques mois à peine après son élévation au siège archiepiscopal d'Armagh, été désigné comme délégué apostolique, avec mission de convoquer un concile plénier chargé d'adapter autant que possible les usages irlandais au droit canon traditionnel et de régler en particulier le problème scolaire conformément aux décisions romaines³. Le concile, auquel prirent part quatre archevêques et vingt-quatre évêques, se réunit à Thurles, le 22 août 1850, et ses décrets, approuvés par Pie IX le 4 mai 1851, furent mis en application grâce à une série de conciles provinciaux⁴.

Cullen, devenu en 1852 archevêque de Dublin, non content de condamner le mouvement Fenian, insista beaucoup, malgré l'avis contraire de Mgr Mac Hale, pour que le clergé irlandais n'intervint pas dans les questions politiques où les intérêts religieux n'étaient pas directement engagés, ce qui le fit accuser par les milieux patriotes d'être à la solde du gouvernement anglais. Pourtant, il n'hésita pas à lutter pied à pied contre ce même gouvernement pour obtenir une amélioration du régime scolaire et, s'il échoua dans ses efforts pour créer une Université catholique, il finit par obtenir sur les autres points des résultats substantiels.

Les progrès du catholicisme se marquèrent bientôt dans tous les do-

(1) Manning à Talbot, 25 février 1866, *ibid.*, t. II, p. 322-324.

(2) Né en 1803, il avait fait à Rome de très brillantes études. Nommé par Léon XII professeur au collège de la Propagande, puis, en 1832, recteur du collège irlandais de Rome, il était souvent consulté par la Curie sur les problèmes de son pays. Désigné le 19 décembre 1849 comme archevêque d'Armagh et transféré le 1^{er} mai 1852 au siège de Dublin, il fut le premier prélat irlandais depuis la Réforme à être élevé au cardinalat, en 1867. Il mourut en 1878. (Notice dans *The Catholic Encyclopaedia*, t. IV, p. 564-566.)

(3) Sur ces décisions et les discussions qui les occasionnèrent, cf. *supra*, p. 156, n. 1.

(4) Cf. *Coll. lac.*, t. III, col. 771 et suiv. Voir la remarquable pastorale publiée par les évêques à l'issue du concile dans *Dublin Review*, t. XXX, 1865, p. 176.

maines : construction d'églises, d'écoles et d'institutions de bienfaisance ; multiplication des couvents ; développement des missions populaires, où se distinguèrent particulièrement les lazaristes. Les évêques s'appliquèrent aussi à relever le niveau d'un clergé qui n'était pas toujours à la hauteur de sa mission¹, notamment en améliorant le séminaire central de Maynooth² et en développant l'usage des retraites sacerdotales.

ET EN ÉCOSSE Le rétablissement de la hiérarchie catholique en Angleterre ne s'était pas étendu à l'Écosse, qui resta jusqu'en 1878 administrée par des vicaires apostoliques, dont le plus remarquable fut Mgr James Gillis, mort en 1864 vicaire apostolique d'Édimbourg, où il introduisit plusieurs congrégations religieuses.

En Écosse comme en Angleterre, l'immigration irlandaise joua un rôle important, au point qu'en 1878, sur 380.000 catholiques, il n'y en avait pas 25.000 d'origine écossaise³. Il fallut multiplier les églises et les écoles paroissiales, construites au début avec les *pennies* des pauvres immigrants, mais pour lesquels on obtint par la suite quelques subsides officiels. Il fallut surtout faire appel à des prêtres venant d'Irlande, et ce fut l'origine de dissensions, attisées par un journal local, *The Free Press* : les prêtres irlandais reprochaient aux vicaires apostoliques écossais de leur réserver la tâche difficile de fonder de nouvelles missions parmi les immigrants, puis, une fois la paroisse établie et l'église construite, de les envoyer recommencer ailleurs leur œuvre de pionniers, tandis qu'un prêtre d'origine écossaise recueillait le fruit de leurs travaux. Vers 1865, dans le district de Glasgow, le conflit prit de telles proportions qu'il fut porté devant la Propagande. Celle-ci, en 1867, chargea Manning d'enquêter. Sur son conseil l'évêque et son coadjuteur furent écartés et remplacés par Mgr Eyre, ancien vicaire général de Newcastle, homme habile et énergique, qui réussit assez vite à rétablir la situation.

§ 2. — L'Église en Belgique⁴.

LE CARDINAL STERCKX La réorganisation de l'Église belge, à laquelle les évêques s'étaient attachés dès le lendemain de la révolution de 1830, se poursuivit activement pendant les premières années du pontificat de Pie IX sous la sage direction du cardinal Sterckx,

(1) Voir les plaintes recueillies à Rome en 1864 dans *Janssens Brieje*, édit. Pastor, t. I, p. 260.

(2) Cf. O'DEA, *Maynooth and the University Question*, Dublin, 1903.

(3) *The Catholic Encyclopaedia*, art. *Scotland*, t. XIII, p. 622. Il y avait eu près de 100.000 émigrés au moment de la grande famine et il y en eut plus de 200.000 entre 1850 et 1880. (Cf. J.-H. HANDLEY, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. LXIX, 1947, p. 913-914.)

(4) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Outre les mandements et lettres pastorales des différents évêques, on trouvera de très nombreux renseignements dans les Actes des Congrès de Malines, publiés sous le titre : *Assemblée générale des catholiques en Belgique* (Malines, 1864, 1865 et 1868). Voir également les deux recueils périodiques : *Revue catholique* et *Précis historique*.

Pour les relations entre l'Église et l'État : *La Belgique et le Vatican. Documents et travaux législatifs...*, Bruxelles, 1880-1881, 3 vol. ; Ch. WOESTE, *Mémoires pour servir à l'histoire contemporaine de la Belgique*, t. I (1859-1894), Bruxelles, 1927.

II. TRAVAUX. — A ceux indiqués p. 9, ajouter : M. DEFURNY, *Les congrès catholiques en Belgique*, Louvain, 1908 ; et *Prêtres de Belgique*, numéro spécial de la *Nouvelle Revue théologique*, t. LVII, 1930, p. 683 et suiv.

archevêque de Malines de 1831 à 1867. Si, selon le mot très exact de M. Pouthas, l'Église de Belgique, vers le milieu du XIX^e siècle, « est devenue, par sa vigueur et son indépendance, un modèle, une sorte d'idéal pour les autres Églises européennes, notamment pour l'Église de France »¹, elle le doit sans doute à toute une élite de prêtres et de laïcs dévoués qui surent comprendre qu'une loyauté inconditionnée envers la foi chrétienne, l'Église et le pape, était parfaitement compatible avec une ouverture d'esprit sympathique à l'égard des aspirations de leur temps et notamment à l'égard de ce qu'il y avait de sain et même de chrétien dans les intuitions fondamentales du libéralisme moderne. Mais l'œuvre de ces hommes méritants eut vraisemblablement été bien moins féconde s'ils n'avaient pu s'appuyer sur la direction prudemment audacieuse de l'homme providentiel que fut Engelbert Sterckx. C'est lui, pour une bonne part, qui réussit, malgré le régime de séparation légale, à donner à l'Église de Belgique la place qu'elle occupe encore aujourd'hui dans l'État, « non pas celle d'un corps constitué, mais celle d'une présence et d'une autorité spirituelles, reconnues et respectées »². Avec son respect de l'autonomie de l'État dans son domaine propre et son attitude compréhensive à l'égard de la pensée moderne d'une part, avec son attachement dévoué au Saint-Siège et ses réalisations apostoliques variées, désintéressées et fermes, d'autre part, ce prélat pieux et laborieux apparaît comme « un précurseur remarquable des évêques de l'époque contemporaine, celle de l'Église libre dans l'État libre »³.

L'influence de Sterckx déborde largement son diocèse, le plus important du pays d'ailleurs, car grâce à la réunion annuelle des évêques à Malines, à laquelle le nonce participe fréquemment, grâce aussi à son prestige personnel et à « une pression plus que persuasive sur la volonté de ses suffragants »⁴, il réussit à assurer une action commune de l'épiscopat belge, en dépit du fait que plusieurs de ses collègues eussent conservé plus que lui la nostalgie de l'ancien régime.

LA VITALITÉ CHRÉTIENNE Si les efforts des évêques en vue d'assurer l'influence de l'Église s'inspirent peut-être trop, chez l'un ou l'autre d'entre eux, du vieil esprit théocratique de domination sur la société civile, leur but dernier est en tout cas clair : permettre à l'Église d'exercer dans les meilleures conditions sa mission toute spirituelle de sanctification des âmes. On ne trouve pas, parmi eux, de ces prélats qui se laissent si bien absorber par le souci de promouvoir des conditions favorables à l'apostolat qu'ils n'ont plus le temps de s'intéresser à cet apostolat lui-même ou à la direction proprement religieuse de leurs diocèses. Malgré l'emmêlement du politique et du religieux, qui restera longtemps caractéristique de la situation religieuse en Belgique, ces évêques sont avant tout des pasteurs d'âmes.

(1) Ch. POUTHAS, *L'Église catholique de l'avènement de Pie VII à l'avènement de Pie IX* (Cours de Sorbonne), Paris, 1945, p. 294.

(2) A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. II, p. 444.

(3) *Ibid.*, t. II, p. 446.

(4) *Ibid.*, t. II, p. 280.

Ils peuvent compter, pour l'accomplissement de leur mission pastorale, sur la collaboration d'un clergé suffisant en nombre¹ et généralement très soumis. Au lendemain de 1830, par suite de la grande liberté d'action dont il avait joui durant les longues vacances des sièges épiscopaux, puis sous la pression des idées mennaisiennes et démocratiques, le clergé belge s'était montré turbulent et assez indépendant, notamment dans les Flandres. Mais les évêques, qui avaient une conscience très nette de leur autorité, avaient vite repris les choses en main et, dès le milieu du siècle, les prêtres belges acceptent avec beaucoup plus de docilité que leurs confrères français la centralisation croissante de la vie diocésaine, ainsi que le souci des évêques de systématiser et de surveiller de plus en plus minutieusement le ministère sacerdotal.

Formé dans des séminaires dont les programmes ont été remaniés et unifiés de 1842 à 1848, au cours de réunions interdiocésaines suscitées par Sterckx, soutenu par des retraites annuelles et par des « conférences » ou recollections studieuses de prêtres d'un même doyenné, réorganisées dès la fin des années trente, ce clergé belge, dont la culture moyenne restera longtemps assez rudimentaire, se distingue par sa grande sévérité de mœurs, qui n'exclut pas un usage modéré des joies de l'existence, et par sa piété peu mystique mais très méthodiquement réglée. Il se distingue encore par son orientation vers l'action, par le réalisme de ses méthodes et aussi par sa bonhomie et sa simplicité d'allures. Avec cela, un standing de vie très bourgeois, que les évêques souhaitaient, comme un moyen d'accroître le prestige de l'Église dans la société du temps.

L'épiscopat trouve également une aide efficace auprès des congrégations religieuses : de 12.000 environ en 1846, c'est-à-dire déjà autant que sous Marie-Thérèse, aux plus beaux jours du patronage officiel, l'effectif des religieux passe à 18.000 en 1866 pour atteindre 25.326 en 1880². Mais la tendance à soumettre étroitement l'activité des religieux aux directives épiscopales afin d'unifier l'action apostolique n'alla pas toujours sans heurts : c'est ainsi que les tentatives des jésuites pour ouvrir dans différentes villes des cours de philosophie qui auraient fait concurrence à l'Université de Louvain donnèrent lieu à un conflit sérieux et prolongé entre le cardinal Sterckx et la Compagnie de Jésus, dont la forte influence dans les hautes classes de la société suscitait d'ailleurs pas mal de jalousies³. Dans l'ensemble toutefois, la Belgique apparaît comme un des

(1) On comptait, en 1840, un prêtre rétribué par l'État (c'est-à-dire pratiquement, dans le ministère paroissial) pour 938 habitants et, en 1860, un pour 971 ; il faut ajouter les prêtres utilisés dans l'enseignement libre. Le chiffre des vocations sacerdotales a une tendance à augmenter, moins rapidement toutefois que l'augmentation de la population, mais par ailleurs, le chiffre annuel des décès est de loin inférieur à celui des ordinations. Voir notamment, pour le diocèse de Malines, L. LÉCLERCQ, *Un siècle de recrutement sacerdotal*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. IV, 1930, p. 558-563. Si l'on tient compte des religieux prêtres, on arrive à des chiffres très satisfaisants ; c'est ainsi qu'en 1862, il y avait, dans le diocèse de Malines, 2.200 prêtres séculiers et réguliers pour 1.100.000 habitants.

(2) E. DE MOREAU, dans *D. H. G. E.*, t. VII, col. 749. A titre d'exemple, plus de 160 établissements nouveaux furent ouverts dans le diocèse de Malines de 1832 à 1867 ; ce sont surtout les communautés enseignantes qui se multiplient. (A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. II, p. 96-97, en note.)

(3) Voir notamment les lettres du recteur de la maison de Louvain et du provincial de Belgique au P. Roothaen, des 15 janvier et 9 février 1846, *Archives des Jésuites à Rome*, Belgique, 2-XI-18a et 18b.

pays où les deux clergés, séculier et régulier, marchent le plus la main dans la main : ils se rencontrent continuellement dans le ministère auprès des laïques et c'est aux religieux que les évêques confient les retraites et les recollections sacerdotales.

Sous la direction attentive des évêques, prêtres et religieux fondent et animent des œuvres de tout genre. La période de 1830 à 1846 les avait surtout vus s'intéresser à l'organisation de missions paroissiales et à la fondation de bibliothèques catholiques destinées à lutter contre la diffusion des mauvaises lectures dans le peuple. A partir de 1847, outre le lent développement des journaux catholiques, qui restent malheureusement trop cantonnés au terrain politique et s'entre-déchirent souvent, il faut surtout signaler la multiplication des œuvres de bienfaisance¹, appelées par la grande crise agricole de 1845 à 1848 et par la misère croissante de la classe ouvrière ; les laïcs y tiennent la place principale et rachètent un peu par leur grande générosité leur manque de perspicacité devant le caractère nocif du libéralisme économique intégral.

Enfin, longtemps avant de devenir une nation coloniale, la Belgique catholique porte un intérêt croissant à l'expansion missionnaire : jusque vers 1880, celui-ci se porte surtout vers les missions d'Amérique — le légendaire P. De Smet eut de très nombreux confrères wallons et surtout flamands — mais, peu à peu, d'autres champs d'apostolat retiennent l'attention, en particulier la Chine, depuis qu'en 1862 un vicaire de Bruxelles, l'abbé Verbist, a fondé la congrégation des Missionnaires de Scheut².

LES PROGRÈS DE L'INDIFFÉRENCE RELIGIEUSE

La vitalité remarquable dont fait preuve l'Église de Belgique au cours des trente années du pontificat de Pie IX ne doit pas faire illusion : moins touché que la France, le pays n'échappe pas au mouvement général de déchristianisation qui caractérise la seconde moitié du XIX^e siècle. Assurément le chiffre des non-baptisés restera extrêmement faible jusqu'à la guerre de 1914 et le sentiment religieux demeure encore trop vivace pour qu'on rompe déjà totalement avec le culte traditionnel, tant dans le peuple que dans la classe bourgeoise, mais l'émancipation à l'égard de l'Église se développe.

C'est surtout après 1880 que s'accomplira le divorce entre l'ouvrier belge et la religion chrétienne, spécialement sous l'inspiration du socialisme, dont les publications avaient commencé à s'en prendre violemment à l'Église au cours des années soixante. Pourtant des documents sûrs prouvent que, dès 1830, même dans les régions les plus catholiques, une fraction notable de la classe ouvrière s'était éloignée de l'Église et Kersten se plaignait dès 1834 de ce qu'une bonne partie de la population en Wallonie ne fréquentât plus régulièrement les sacrements. Dans les villes, l'absentéisme à la messe dominicale ou même à la communion pascale

(1) Voir DE HAERNE, *Tableau de la charité chrétienne en Belgique*, Bruxelles, 1857, ainsi que les rapports des Congrès de Malines, surtout celui de 1867.

(2) Cf. J. RUTTEN, *Les missionnaires de Scheut et leur fondateur*, Louvain, 1930.

commence à sévir dans une proportion inquiétante¹ et l'enseignement rationaliste des Universités d'État et de celle de Bruxelles exerce une influence de plus en plus néfaste dans le monde des médecins et des avocats². Quant aux campagnes, où la pratique extérieure se maintient, on constate un relâchement des mœurs et souvent un certain indifférentisme, favorisé par l'action des « libres penseurs », encadrés par les francs-maçons, dont l'influence était sensible malgré leur petit nombre et qui réussissaient aisément par leurs critiques à saper l'autorité du curé auprès des simples.

LE RAIDISSEMENT LIBÉRAL Dans le peuple, ces progrès de l'indifférence religieuse ne se traduisent encore que par une passivité plus grande à l'égard des prescriptions ecclésiastiques. Mais dans la bourgeoisie libérale, on voit réapparaître l'anticléricalisme militant qui s'était fort atténué pendant une quinzaine d'années. La plupart des libéraux au lendemain de 1830 étaient encore croyants, parfois même pratiquants et cherchaient à « allier la fidélité catholique à la lutte contre les prétendues prétentions civiles du clergé »³, c'est-à-dire contre les efforts de l'Église pour utiliser l'État au profit de sa mission spirituelle. Or, il est incontestable que beaucoup de catholiques et spécialement la hiérarchie, tout en se ralliant par « tactique » aux libertés constitutionnelles, qui leur apparaissaient comme un excellent moyen d'éviter l'emprise de l'État sur l'Église, n'avaient pas oublié l'ancien régime et conservaient le souci de maintenir dans la pratique l'influence prépondérante de l'Église dans l'État ; ils avaient bien abandonné l'idée d'une religion d'État, mais estimaient cependant que les institutions devaient non seulement éviter d'entraver, mais favoriser positivement la religion catholique, « dominante de fait ». C'était précisément ce dont les libéraux ne voulaient à aucun prix. Aussi, de plus en plus mécontents de ce qu'ils considéraient comme « les empiétements du clergé », en particulier des revendications répétées des évêques en matière d'enseignement, exaspérés en outre par la circulaire épiscopale de 1838 contre les francs-maçons, qui rendait beaucoup plus délicate la situation du « libéral qui va à la messe », ils décidèrent de passer à l'action, et, au cours d'un congrès réuni en juin 1846, formulèrent nettement leur programme : « indépendance réelle » du pouvoir civil à l'égard de l'Église et tout spécialement « organisation d'un enseignement public à tous les degrés sous la direction exclusive de l'autorité civile... en repoussant l'intervention d'un ministre

(1) En ce qui concerne par exemple Anvers, où la situation est cependant meilleure qu'à Bruxelles, voir F. PRIMS, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. XXVIII, Anvers, 1949, p. 46-47.

(2) Certains évêques essayèrent d'alerter l'opinion publique et, en 1857, la question de la liberté scientifique des professeurs fit à la Chambre l'objet d'un violent débat. (Cf. G. JACQUEMYS, *La condamnation de l'Université de Gand par les évêques belges en 1856. L'affaire Brasseur*, dans *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. XXXVIII, 1932, p. 45 et suiv. ; E. DE MOREAU, *Ad. Dechamps*, p. 239 et suiv. ; A. DE TRANNOY, *Jules Malou*, Bruxelles, 1905, p. 300 et suiv.) Le Saint-Siège, qui s'inquiétait de la situation, aurait souhaité voir créer dans chaque diocèse une école de philosophie catholique, mais les évêques, qui jugeaient la mesure inefficace, craignaient en outre qu'elle n'affaiblît la position de l'Université de Louvain et ne renforçât l'influence des jésuites. (Cf. A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. II, p. 197-212.)

(3) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, p. 72.

des cultes à titre d'autorité dans l'enseignement organisé par le pouvoir civil »¹.

PRÉLUDE A LA
GUERRE SCOLAIRE

La loi scolaire de 1850 fut la première manifestation de la nouvelle politique, anticléricale et laïcissante, qui devait aller en s'accroissant pendant une trentaine d'années. Depuis 1830, l'influence du clergé était devenue prépondérante dans l'enseignement secondaire, la formule la plus en faveur étant celle de collèges subventionnés par la commune, mais où la nomination des professeurs dépendait pour une bonne part des évêques. Sans vouloir exclure la religion de l'école, les libéraux entendaient organiser un enseignement officiel qui fût indépendant des interventions ecclésiastiques et qui, s'inspirant de la lettre de la constitution, mettrait, théoriquement du moins, tous les cultes sur le même pied. Passant outre au mécontentement des évêques, qui, invoquant l'esprit de la constitution, se croyaient en droit d'exiger que l'atmosphère de l'école publique restât catholique, ils réussirent à faire voter une loi qui « au point de vue religieux, sans qu'il y parût trop, était toute une révolution »².

Plusieurs évêques, surtout ceux des Flandres et celui de Tournai, théologiens un peu raides et combatifs, estimaient que les ponts étaient rompus et qu'il n'y avait d'autre solution admissible que de boycotter l'enseignement officiel en développant en face de lui des collèges libres. Mais le cardinal Sterckx était d'un autre avis. C'était un esprit modéré, comprenant beaucoup mieux que ses collègues les susceptibilités libérales et les conditions nouvelles auxquelles l'Église devait s'adapter ; il était convaincu de l'intérêt qu'avait l'Église à s'entendre avec l'État afin de pouvoir exercer sur lui le maximum d'influence. Prêt dans ce but à faire de larges concessions, il ne désespérait pas d'arriver, malgré tout, à un *modus vivendi* qui permettrait d'assurer une éducation et une formation religieuse aux nombreux enfants qui fréquenteraient de toute façon les écoles de l'État. Son sens de la conciliation, sa bonhomie qui n'excluait ni l'autorité ni la ténacité, finirent par triompher de la double résistance du gouvernement et de ses collègues de l'épiscopat : en 1854, un accord, sanctionné par arrêté royal, connu sous le nom de *Convention d'Anvers*, précisait les dispositions de la loi de 1850 en assurant au clergé de substantielles garanties.

L'OFFENSIVE ANTICLÉRICALE Cette belle victoire du sage cardinal n'était pourtant qu'une accalmie avant l'orage. Lorsqu'il avait pris le pouvoir en 1847, avec l'intention d'entreprendre une œuvre de sécularisation, le ministre Rogier espérait encore — et beaucoup de libéraux avec lui — qu'il serait possible de la réaliser d'accord avec l'Église, celle-ci renonçant à toute autorité dans le domaine civil, l'État s'engageant de son côté à rester respectueux à l'égard de la religion. Mais l'attitude intransigeante de la plupart des évêques lors

(1) Art. 2 et 3 du programme dans *Le Congrès libéral de Belgique*, Bruxelles, 1846.
(2) E. DE MOREAU, *L'Église en Belgique*, Bruxelles, 1944, p. 240.

de la loi sur l'enseignement moyen avait dissipé ces illusions et l'attitude de Rome à cette occasion devait encore accroître la déception.

Le gouvernement avait en effet un moment espéré qu'il serait plus aisé de s'entendre avec le « pape libéral » qu'avec les évêques belges, jugés trop étroits d'esprit. Mais Pie IX, qui suivait de près les débats sur la loi de 1850, estima, peut-être sous l'influence de Mgr Malou, de Bruges, en tout cas malgré les avis rassurants de Sterckx, qu'il lui fallait marquer publiquement sa désapprobation : il était convaincu, comme il le déclarait au représentant belge à Rome, que « la question de l'enseignement est la question religieuse dans une de ses applications les plus importantes »¹, il venait de rappeler aux évêques d'Irlande les principes dont l'Église estimait ne pas pouvoir se départir en cette matière, et, en outre, il interprétait la loi comme le premier élément d'un ensemble destiné à diminuer la liberté de l'Église en Belgique. Le 20 mai 1850, il condamna pratiquement la loi et cette intervention, que rien ne laissait prévoir, devait avoir de graves conséquences, car « de même que la circulaire contre les francs-maçons avait, en 1838, creusé le fossé entre les libéraux et les évêques belges, l'allocution de 1850 modifie les rapports entre le gouvernement libéral et le Saint-Siège »² en enlevant désormais aux libéraux tout espoir d'une entente raisonnable avec l'Église.

Décidés à poursuivre leur œuvre de sécularisation sans elle et éventuellement contre elle, les libéraux entrèrent dès lors résolument dans la voie du sectarisme. Tandis qu'ils se mettaient à dénoncer le prêtre comme un danger public et à proclamer la nécessité « d'arracher les intelligences aux ténèbres de l'obscurantisme »³, au Parlement la lutte se porta peu à peu sur tous les terrains. Tour à tour surgirent la question des fondations charitables, celle des cimetières, celle du temporel du culte, celle des bourses d'études à transférer de l'enseignement catholique à l'enseignement officiel. Le ministre Frère-Orban, qui se maintint au pouvoir de 1857 à 1870, entreprit de les résoudre dans un sens nettement laïque, soutenu par un corps électoral dont il exploitait habilement la méfiance à l'égard de la main-morte et des couvents omnipotents et surtout l'obsession des fameux « empiétements du clergé ». Il fut excité plus d'une fois, d'ailleurs, par les exigences et l'agressivité de certains évêques qui partageaient les sympathies d'une partie de l'opinion publique catholique pour les thèses extrémistes de Louis Veullot et qui ne semblaient pas se rendre compte que beaucoup de ces questions présentaient un aspect bien plus politique que religieux⁴.

(1) Cité par A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. I, p. 479.

(2) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts...*, p. 119.

(3) C'est alors que se constituent des groupements de libres-penseurs en vue d'assurer à leurs membres un enterrement civil malgré l'opposition de leur famille. Cette propagande n'obtiendra toutefois des résultats sensibles que dans les dernières années du siècle. À Anvers, en 1867, pour 2.996 enterrements à l'église, on ne compte encore qu'un seul enterrement civil. (F. PRIMS, *Geschiedenis van Antwerpen*, t. XXVIII, p. 46.)

(4) L'ancien ministre catholique De Decker s'en plaignait amèrement à Doellinger lors du passage de celui-ci à Bruxelles en 1858, notamment à propos des évêques de Bruges et de Gand : « Ces évêques ne comprennent pas que des questions de ce genre, en Belgique, sont aux trois quarts politiques et non religieuses. » (Lettre de Doellinger, citée dans J. FRIEDRICH, *Ign. v. Doellinger*, t. III, p. 208.)

LES CONGRÈS DE MALINES Après toute une vie de conciliation, le cardinal Sterckx lui-même se trouvait « acculé à la lutte »¹. Longtemps, malgré les avertissements de ses collègues, de l'évêque de Liège, Van Bommel, notamment, il s'était refusé à organiser systématiquement les forces catholiques pour la défense des droits de l'Église. Certes, il avait toujours fait appel à la collaboration des laïcs, tant pour la lutte parlementaire que pour l'action dans les œuvres ; c'est même précisément pour s'assurer d'une élite catholique au sein des carrières libérales, sur lesquelles était axée la société du XIX^e siècle, qu'il consacra tant de temps et d'efforts à la défense et à la prospérité de l'Université catholique de Louvain, qui fut sans doute, de toutes ses œuvres, celle qui lui tint le plus à cœur. Mais cette action des laïcs au service de la foi, il avait longtemps préféré qu'elle s'exercât en ordre dispersé, craignant d'exciter les libéraux en leur donnant l'impression d'une offensive dirigée contre eux et d'aboutir à la constitution de deux fronts laïques, l'un catholique, l'autre libéral, au grand détriment du travail apostolique.

A partir de 1857, il lui fallut bien se rendre à l'évidence. Le front libéral qu'il avait voulu éviter s'était malgré tout constitué et, grâce à la timidité et à la dispersion des catholiques, il devenait tout-puissant au Parlement. Et au moment même où il fallait ainsi renoncer à l'espoir de voir les cadres politiques faciliter l'action de l'Église sur la société, celle-ci, travaillée par le matérialisme et impressionnée par les progrès des sciences, se détachait de plus en plus de Dieu. De nouvelles formules s'imposaient.

Or, un professeur de Louvain, Jean Moeller, Allemand de naissance, qui suivait de près tout ce qui se passait dans sa patrie d'origine et constatait les heureux résultats des grandes assemblées annuelles des catholiques allemands, souhaitait voir se constituer en Belgique une organisation analogue. Il réussit à gagner à ses vues quelques laïcs dévoués, Barthélemy Dumortier, Adolphe Dechamps, Prosper de Haulleville et surtout Édouard Ducpétiaux, organisateur de génie qui s'était déjà distingué par la direction de plusieurs congrès internationaux². Au début de 1863, ils décidèrent d'organiser au cours de l'été un grand congrès catholique en Belgique dans le but de coordonner l'action des différentes œuvres et de déclencher un puissant mouvement d'opinion capable d'influencer l'action parlementaire.

Avec un sens de l'adaptation peu commun, surtout chez un vieillard, Sterckx donna immédiatement son accord. Il comprenait que, le prestige de l'épiscopat étant dorénavant insuffisant auprès du gouvernement, il fallait appeler à la rescousse le laïc organisé, le peuple chrétien, qui devait se préparer à user des libertés constitutionnelles pour défendre sa foi face à d'autres citoyens hostiles à celle-ci.

Le premier congrès, qui se tint à Malines du 18 au 23 août 1863, fut

(1) A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. I, p. 545.

(2) Sur Ducpétiaux (1804-1861), voir E. RUBBENS, *Edouard Ducpétiaux*, Louvain, 1922-1934, 2 vol.

un remarquable succès. Des décisions utiles y furent prises pour la coordination des œuvres et surtout le fameux discours prononcé par Montalembert³, tout en envenimant de vieilles querelles, contribua à galvaniser les énergies du public catholique, « lui permettant ainsi de faire la liaison entre le libéralisme de 1830, timide, prudent, et le libéralisme catholique de 1880 et des années suivantes, lorsque la formule de l'Église libre dans l'État libre fut pratiquement admise par le Saint-Siège »⁴.

Sterckx s'était contenté d'approuver le congrès de 1863. Conscient du bien qui en résultait, il favorisa nettement la nouvelle réunion prévue pour 1864 et la défendit victorieusement contre les réticences de Rome, où le discours de Montalembert avait fait mauvaise impression. Il veilla à lui imprimer une allure plus pratique et à la centrer sur le terrain des bonnes œuvres, de manière à éviter toute polémique doctrinale autour du catholicisme libéral.

C'est la même orientation qui prévalut encore lors du congrès de 1867, où l'intérêt se porta surtout sur les œuvres sociales, dont l'industrialisation rapide du pays soulignait l'urgence, et sur la question de l'enseignement libre, qui prenait une importance croissante avec la laïcisation de l'enseignement public⁵. Toutefois, la défense des intérêts et des libertés religieuses, à laquelle le congrès conviait les catholiques, devait inévitablement, par suite du complexe politico-religieux belge, se développer sur le terrain parlementaire et l'on peut à bon droit dire que le principal résultat des trois congrès de Malines, bien que ce résultat n'eût pas été positivement recherché par la plupart des participants, fut la constitution d'un parti catholique organisé.

TENSION CROISSANTE En attendant, les libéraux intensifiaient leur politique anticléricale. Longtemps, l'épiscopat avait pu compter, dans sa résistance, sur l'appui du roi Léopold I^{er}, qui, tout protestant qu'il était, marqua toujours une « particulière bienveillance »⁶ envers l'Église catholique, considérée par lui comme la grande force d'ordre dans le jeune royaume. Mais lorsque, en novembre 1865, le roi moribond eut consenti à nommer au ministère de la Justice le plus ardent champion du radicalisme, Bara, aucun obstacle ne sembla plus arrêter l'œuvre de laïcisation et la résistance opiniâtre du cardinal ne réussit qu'à retarder de quelques années les projets sur les bourses d'études et sur le temporel du culte. Dès avant 1870, les objectifs de la politique nouvelle étaient en bonne partie atteints.

(1) Sur ce discours et ses répercussions, cf. *infra*, p. 250-252.

(2) A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. II, p. 115.

(3) C'est à partir du congrès de 1867 que, contrairement à l'intention des constituants et de la première génération catholique, se développa le slogan qui devait devenir pour des dizaines d'années la plate-forme du parti catholique : l'enseignement officiel ne doit avoir qu'un rôle *supplétif* par rapport à l'enseignement libre.

(4) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts...*, p. 76. Sur l'attitude sympathique de Léopold II à l'égard de l'Église et des évêques, cf. *ibid.*, p. 76-81.

§ 3. — L'Église aux Pays-Bas et en Suisse ¹.

LE CATHOLICISME NÉERLANDAIS Sans se laisser déconcerter par les manifestations protestantes, les nouveaux évêques nommés en 1853 s'étaient empressés d'organiser leurs diocèses conformément au droit canon. Un point surtout présentait des difficultés, la détermination des circonscriptions paroissiales, car, jusqu'alors, surtout dans les grandes villes du centre, il n'existait pas de paroisses fixes, chacun s'attachant au curé qui lui convenait le mieux ; de plus, à Amsterdam notamment, beaucoup de religieux avaient joui jusqu'alors des droits paroissiaux et durent y renoncer. Ce fut un bonheur pour l'Église néerlandaise d'avoir à sa tête, pour présider à cette réorganisation délicate, un homme que ses remarquables qualités devaient faire désigner un jour comme « le fondateur de la Hollande catholique contemporaine », l'archevêque d'Utrecht, Mgr Zwijsen ². Jadis ami du prince Guillaume, à l'époque où il était curé de Tilburg, il était devenu en 1842 coadjuteur du vicaire apostolique de Bois-le-Duc, mais ses soucis pastoraux ne l'avaient pas empêché de continuer à s'intéresser de près aux intérêts religieux de l'ensemble des Pays-Bas, notamment aux problèmes scolaires. Cet homme d'action, d'une grande fermeté de principes mais qui savait aussi être diplomate à l'occasion, était tout désigné pour prendre la tête de la nouvelle hiérarchie.

Sous sa sage direction, le catholicisme continua à enregistrer des progrès modérés, mais continus. Le nombre total des fidèles ne s'accrut que de 15 pour cent en 25 ans, passant de 1.215.000 en 1853 à 1.395.000 en 1878 (sur une population totale de 4 millions) ; mais la proportion s'améliora sensiblement dans les grandes villes du centre : en 1865, Amsterdam dépassait largement les 60.000 catholiques ; La Haye, la capitale, en comptait 23.000 sur 85.000 habitants ; Leyde, la ville universitaire, un tiers de la population ; Arnhem, 12.000 catholiques au lieu de 500 en 1810. Tout en continuant à s'appuyer avant tout sur les masses paysannes des provinces méridionales et sur une partie de la classe moyenne, le catholicisme voit son influence augmenter dans la bourgeoisie industrielle et commerçante, grâce à l'immigration d'un certain nombre d'Allemands entreprenants venant de la région de Munster. Par contre, le grand commerce maritime et colonial reste presque exclusivement aux mains des protestants et, parmi les fonctionnaires et les officiers de l'armée, les catholiques sont à peine un dixième. Quant à la noblesse, si la majeure partie, qui descend des Gueux, est protestante, il y a aussi une aristocratie catholique, originaire de Gueldre ou de West-

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'Église aux Pays-Bas : *Het Katholiek Nederland, 1813-1913*, Nimègue, 1913, 2 vol. ; C.-J. COMMISSARIS, *Van toen wij vrij werden*, t. II, La Haye, 1929 ; D. LANGEDIJK, *De schoolstrijd in de eerste jaren na de wet van 1857*, Kampen, 1937 ; G. BROM, *Romantiek en Katholicisme in Nederland*, Groningue, 1926, 2 vol. ; P. VERSCHAVE, *La Hollande politique*, Paris, 1910. Sur l'Église en Suisse : K. MUELLER, *Die katholische Kirche in der Schweiz seit dem Ausgang des XVIII. Jh.*, Einsiedeln, 1928 ; T. SCHWEGLER, *Geschichte der katholischen Kirche in der Schweiz*, Stans, 1945.

(2) Sur Mgr Zwijsen (1794-1877), voir J. WITLOX, *Mgr Joannes Zwijsen, een levens- en karakterbeeld*, Bois-le-Duc, 1927.

phalie, très riche et qui apporte un appui non négligeable aux œuvres catholiques. La générosité de l'ensemble des fidèles, y compris les plus modestes, est d'ailleurs remarquable ; c'est sur elle que repose l'entretien de l'église, du presbytère, du cimetière, éventuellement des hôpitaux et des écoles, et personne ne s'étonne de voir dans ce but les quêtes se multiplier ou les places à l'église mises en location à un prix plus ou moins élevé suivant l'éloignement de l'autel (coutume qui scandalisait tellement Lacordaire qu'il refusa, dit-on, de prêcher à Rotterdam, à moins que, pour cette occasion, toutes les places ne fussent gratuites ¹). Aussi, bien que le gouvernement n'intervienne que pour une petite part dans la rétribution du clergé, la situation matérielle de celui-ci est-elle largement assurée.

Un indice de la vitalité du catholicisme néerlandais, c'est l'augmentation rapide du nombre de prêtres et de religieux. On comptait moins de 1.500 prêtres à l'avènement de Pie IX ; ils seront environ 2.200 trente ans plus tard. Cette augmentation facilite le ministère paroissial, qui est basé sur la visite du prêtre à domicile, très importante chez un peuple qui a le goût de la vie de famille. Quant aux religieux, leur développement est plus remarquable encore et plusieurs congrégations florissantes de sœurs de charité et de religieuses enseignantes sont nées dans le pays.

Toute l'activité de ce peuple, où le « catholique non pratiquant » reste une rarissime exception, et de ce clergé pieux et actif, est contrôlée et dirigée de près par un épiscopat dont le pouvoir ne trouve guère de contrepoids, dégagé qu'il est de toute tradition susceptible de lui créer des obligations déterminées et jouissant d'une liberté complète à l'égard du gouvernement. Ceci ne va pas sans limiter quelque peu les initiatives : « Une surabondance de *charismata* n'est point à redouter tant que tous les projets sont immédiatement canalisés dans la voie tracée par la hiérarchie. Si, dans une société, tout était en règle à force d'avoir été réglementé, la Hollande serait un paradis ². » Mais du moins l'Église des Pays-Bas au XIX^e siècle présente-t-elle le grand avantage d'avoir échappé presque totalement aux déchirements intérieurs que l'on constate à la même époque en France, en Allemagne ou en Angleterre ; elle ne connaît pas les luttes entre personnalités qui épuisent le plus clair de leurs talents à se combattre les unes les autres et, d'ailleurs, dans ce petit pays où les chefs se connaissent tous individuellement, les égards et les ménagements s'imposent fatalement : cela a pu retarder plus d'une fois le progrès, mais ç'a été au profit de la sûreté d'allure et l'on a pu comparer à juste titre la Hollande catholique à « une maison où l'on se trouve peut-être un peu à l'étroit, mais où règne en tous cas l'esprit de famille ».

LES CATHOLIQUES ET LA VIE CULTURELLE La plus grande faiblesse du catholicisme hollandais était son infériorité dans le domaine culturel. Habités pendant deux siècles à passer pour des parents pauvres et élevés dans un classicisme borné, les catholiques n'exerceront pendant longtemps aucune influence dans

(1) G. BROM, art. *Pays-Bas*, dans *D. T. C.*, t. XII, col. 81.

(2) *Ibid.*, col. 94.

la vie scientifique, artistique ou littéraire du pays. Jusqu'en plein *xx^e* siècle, on constatera l'absence d'hommes de valeur catholiques dans la plupart des professions intellectuelles et l'on a fini par se rendre compte que la vraie cause n'en était pas leur exclusion systématique par les protestants, mais bien l'infériorité réelle des catholiques eux-mêmes.

On doit apprécier d'autant plus les quelques hommes qui tranchent un peu sur cette médiocrité générale. On a déjà signalé à propos de la campagne pour la constitution de 1848 les vaillants publicistes toujours sur la brèche que furent Mgr Broer et Mgr Smits. Ce dernier fut, jusqu'à sa mort en 1872, l'animateur du grand quotidien catholique, *De Tijd*, qu'il sut diriger à la fois avec ardeur et modération et sans prétendre imposer une direction au catholicisme hollandais. Il faut leur adjoindre deux laïcs extrêmement méritants : Nuyens, polémiste de talent et fondateur de *l'Œuvre catholique des brochures*, destinée précisément à relever le niveau culturel du peuple catholique¹, et surtout Joseph Alberdingk Thijm², l'apôtre ardent de la renaissance catholique, qui devait rester pendant un demi-siècle le pivot de l'action catholique hollandaise. Cet ancien négociant autodidacte, qui prépara par son cercle littéraire et son amitié avec le poète flamand Guido Gezelle l'avènement d'une nouvelle époque en littérature, parvint à s'imposer par sa vaste érudition en dehors des milieux catholiques et, grâce à ses qualités de cœur et d'intelligence, à remplir pendant des années le rôle d'agent de liaison entre les catholiques et les protestants. Auteur de travaux estimés sur l'histoire de l'art et de la littérature néerlandaise, sa vie et son œuvre constituent la meilleure réfutation de l'affirmation classique qui voulait voir dans la Hollande « la nation protestante » par excellence et il fut fidèle jusqu'à sa mort à la définition qu'il donnait de lui-même dès 1857 : « Plus j'avance et plus je me sens devenir catholique jusqu'au tréfonds de l'âme en même temps que néerlandais jusqu'à la moelle des os³. »

LES CATHOLIQUES DANS LA VIE PUBLIQUE

La revision constitutionnelle de 1848, si favorable à l'Église, avait été l'œuvre des libéraux, tandis que le parti conservateur, héritier des traditions séculaires antipapistes, après avoir pendant longtemps maintenu les catholiques dans une injurieuse tutelle, continuait à s'opposer de toutes ses forces à la réalisation de leurs revendications. Il était normal, dans ces conditions, que, sur le plan parlementaire, les catholiques appuyassent le parti libéral, d'autant plus que celui-ci, vers 1850, n'avait pas encore l'allure doctrinaire et sectaire qu'il devait prendre par la suite. L'alliance allait se prolonger pendant dix-huit ans et assurer aux catholiques, jadis quantité négligeable dans la nation, le prestige que confère toujours la participation à l'action gouvernementale.

(1) Sur Guillaume Nuyens (1823-1894), qui, modeste médecin de village, réussit à composer une histoire estimable de la révolution du *xvi^e* siècle où il réfutait nombre d'assertions fausses colportées par les ennemis de l'Église, voir G. GORRIS, *Dr W.-J.-F. Nuyens, beschouwd in het licht van zijn tijd*, Nimègue, 1908.

(2) Cf. C. ALBERDINGK THIJM, *J.-A. Alberdingk Thijm*, Amsterdam, 1896.

(3) Prospectus du *Volksalmanak voor Nederlandsche Katholieken*, pour 1857.

Peu à peu toutefois, des divergences de vue irréductibles apparurent entre les deux partenaires. La sympathie déclarée de la presse libérale pour les agissements du Piémont contre le Saint-Siège blessa profondément les catholiques hollandais, très attachés à la papauté ; puis le *Syllabus* de 1864 et la campagne déclenchée contre lui dans les milieux anticléricals firent réfléchir plus d'un des nombreux partisans des idées catholiques libérales et renforcèrent la position de ceux qui soulignaient l'incompatibilité entre la conception catholique de la vie et les principes libéraux issus de la Révolution française. D'ailleurs l'évolution du libéralisme vers un radicalisme sectaire s'accusait de plus en plus. Lorsqu'à ces diverses causes de friction vint s'ajouter un profond désaccord de principe sur la question scolaire, la rupture devint inévitable. Par dépit contre les libéraux qui avaient trahi leurs espérances, par suite aussi d'une méfiance croissante à l'égard des idées « modernes » dont ils n'avaient d'abord remarqué que les aspects libérateurs, les catholiques se décidèrent alors, en 1866, à tendre la main aux conservateurs, qui, « modérés, calmes et matés »¹, semblaient avoir enfin renoncé à leurs vieux préjugés antirromains. Mais cette alliance, qui ne dura guère, était au fond une faute : les catholiques n'en retirèrent que « peu de profit et beaucoup d'inimitié »² et, en matière scolaire, la principale cause de la rupture avec les libéraux, elle ne leur procura aucun avantage.

LA QUESTION SCOLAIRE

Au lendemain de la constitution de 1848, qui avait reconnu le principe de la liberté de l'enseignement, mais sans admettre que les écoles libres pussent bénéficier de subventions des pouvoirs publics, les catholiques s'étaient divisés sur la politique à suivre en matière scolaire. Les uns estimaient qu'il fallait tout mettre en œuvre pour obtenir des subsides à l'enseignement privé, afin de pouvoir multiplier les écoles catholiques, les seules admissibles à leurs yeux. D'autres, considérant que cet idéal serait malgré tout trop coûteux et difficile à réaliser, estimaient plus réaliste de chercher à améliorer le statut de l'école publique. Or, étant dans l'impossibilité d'imposer leurs vues propres — l'organisation d'écoles confessionnelles catholiques pour les catholiques — et placés devant l'alternative de choisir entre la politique scolaire préconisée par les protestants, qui voulaient conserver à l'école publique son caractère nettement calviniste, et celle des libéraux, qui réclamaient la neutralité de l'enseignement officiel, beaucoup considéraient que c'était cette dernière qui leur serait le plus favorable. Elle aurait l'avantage de supprimer le caractère confessionnel protestant de l'école publique et, en outre, ils espéraient que la neutralité serait en fait d'inspiration chrétienne, et même catholique dans les provinces de Limbourg et de Brabant où la presque totalité de la population et des autorités locales étaient catholiques. C'est dans cet espoir que plusieurs parlementaires catholiques, désapprouvés d'ailleurs par une partie de leurs coreligionnaires, aidèrent les libéraux à faire passer la loi du 13 août

(1) G. DOUWES, *Staatkundige Geschiedenis van Nederland*, Amsterdam, 1906, p. 39.

(2) P. VERSCHAVE, *La Hollande politique*, Paris, 1910, p. 231.

1857, qui apportait de notables améliorations matérielles à l'organisation de l'enseignement public, mais établissait, au grand scandale des protestants, la neutralité scolaire.

Après quelques années, les catholiques qui avaient fait confiance à la loi de 1857 durent se rendre à l'évidence : l'enseignement neutre devenait, en fait, de plus en plus un enseignement foncièrement laïc, voire même irréligieux. Ils commencèrent alors à se rapprocher des protestants croyants et à réclamer de concert avec eux une révision de la loi dans un sens plus chrétien. Et lorsque, en 1868, le ministre de l'intérieur Fock, parlant au nom du gouvernement, eut déclaré en termes formels qu'il ne pouvait en être question, les évêques, qui avaient déjà précisé leur point de vue lors du concile provincial de 1865, estimèrent le moment venu de se prononcer : le 23 juillet, dans un mandement collectif¹, ils affirmèrent solennellement le droit de l'enfant catholique à être élevé dans une école catholique, et le devoir corrélatif qui incombait aux parents catholiques. Conformément à cette nouvelle orientation, on commença, à partir de 1865, à multiplier les écoles libres, puisque la loi les autorisait, et l'on put faire face aux lourds sacrifices que cette politique entraînait grâce à l'institution dans les paroisses de comités scolaires très efficaces.

LE CATHOLICISME SUISSE AUX
PRISES AVEC LE
LIBÉRALISME ANTICLÉRICAL

La guerre du *Sonderbund* n'avait pas eu pour les catholiques suisses les conséquences catastrophiques qu'on aurait pu craindre. Ils avaient certes dû renoncer à leur vieil idéal de l'État confessionnel, mais la nouvelle constitution fédérale de 1848 leur reconnaissait partout la pleine liberté des cultes. Dans ces conditions, le catholicisme allait pouvoir se développer, même dans les cantons protestants. La construction, aidée par la générosité des catholiques étrangers, des belles églises Notre-Dame à Genève et Saint-Pierre à Berne, au cœur de cantons jadis farouchement calvinistes, fut une preuve tangible de l'évolution de la situation.

Toutefois, comme aux Pays-Bas, le véritable ennemi n'était plus le protestantisme, qui, sous l'influence d'Alexandre Vinet, évoluait de plus en plus vers la tolérance, mais bien le libéralisme antireligieux, qui allait continuer, pendant plus d'un quart de siècle, dans les cantons dominés par les radicaux libres-penseurs, à entraver le libre épanouissement de l'Église. Les couvents et monastères qui subsistaient encore furent presque tous supprimés et leurs biens confisqués par l'État ; même dans le catholique Tessin, le gymnase dirigé par les bénédictins dut disparaître dès 1852 ; en 1856, les écoles catholiques cantonales de Saint-Gall disparurent à leur tour et d'autres cantons supprimèrent tout enseignement confessionnel. En plusieurs endroits, les biens ecclésiastiques furent soumis à l'administration de l'État. A Bâle, on obligea l'évêque à renoncer dans son séminaire au manuel de théologie morale de Gury ; ailleurs, on alla parfois jusqu'à interdire aux prêtres de prendre part à des retraites ecclésiastiques !

(1) On en trouvera le texte dans G. Douwes, *op. cit.*, p. 45

Le conflit le plus spectaculaire fut celui qui opposa l'évêque de Lausanne-Genève aux gouvernements des cantons de Genève, Fribourg, Berne, Vaud et Neuchâtel, sur lesquels s'étendait son diocèse. Ces cinq cantons avaient conclu entre eux, le 15 août 1848, un accord dénommé *Concordat* par lequel ils prétendaient régler unilatéralement la vie ecclésiastique dans le diocèse, se réservant de nommer l'évêque, exigeant le *placet* cantonal pour une série d'actes épiscopaux et pour la publication des documents pontificaux, obligeant à adapter les statuts synodaux aux lois civiles et soumettant les futurs prêtres à un examen devant une commission de laïcs délégués par le gouvernement.

Des mesures de ce genre n'étaient pas pour déplaire à quelques ecclésiastiques imprégnés d'idées josphistes, disciples de Wessemberg, dont l'influence resta très forte en Suisse jusqu'à sa mort en 1860¹ ; elles plaisaient aussi à certains catholiques qui ne se rendaient pas compte que leur enthousiasme pour l'idéal démocratique de l'antique Helvétie ne pouvait aller jusqu'à vouloir modifier la constitution divine de l'Église. Mais Mgr Marilley, appuyé par la masse de son clergé et de ses fidèles, protesta et interdit à ses prêtres de prêter serment au nouveau règlement. Quelques semaines plus tard, le Saint-Siège protestait à son tour contre le droit que les autorités cantonales voulaient s'arroger de nommer les évêques. Le gouvernement fit aussitôt arrêter Mgr Marilley et l'expulsa de Suisse, après un internement de deux mois dans la forteresse de Chillon. Bien que les pourparlers avec Rome eussent repris dès 1852, sous la pression du mécontentement catholique, ce n'est qu'en 1856 qu'on arriva à s'entendre sur un *modus vivendi* et que le prélat put enfin rentrer dans son diocèse².

LA VITALITÉ CATHOLIQUE

Les Suisses, avant tout pratiques et positifs, n'ont jamais eu un penchant très marqué pour les spéculations philosophiques ou théologiques ; d'ailleurs, à part Fribourg, que Vuillot caractérisait comme « une petite Rome silencieuse et cachée », les régions traditionnellement catholiques — le Valais et les cantons boisés entourant le lac de Lucerne — sont pauvres et essentiellement ruraux, ce qui ne contribue guère à favoriser l'épanouissement intellectuel. Certes, la Suisse catholique peut être fière d'hommes tels que le P. Gall Morel, considéré par ses contemporains comme un « Goethe catholique »³, le comte de Scherer-Boccard, journaliste et historien, fondateur de l'*Académie Saint-Charles-Borromée*⁴, ou Mgr Greith, évêque

(1) Sur cette persistance des idées josphistes en Suisse, qui allait apparaître au grand jour après la proclamation, en 1870, de la primauté pontificale, cf. E. CAMPANA, *Il Concilio Vaticano*, t. II, Lugano, 1926, chap. x.

(2) L'accord signé deux ans plus tard avec le canton de Fribourg concernant l'administration des biens ecclésiastiques constitua une nouvelle étape sur la voie de l'apaisement. (Cf. H. MARMIER, *La convention du 23 avril 1858 entre l'évêque de Lausanne et Genève et l'État de Fribourg*, Fribourg, 1938.)

(3) Sur le P. Gall Morel, O. S. B. (1803-1872), cf. *infra*, p. 178, n. 2.

(4) Sur Theodor von Scherer (1816-1885), qui eut également une grande activité politique jusqu'à l'échec du *Sonderbund* et qui devint par la suite président du *Piusverein*, cf. J.-G. MAYER, *Graf Th. v. Scherer-Boccard*, Fribourg, 1900.

de Saint-Gall de 1862 à 1882, élève préféré de Goerres à Munich¹. Ce sont malgré tout des exceptions. Ce n'est pas dans le domaine de la vie de l'esprit que se distinguent les catholiques suisses.

Les mesures vexatoires de tout genre auxquelles ils étaient soumis de la part des radicaux les obligèrent en effet à s'organiser en fonction des nécessités modernes. L'exil ou la confiscation de biens qui avaient frappé une partie de leurs dirigeants à la suite du *Sonderbund* constituaient un handicap supplémentaire, mais ils surent en triompher en s'inspirant des exemples étrangers. Sur le plan politique, les catholiques se mirent à l'école de Montalembert, qu'ils vénéraient pour le dévouement chevaleresque à leur cause dont il avait fait preuve en 1847 ; ils comprirent assez vite la fécondité des idées libérales du grand leader catholique français dans la situation nouvelle de la Suisse et ce sont elles qui devinrent le programme du parti « libéral-conservateur ». L'influence de Montalembert domina également dans le *Studentenverein*, réplique catholique à la société estudiantine radicale *Zofingia*, tandis que le clergé suivait avec admiration les publications de Dupanloup, dont l'action était renforcée par les fréquents passages de l'évêque d'Orléans à la célèbre abbaye d'Einsiedeln, l'un des centres de direction intellectuelle et spirituelle du catholicisme suisse².

C'est par contre à l'Allemagne que fut empruntée l'idée d'une organisation centralisée des œuvres destinée, en groupant les forces catholiques, à soutenir et à multiplier l'action individuelle : le *Piusverein*, organisé au cours des années soixante, devint vite florissant dans les vieux cantons catholiques où s'épanouissaient depuis le milieu du siècle les œuvres de dévotion et de bienfaisance. Parmi tous ceux, laïcs et religieux, qui se dévouèrent à ces dernières, il faut tout spécialement mentionner le capucin Théodose Florentini³, apôtre de la charité et réformateur social, à l'esprit d'entreprise toujours en éveil et au zèle inlassable, qui peut sans doute être considéré comme le plus grand philanthrope suisse du XIX^e siècle. Il fut aidé, dans ses multiples fondations d'écoles et d'hospitales, par la Mère Marie-Thérèse Scherer⁴, supérieure des sœurs de charité de la Sainte-Croix d'Ingenbohl, qu'il avait fondées et qui, sous la conduite intelligente de cette religieuse d'élite, étaient appelées à prendre un développement considérable dans toute l'Europe centrale. Cette efflorescence d'œuvres sociales, qui fut spécialement marquée dans les cantons industriels, où les catholiques se trouvaient dispersés parmi les protestants, devait contribuer à faire de la Suisse catholique, quelques années plus tard, un des foyers du catholicisme social à ses débuts.

(1) Sur Karl-Johann Greith (1807-1882), voir J. OSCI, *K. J. Greith*, St-Gall, 1909.

(2) L'école abbatiale d'Einsiedeln connut sous Pie IX un rayonnement tout spécial grâce aux efforts combinés du P. Henri Schmid, abbé de 1846 à 1874, du converti Karl Brandes et surtout du P. Gall Morel, pédagogue expérimenté, poète religieux estimé par ses contemporains, en même temps qu'historien et érudit de valeur, qui réussit à faire de la bibliothèque du monastère un centre de recherches scientifiques. (Cf. B. KUEHNE, *P. Gall Morel. Ein Monchsleben aus dem XIX. Jh.*, Einsiedeln, 1875.)

(3) Sur le P. Théodose (1808-1865), voir P. VEIT GODIENT, *Der Caritasapostel, Theodosius Florentini*, Lucerne, 1944.

(4) Sur M. Th. Scherer (1825-1888), voir L. COLLIN, *Une fleur des Alpes*, Ingenbohl, 1931.

L'un des agents les plus actifs de l'adaptation du catholicisme suisse aux circonstances nouvelles fut incontestablement Gaspard Mermillod¹. Brillant orateur, c'était en même temps un réalisateur, à l'esprit entreprenant et d'une activité débordante, qui se fit rapidement remarquer comme vicaire puis comme curé de Genève, où il multiplia les œuvres et les écoles grâce à l'argent récolté au cours de ses tournées de prédication à travers l'Europe. Polémiste toujours sur la brèche, il fonda en 1862 une revue mensuelle, puis, cinq ans plus tard, un journal qui devint bientôt quotidien, *Le Courrier de Genève*, afin de soutenir les catholiques dans la controverse qu'ils devaient mener continuellement contre leurs adversaires. C'était enfin un ardent ultramontain, et l'on comprend que Pie IX ait songé à lui, à tous ces titres, lorsque les catholiques genevois, dont le nombre allait croissant par suite de l'immigration savoyarde, demandèrent à être constitués en diocèse indépendant. Comme la constitution helvétique interdisait l'érection de nouveaux diocèses, le pape se borna, pour commencer, à le nommer évêque auxiliaire de Mgr Marilley pour le canton de Genève et, plein d'un optimisme qui devait s'avérer quelque peu prématuré, lui donna comme consigne, au cours de la consécration épiscopale qui eut lieu à Rome même, le 25 septembre 1864 : « Allez, montez sur le siège de saint François de Sales, allez vers cette Genève qui n'a pas craint de s'appeler la Rome protestante. Portez-lui le trésor de mon amour et convertissez-la ! »

§ 4. — L'Église en Espagne et au Portugal².

La défaite d'Espartero et la victoire des modérés aux élections d'octobre 1843 avaient mis fin, en Espagne, à la politique anticléricale poursuivie depuis dix ans par le parti libéral, et des négociations avaient été aussitôt engagées avec le Saint-Siège en vue de la conclusion d'un concordat qui, tout en reconnaissant la place privilégiée de l'Église, entérinerait certaines réformes dont elle n'avait pas su prendre elle-même l'initiative. La méfiance persistante de Grégoire XVI à l'égard du nouveau gouvernement, encore trop libéral à ses yeux, empêcha un premier projet d'aboutir, mais Pie IX prit dès son avènement une attitude plus conciliante en rétablissant les relations diplomatiques et en ratifiant les nominations d'évêques faites par le gouvernement d'Isabelle. La chose était d'ailleurs urgente car, en 1843,

(1) Sur Mgr Mermillod (1824-1892), voir L. JEANTET, *Le cardinal Mermillod*, Paris, 1906 et Ch. COMTE, *Mermillod d'après sa correspondance*, Paris, 1924.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — a) Pour l'Espagne : V. LA FUENTE, *Historia eclesiastica de España*, t. VI, Madrid, 1875 ; P. GAMS, *Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, Innsbruck, 1879 ; P. DE LUZ, *Isabelle II, reine d'Espagne*, Paris, 1935 ; J. BECKER, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX*, Madrid, 1909 ; M. GONZALEZ-RUIZ, *Vicisitudes de la propiedad eclesiastica en España durante el siglo XIX*, dans *Revista española de derecho canonico*, t. I, 1946, p. 383-424 ; LOPEZ PELAEZ, *El derecho español en sus relaciones con la Iglesia*, Madrid, 1902. En outre, sur les conflits idéologiques, MENENDEZ Y PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. VII, 2^e édit., Madrid, 1932.

b) Pour le Portugal : F. DE ALMEIDA, *Historia da Igreja em Portugal*, t. IV, vol. 1 à 3, Coimbre, 1917-1923 ; M. DE OLIVEIRA, *Historia eclesiastica de Portugal*, Lisbonne, 1940.

il y avait eu jusqu'à 47 sièges vacants sur 62, et, malgré le retour des évêques exilés, il restait de nombreux vides à combler.

Peu après, les négociations en vue du concordat reprenaient et, grâce aux efforts du nonce Brunelli et du savant archevêque de Tolède, le cardinal Costa y Borrás¹, elles aboutirent, le 16 mars 1851, à une convention en 46 articles². Le catholicisme était déclaré religion d'État, l'exercice public du culte était interdit à toute autre confession religieuse, et les évêques recevaient le droit de veiller à ce que l'enseignement, même dans les universités, fût conforme à la doctrine catholique. Les souverains conservaient le droit de nommer les évêques, et le nombre et les limites des diocèses et des paroisses étaient modifiés en tenant compte des situations nouvelles. L'Église perdait le privilège du for ecclésiastique, mais par contre les évêques voyaient leur autorité renforcée par la suppression de la plupart des juridictions privilégiées et des exemptions, si nombreuses auparavant, dont jouissaient les chapitres. L'interdiction des ordres religieux était partiellement levée. Enfin, l'Église recevait à nouveau le droit de posséder ; elle renonçait toutefois aux biens confisqués antérieurement et déjà vendus, mais, en compensation, l'État prenait à sa charge les traitements du clergé, à vrai dire assez modestes.

Une certaine restauration religieuse s'en suivit. Les séminaires notamment se repeuplèrent, mais, malgré tout, en 1868, le total des prêtres diocésains n'atteignait plus que 44.735³, contre 57.892 quarante ans plus tôt ; ce chiffre était du reste encore relativement considérable : 1 prêtre pour 380 habitants. Le relèvement des ordres religieux ne s'effectua par contre qu'au compte-goutte : au lieu des 92.627 religieux répartis en plus de 3.000 maisons, que comptait l'Espagne en 1826, au moment des lois d'abolition, il n'y avait encore en 1862 que 1.746 religieux et 13.347 religieuses. Pour ces dernières, une difficulté spéciale venait de ce que les couvents devant vivre de l'argent apporté par les postulantes, les jeunes filles sans fortune étaient souvent écartées ; des fondations pieuses en vue de leur procurer des dots essayèrent de remédier à cet inconvénient.

Si le concordat apparut dans l'ensemble comme favorable à l'Église, il rendait pourtant celle-ci beaucoup plus dépendante de l'État qu'auparavant et, de plus, certains articles ne furent guère observés, entre autres celui relatif à la surveillance de l'enseignement public par l'Église. Mais le principal inconvénient fut que, n'ayant pas été reconnu par les libéraux antigouvernementaux, il amena l'Église à prendre plus que jamais parti pour les conservateurs dans les luttes politiques, puisque le retour au pouvoir des radicaux devait signifier la rupture de l'accord.

C'est ce qui arriva effectivement lorsque, en 1854, Espartero reprit le pouvoir : il s'empessa de dénoncer le concordat et les mesures vexatoires se multiplièrent⁴ en dépit de l'opposition de la reine, impressionnée

(1) Cf. F. COSTADELLAS, *El arzobispo Costa y Borrás*, Barcelone, 1947. Il fut un zélé défenseur de la papauté et un adversaire ardent de la politique libérale. Il prépara une édition, publiée après sa mort, des conciles de la province de Tarragone.

(2) Texte dans V. LA FUENTE, *op. cit.*, t. VI, p. 387-400.

(3) *Guía del estado eclesiástico de España para el año de 1868*, Madrid, 1868.

(4) Il faut noter toutefois que la décision de mettre en vente tous les biens ecclésiastiques ne fut pas provoquée uniquement par l'anticléricalisme, car les propriétés des universités, des écoles

par l'énergique protestation du pape dans son allocution consistoriale du 26 juillet 1855. Mais dès l'automne 1856, le gouvernement repassait aux mains des conservateurs, dirigés par Narvaez, et l'Église connut de nouveau jusqu'à la révolution de 1868 une paix relative, qui fut sanctionnée par un nouvel accord avec le Saint-Siège, en avril 1860, complétant les dispositions du concordat. L'Église pouvait compter sur les sympathies de la haute aristocratie et du peuple, encore profondément chrétien, ainsi que sur la protection de la reine Isabelle, qui unissait curieusement à des mœurs qui défrayaient la chronique scandaleuse une piété tournant parfois à la bigoterie et une docilité totale aux conseils de son confesseur en matière de politique religieuse. L'adhésion de la reine aux principes du *Syllabus* et ses encouragements aux efforts de Narvaez pour maintenir, au besoin par la force, l'ordre moral, de même que son attitude dans la question romaine, poussèrent même Pie IX en 1867 à conférer la rose d'or à cette souveraine qui était l'une des dernières en Europe à pratiquer encore une politique officiellement catholique. Mais cette politique ne put empêcher l'Espagne de s'entr'ouvrir toujours davantage aux idées libérales et, au contraire, l'appui affiché que l'Église apportait à un gouvernement de plus en plus réactionnaire acheva d'exaspérer contre elle les rancunes de la bourgeoisie des villes et de la petite noblesse libérale, encadrées par la franc-maçonnerie.

LA VIE CATHOLIQUE EN ESPAGNE Tandis que l'Église d'Espagne se compromet sur le terrain politique, le clergé encourage, sur le plan culturel, un parti-pris antimoderne, allant parfois jusqu'au fanatisme, qui va devenir caractéristique du catholicisme espagnol et qui aura pour conséquence de limiter dangereusement son influence sur le monde intellectuel, où les pratiques religieuses subsistent à cause de l'ambiance officielle, mais où la foi commence à diminuer de façon sensible. La science catholique apparaît par ailleurs purement ecclésiastique : œuvres théologiques, inspirées de saint Thomas, du dominicain Pascal et de ses élèves, les futurs cardinaux Cuesta et Gonzales ; éditions remarquables des grands mystiques du xvi^e siècle et des autres écrivains spirituels espagnols, travaux de mystique spéculative. Mais on ne rencontre plus de penseurs catholiques comme Balmès ou Donoso Cortes, disparus vers 1850, qui aient l'audience du grand public. Ce fait est d'autant plus regrettable que les cercles cultivés commencent à subir l'influence des erreurs philosophiques allemandes, kantisme et hégélianisme, sous la forme du système de Krause notamment, qui, introduit par Sanz del Rio, connaît une vogue d'où le snobisme n'est pas absent.

Les erreurs de tactique, les fautes de jugement et l'insuffisance intellectuelle de l'Église d'Espagne ne peuvent faire oublier tout ce qui subsistait encore de vie chrétienne authentique et de dévouement à l'Église dans ce pays où le catholicisme plonge des racines si profondes. S'il faut regretter l'indolence d'une trop grande partie du clergé inférieur,

ou des hôpitaux furent touchées par la même mesure : le gouvernement s'inspirait des conceptions des économistes libéraux qui considéraient les biens de mainmorte comme une institution anachronique et nuisible à un fonctionnement normal du régime capitaliste.

on peut admirer par contre, surtout en pays basque et en Catalogne, des modèles de dévouement et d'austérité, telles la sainte comtesse de Jorbalan, plus connue sous le nom de *Madre Sacramento*, fondatrice des Adoratrices du Saint-Sacrement, ou l'énergique animatrice de la congrégation hospitalière des Servantes de Marie, la madrilène Maria Desolata Torres Acosta ; tels l'abbé Lopez de Novoa, qui, en prenant modèle sur la France, fonde les Petites Sœurs des Vieux abandonnés, ou saint Antoine Marie Claret y Clara, qui après s'être dévoué avec un zèle infatigable au service des classes populaires de la région de Barcelone, devint le fondateur d'un ordre missionnaire prospère, les Fils du Cœur Immaculé de Marie, et trouva le moyen, au milieu d'une activité multiforme, de prêcher plus de 10.000 fois et d'écrire près de deux cents ouvrages de spiritualité populaire ou sacerdotale¹.

AU PORTUGAL La situation politique et religieuse du Portugal pendant la première moitié du XIX^e siècle avait présenté beaucoup d'analogie avec celle de l'Espagne et, là aussi, les catholiques s'étant trouvés dans le même camp que les absolutistes et en lutte avec les libéraux appuyés sur les sociétés secrètes, ils avaient eu fort à souffrir de la victoire de ces derniers. Pendant les dernières années de Grégoire XVI cependant, la situation s'était améliorée et, le 21 octobre 1848, le comte de Tomar, ministre plénipotentiaire, signait avec l'internonce une convention réglant entre autres les questions des séminaires, des bénéfices et du for ecclésiastique² ; les confiscations de biens ecclésiastiques y étaient entérinées de même que la suppression de la dime, et il était décidé que dorénavant les curés seraient payés par une contribution communale. La convention de 1848 fut complétée en 1857 par un accord concernant le droit de patronage royal aux Indes et en Chine.

La même année 1848, un jeune jésuite portugais, exilé en Italie, rentra dans son pays, suivi bientôt par quelques autres ; cinq ans plus tard, il ouvrait un collège, et peu à peu la Compagnie reprit pied dans le royaume, tandis que, à partir de 1858, les autres ordres réapparaissaient eux aussi. Mais bientôt l'agitation anticléricale, soutenue par les franc-maçons, reprit et aboutit à de nouvelles sécularisations³, tandis qu'une violente campagne était entamée à partir de 1865 en faveur du mariage civil, car, comme en Espagne, si le petit peuple restait fermement attaché aux traditions catholiques, la bourgeoisie cultivée se laissait de plus en plus gagner par le rationalisme antichrétien, mais sous des influences françaises plutôt qu'allemandes, cette fois.

La politique anticléricale, poursuivie avec plus d'esprit de suite au Portugal qu'en Espagne, eut entre autres pour conséquence une diminution beaucoup plus sensible du nombre des prêtres ; ceux-ci, qui étaient environ 18.000 en 1822, ne seront plus que 6.841 en 1888⁴. Chose plus

(1) Cf. C. FERNANDEZ, *El beato Padre Antonio M. Claret. Historia documentada de su vida y empresas*, Barcelone, 1948, 2 vol. Il fut le confesseur et conseiller de la reine Isabelle de 1857 à 1868.

(2) Texte dans BORGES DE CASTRO, *Coleção dos tratados*, t. VII, p. 221-223.

(3) Lois des 4 avril 1861, 22 juin 1866 et 28 août 1869.

(4) O. WERNER, *Orbis terrarum catholicus*, Fribourg-en-Br., 1890, p. 52. Le chiffre de 1888 donne

grave, la qualité de ces prêtres est également déficiente : le haut clergé, à quelques exceptions près, se comporte à l'égard de Rome avec une très grande froideur, que l'affaire du schisme de Goa contribue à entretenir ; et le bas clergé manque d'instruction et laisse souvent à désirer du côté des mœurs. Sur ce dernier point, toutefois, la situation s'améliore un peu à partir de 1870, grâce à la réorganisation des séminaires, qui s'était poursuivie lentement depuis le concordat de 1848, en dépit des entraves maçonniques et des interventions constantes du gouvernement. Celles-ci allaient si loin que, non content de vouloir réglementer les programmes et la vie des établissements, il décréta même, en 1861, que, dans les diocèses où il n'y avait pas encore de séminaires, les candidats pourraient être nommés aux postes ecclésiastiques sans avoir fait d'études complètes.

§ 5. — En Scandinavie¹.

LE CATHOLICISME EN SUÈDE L'édit de tolérance de 1783, qui n'accordait qu'aux seuls étrangers le droit de pratiquer publiquement une autre religion que le luthéranisme, resta en vigueur jusqu'en 1860 et en 1859 encore, six femmes furent condamnées au bannissement pour s'être converties au catholicisme. Mais les répercussions de ce jugement en Europe provoquèrent un nouvel examen de la question, qui aboutit à l'arrêté royal du 13 octobre 1860, complété ensuite par les lois de 1870 et de 1872. Par ces différentes mesures, les lois d'exception étaient abrogées et les Suédois âgés de plus de 18 ans autorisés à changer de religion. Dès lors Mgr Studach, vicaire apostolique de 1833 à 1874, put exercer son apostolat dans des conditions moins défavorables et construire à Göteborg en 1865 et à Malmö en 1872 deux nouvelles églises, mais les conversions demeurèrent insignifiantes.

EN NORVÈGE En Norvège, où la messe fut célébrée publiquement pour la première fois depuis la réforme en 1843, le roi octroya officiellement la tolérance religieuse dès 1845. Rome en conçut de grandes espérances et s'empressa d'envoyer des missionnaires, mais, pas plus qu'en Suède, le catholicisme ne réussit à s'imposer à l'attention.

AU DANEMARK Les progrès furent un peu plus marquants au Danemark où la constitution de 1849 proclama la pleine liberté religieuse, mais l'augmentation du nombre des fidèles fut surtout due aux immigrants étrangers.

En fait, dans les trois pays scandinaves réunis, le catholicisme, à la mort de Pie IX, ne comptera pas encore 3.000 fidèles et il continuera à apparaître comme une forme étrangère du christianisme, peu adaptée aux habitudes du pays.

une moyenne de un prêtre pour 666 habitants, avec d'assez fortes variations suivant les régions : 4.928 prêtres pour 2.607.000 habitants dans la province ecclésiastique de Braga ; 434 prêtres pour 540.952 habitants dans la province d'Evora.

(1) BIBLIOGRAPHIE. — L. CROUZE, *Le catholicisme dans les pays scandinaves*, Paris, 1902, 2 vol. ; J. METZLER, *Die apostolischen Vikariate des Nordens*, Paderborn, 1911 ; K. KJELSTRUP, *Norvegia catholica 1843-1943*, Rome, 1947 ; L. F. DELROMBE, *L'Église catholique en Suède*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. LXXII, 1950, p. 715 et suiv.

CHAPITRE VII

LES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES JUSQU'AU
CONCILE DU VATICAN¹§ 1. — Les études à Rome et la restauration de la scolastique².L'INFÉRIORITÉ INTELLECTUELLE
A ROME SOUS PIE IX

« La théologie romaine est trop insouciante de ce qui se passe autour d'elle. Le rationalisme y est en général mal connu et futillement combattu. L'histoire n'a pas de représentant célèbre. La linguistique est négligée. La médecine est arriérée. Le droit est resté ce qu'il était avant le mouvement qui lui a été imprimé par les découvertes dont Savigny s'est fait l'habile propagateur³. » A ces plaintes du futur cardinal Meignan, de passage à Rome en 1846, font écho tout au long du pontificat de Pie IX bien d'autres témoignages provenant non seulement de partisans de l'unité italienne ou d'adversaires des méthodes romaines, mais également d'hommes entièrement dévoués au Saint-Siège. En 1854, Flir, le recteur autrichien de l'*Anima*, tout en appréciant une grande habileté en matière de casuistique et la vaste érudition de quelques orientalistes, constatait avec étonnement l'absence totale « de ce qu'on nomme science en Allemagne »⁴, et l'ancien nonce à Vienne, le cardinal Viale Prella, lui avouait qu'il serait effectivement fort utile pour la science romaine de se revigorer au contact de la littérature scientifique germanique⁵. La situation n'avait guère changé, dix ans plus tard, lors du

(1) BIBLIOGRAPHIE. — J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, 1904 ; M. GRADMANN, *Geschichte der katholischen Theologie*, Fribourg-en-Br., 1933, III^e Part. ; E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie*, t. II, fasc. 4, Paris, 1938 ; E. CL. SCHREIER, *Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten*, Fribourg-en-Br., 1927. Notices utiles dans H. HURTER, *Nomenclator litterarius theologiae catholicae*, Innsbruck, 1903-1913, 5 vol. et C. SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, Bruxelles, 1890-1932, 11 vol.

Sur le mouvement rationaliste à cette époque : J.-M. ROBERTSON, *A History of Free Thought in the XIXth century*, Londres, 1929 et A.-D. WHITE, *A History of the Warfare of Science and Theology*, Londres, 1896, 2 vol. (adapt. franç., Paris, 1899) ; bon aperçu synthétique dans le chapitre *Le conflit de la science et de la croyance* par J. MAURAIN dans le t. XVII de la collection « Peuples et Civilisations » : *Du Libéralisme à l'Impérialisme*, Paris, 1939.

Pour l'Allemagne, en particulier, A. SCHWEITZER, *Geschichte der Lebensjesusforschung*, Tübingen, 1913 ; pour la France, les chap. VII et VIII de G. WEILL, *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, Paris, 1929 ; pour l'Italie, A. DELLA TORRE, *Il Cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Palerme, 1912.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Sur les études à Rome : *L'Università Gregoriana del Collegio Romano*, Rome, 1925 ; A. KERKVOORDE, *La formation théologique de M. J. Scheeben à Rome (1852-1859)*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XXII, 1946, p. 174-193 ; T. ORTOLAN, art. *Italie*, dans *D. T. C.*, t. VIII, col. 235-242.

Sur la renaissance thomiste : A. PELZER, *Les initiateurs italiens du néothomisme*, dans *Revue des Sciences phil. et théol.*, t. XVIII, 1911, p. 230-254 ; P. DEZZA, *Alle origine del neotomismo*, Milan, 1940 ; P.-A. WALZ, *Il tomismo dal 1800 al 1879*, dans *Angelicum*, t. XX, 1943, p. 300-326.

(3) Lettre du 4 avril 1846 dans H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, p. 116-118.

(4) A. FLIR, *Briefe aus Rom*, p. 14-15 (lettre du 15 septembre 1854).

(5) *Ibid.*, p. 64 (lettre du 16 octobre 1856).

séjour à Rome du pieux historien Janssen : il était scandalisé par la négligence des Romains à exploiter leurs riches archives, par l'organisation défectueuse des bibliothèques, par le manque d'intérêt des autorités pour l'enseignement supérieur ou le travail scientifique, et il rapportait à ses amis des réflexions comme celle d'un jeune savant italien : « Ici, les études sont mortes, il n'y a que la pratique qui compte », ou celle du très ultramontain cardinal de Reisach : « A part J.-B. de Rossi, il n'y a personne dans la Commission archéologique pontificale qui y comprenne quelque chose !¹ »

Ces plaintes sont trop nombreuses et trop uniformes pour ne pas correspondre en bonne partie à la réalité, mais elles doivent pourtant être nuancées. Sans parler des sciences profanes, où l'on pourrait signaler des exceptions comme le P. Angelo Secchi, le célèbre astronome et physicien du Collège romain, de réputation mondiale, la tradition érudite du XVIII^e siècle n'a pas disparu tout à fait, l'archéologie chrétienne est brillamment représentée et, dans le domaine théologique et philosophique, on assiste à un réveil incontestable.

TRAVAUX D'ÉRUDITION Le cardinal Mai², le génial déchiffreur de palimpsestes, l'infatigable éditeur de textes classiques et patristiques, appartient à peine au pontificat de Pie IX, puisqu'il meurt en 1854. Mais son collaborateur, le barnabite Vercellone, publie de 1857 à 1869 quelques travaux estimables de critique textuelle biblique et édite magnifiquement le *Codex Vaticanus*, tandis que l'ouvrage de Cavedoni sur les monnaies dans la Bible a les honneurs d'une traduction allemande. D'autre part, un savant de grande classe, le bénédictin français Pitra³, qui avait été appelé à Rome en 1858, mène à bon terme, au prix d'un labeur déconcertant, des travaux de grande valeur, bien que trop peu remarqués, sur le droit canonique oriental et sur l'hymnographie byzantine, pour ensuite continuer patiemment ses publications d'inédits de Pères antécédents.

Dans le domaine de l'histoire ecclésiastique, les Romains en restent encore généralement à la vieille conception de l'*historia magistra vitae*, où les soucis de présentation l'emportent sur ceux de la critique ; mais quelques érudits allemands, en résidence à Rome, commencent à travailler selon les exigences scientifiques modernes. Ainsi l'abbé Thiel, qui édita en 1867 un premier volume de lettres des souverains pontifes jusqu'au pontificat d'Hormisdas, et surtout l'oratorien Theiner, préfet des Archives vaticanes depuis 1855, esprit brouillon et parfois négligent, mais travailleur actif, qui publie, outre de nombreux ouvrages d'histoire moderne, neuf volumes d'inédits : *Hungaria sacra*, *Polonia sacra*, *Hibernia sacra*, etc.⁴.

(1) *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 229, 275-277, 285.

(2) Sur Angelo Mai (1782-1854), voir les articles de E. AMANN, dans *D. T. C.*, t. IX, col. 1650-1653 et de H. LECLERCQ, dans *D. A. C. L.*, t. X, col. 1196-1202, qui relève aussi les défauts de ce grand travailleur.

(3) Sur J.-B. Pitra (1812-1889), voir les deux biographies, qui se complètent, de F. CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, Paris, 1891 et d'A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, Paris, 1896.

(4) Parus de 1859 à 1864. C'est lui aussi qui, après être tombé en disgrâce, publia les actes du concile de Trente (2 vol., Agram, 1874).

L'ARCHÉOLOGIE CHRÉTIENNE Si la mise en valeur des manuscrits du Vatican sous Pie IX est surtout le fait d'érudits étrangers, l'archéologie chrétienne, par contre, est une science purement romaine¹. Elle s'était réveillée pendant le pontificat de Grégoire XVI, grâce aux encouragements de ce pape éclairé et aux efforts trop oubliés du chanoine Settele, puis du P. Marchi. Ce dernier, après avoir réorganisé le musée Kircher, avait inauguré, avec une certaine maladresse encore, l'étude scientifique des catacombes, tombée en profonde décadence depuis le xvi^e siècle, et Pie IX sanctionna ce réveil en créant en 1852 une *Commission d'archéologie sacrée*.

L'œuvre du P. Marchi fut poursuivie par le P. François Tongiorgi, qui professa jusqu'en 1886 au Collège romain, où séjournait également un autre archéologue, au talent plus inégal, le P. Garrucci, mais l'élève de prédilection et le véritable continuateur de Marchi fut Jean-Baptiste de Rossi². Si l'on n'a plus le droit, après les travaux du P. Fausti, de dire que de Rossi a créé l'archéologie chrétienne, il l'a en tout cas établie sur des bases inébranlables et dotée d'une méthode rigoureuse, en même temps qu'il précisait les règles de l'épigraphie chrétienne au point d'en paraître le fondateur. Les Allemands, si méprisants pour la science italienne, n'ont pu que s'incliner : « Avant de Rossi, disait Mommsen, l'archéologie chrétienne n'était qu'un passe-temps d'amateur ; avec lui, elle est devenue une science³. » Et, en 1854, l'Académie de Berlin s'assura sa collaboration pour le *Corpus inscriptionum latinarum*. De Rossi réussit à vaincre toutes les difficultés, y compris les objections de ceux qui trouvaient périlleux de voir un laïc s'occuper d'histoire ecclésiastique⁴ et, servi par une érudition et une mémoire prodigieuses et par une attention à laquelle aucun détail n'échappait, il élaborait une vaste synthèse, la *Roma sotterranea cristiana*⁵, où revivait toute l'histoire de l'Église romaine primitive, de sa doctrine, de sa hiérarchie, de sa liturgie et de son art, et qui constituait, selon le mot du cardinal Pie, un « lieu théologique » nouveau, bien que, avec une probité scientifique exemplaire, il se refusât absolument à majorer la portée d'un fait dans un but apologétique. De Rossi eut en outre le mérite non seulement d'intéresser à ses découvertes, par ses conférences et ses visites guidées, un très vaste public

(1) Voir G. FERRERRO, *Note storico-bibliografiche di archeologia cristiana*, Cité du Vatican, 1942 et R. FAUSTI, *Il P. Giuseppe Marchi e il rinnovamento degli studi di Archeologia cristiana*, dans *Xenia Piana Pio XII dicata*, Rome, 1943, p. 445-514. De Rome, l'archéologie chrétienne se répandit à l'étranger. C'est ainsi qu'en France, Edmond Le Blant, qui avait fait un séjour à Rome en 1847, publia à partir de 1856 les *Inscriptions chrétiennes de la Gaule*. (Cf. H. LECLERCQ, dans *D. A. C. L.*, t. VIII, col. 2143-2218.)

(2) Sur J.-B. de Rossi (1822-1894), voir H. LECLERCQ, dans *D. A. C. L.*, t. XV, col. 18-100.

(3) Cité par L. DUCHESNE, dans *Bulletin critique*, t. XV, 1894, p. 372.

(4) Mgr Capalti l'avait un jour averti en ces termes des obstacles qui l'attendaient : « L'usage maintient une foule de vieux récits auxquels personne ne croit. Vos études vous amèneront à les examiner de près. Si vous les présentez comme vrais, vous passerez, non pour un sot, car cela n'est pas possible, mais pour un homme dépourvu de probité scientifique. Si vous les écarterez, il se trouvera des hypocrites pour crier au scandale et des imbéciles pour les croire ; de là, pour vous, beaucoup d'ennuis. » (L. DUCHESNE, dans *Revue de Paris*, t. V, 1894, p. 720-721.) Ces mots sont révélateurs de l'état d'esprit qui régnait à Rome au milieu du xix^e siècle.

(5) En 3 volumes qui parurent respectivement en 1863, 1867 et 1877. Il avait déjà publié, en 1857, les *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, et fondé, en 1863, le *Bolletino di archeologia cristiana*.

mais surtout de former des élèves qui devaient compléter et perfectionner encore son œuvre.

LA THÉOLOGIE AU COLLÈGE ROMAIN

L'enseignement du Collège romain, qui avait été réorganisé au lendemain des troubles de 1848, s'il présentait une allure plus scolaire et moins scientifique que celui des universités allemandes¹, a cependant été souvent exagérément déprécié. Certes, les professeurs superficiels n'y manquaient pas, tel celui de droit canon, le futur cardinal Tarquini, plus soucieux de virtuosité dialectique que d'une étude historique des sources du droit. Mais le P. Patrizi, qui enseignait l'Écriture Sainte depuis 1835, était un travailleur consciencieux, dont l'ouvrage sur le sens typique fut la première monographie catholique approfondie sur la question et dont le *De Evangeliiis*, publié en 1853, constitua longtemps l'étude la plus documentée sur la chronologie de la vie du Christ. Le P. Ballerini, qui occupa la chaire de morale pendant un quart de siècle, à partir de 1856, se distinguait à la fois par l'étendue de ses connaissances et par la perspicacité de son jugement. En dogmatique, le P. Perrone, qui cessa d'enseigner en 1853 mais resta préfet des études jusqu'en 1876, n'avait pas cherché à faire œuvre scientifique, mais plutôt de vulgarisation et de controverse contre les erreurs du jour ; toutefois, ouvert aux idées du temps, il avait pressenti l'importance de la théologie positive, qui allait occuper pendant trente ans une place de choix au Collège romain, grâce aux Pères Passaglia, Schrader et Franzelin.

Passaglia, le plus brillant élève de Perrone, était soucieux d'appuyer sa théologie sur une enquête scripturaire et patristique approfondie, et sa connaissance des Pères grecs était remarquable ; il la complétait cependant par une spéculation inspirée de la théologie post-tridentine, de Petau et de Thomassin en particulier. Bien que ne connaissant pas l'allemand, il se faisait tenir au courant de tout ce qui paraissait dans cette langue par les élèves du Collège germanique, dont il était le préfet, et surtout par son jeune collègue, le P. Schrader, qui, avec plus d'étroitesse d'esprit et dans une forme plus scolastique, s'inspira pourtant de très près, par la suite, de la méthode et de la doctrine de son aîné². Lorsque, en 1857, Schrader fut nommé professeur à Vienne et que Passaglia eut abandonné sa chaire, Franzelin poursuivit leur œuvre, « édifiant une théologie, moins brillante peut-être que celle de Passaglia, mais plus solide et plus rigoureuse, appuyée sur la critique des textes, des monuments et des faits »³, en mettant à profit les récentes découvertes archéologiques, ses connaissances approfondies des langues orientales et les travaux de l'école historique allemande.

(1) Les souvenirs d'Hettinger (*Aus Welt und Kirche*, t. I, Fribourg-en-Br., 1911, chap. 1), qui fut élève au Collège romain de 1841 à 1845, fournissent des indications intéressantes sur la manière dont l'enseignement était organisé.

(2) Sur Carlo Passaglia (1812-1887) et Clément Schrader (1820-1855), voir H. SCHAUF, *C. Passaglia und Cl. Schrader. Beitrag zur Theologie des XIX. Jhdts*, Rome, 1938.

(3) A. KERKVOORDE dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. XXII, 1946, p. 181-182. Sur Jean-Baptiste Franzelin (1816-1886), voir G. BONAVENTA, *Raccolta di memorie intorno alla vita dell'Em. cardinale Franzelin*, Rome, 1877.

Désireux de faire une large place à la théologie positive, concevant le travail spéculatif comme un effort de synthèse organique des données de la foi à partir des images bibliques, plutôt que comme une pénétration philosophique des vérités révélées, préoccupés en outre de garder un certain contact avec la pensée moderne, tout en s'exprimant dans le style scolastique, les théologiens du Collège romain ne s'intéressèrent guère à la renaissance thomiste. D'ailleurs, même à la faculté de philosophie, où les P. Tongiorgi et Palmieri professaient une philosophie éclectique, le caractère caduc de la physique aristotélicienne, vivement ressenti par quelques jésuites au courant des sciences modernes, jetait le discrédit sur l'ensemble de la philosophie de saint Thomas.

LES DÉBUTS DE LA
RENAISSANCE THOMISTE

Si l'Université grégorienne ne fut pour rien dans le mouvement qui devait aboutir sous Léon XIII à l'encyclique *Aeterni Patris*, c'est cependant aux jésuites, plus qu'aux dominicains, que revient le mérite d'avoir, par delà la scolastique suarézienne ou le vague spiritualisme issu de Descartes, remis en honneur le thomisme authentique.

Celui-ci avait été réintroduit en Italie, vers 1810, par l'abbé Buzzetti, professeur au séminaire de Plaisance, sous la double influence de l'ex-jésuite espagnol Masdeu et de ses lectures et réflexions personnelles. Il avait su gagner à ses idées deux jeunes jésuites, Dominico et Séraphin Sordi, dont le premier avait été chargé, en 1831, de l'enseignement de la philosophie au scolasticat de Naples par le P. Taparelli d'Azeglio. Celui-ci en effet, non content de s'inspirer de saint Thomas dans ses célèbres travaux de droit naturel¹, déploya toute sa vie une inlassable activité pratique en faveur du renouveau thomiste et il y avait déjà, pendant son rectorat au Collège romain, intéressé confidentiellement quelques élèves, dont le P. Curci, le futur fondateur de *La Civiltà cattolica*. Cette revue devint d'autant plus aisément une tribune du néo-thomisme que Curci avait parmi ses principaux collaborateurs Séraphin Sordi et Taparelli lui-même, qui souligna l'avantage d'opposer à la philosophie hégélienne, génératrice de révolutions, le merveilleux équilibre de la philosophie sociale de saint Thomas ; ils convertirent en outre à leurs vues un autre collaborateur, le P. Liberatore, qui, à partir de 1853, devint l'un des plus ardents protagonistes de la renaissance thomiste².

Les efforts des jésuites de la *Civiltà* n'étaient pas isolés. Il y avait en Italie d'autres groupes de fervents thomistes : à Plaisance, où le souvenir de Buzzetti ne s'était pas perdu ; à Naples, où le chanoine Sanseverino, vieil ami de Liberatore, avait suivi la même évolution que ce dernier ; à Pérouse, autour de l'archevêque Pecci ; un peu plus tard, au scolasticat des jésuites de la Province de Lombardo-Vénétie, l'*Aloisianum*, où le P. Cornoldi avait été nommé professeur en 1859. Dès 1850, un éditeur de

(1) Sur Louis Taparelli d'Azeglio (1793-1862) et son œuvre considérable dans le domaine de la morale sociale et internationale, voir R. JACQUIN, *Taparelli*, Paris, 1943 (sur sa contribution au renouveau thomiste, voir surtout, p. 51-61 et 113-117).

(2) On fait parfois remonter le thomisme du P. Liberatore à une date beaucoup plus ancienne, mais à tort comme l'a montré G. VAN RIET, *L'épistémologie thomiste*, Louvain, 1946, p. 37-39.

Parme avait entrepris la réédition des œuvres complètes de saint Thomas et, à partir de 1862, les manuels s'inspirant du docteur angélique se multiplièrent. C'est vers la même époque que les dominicains, dont la ferveur thomiste n'avait guère jusqu'alors rayonné en dehors de leur ordre, commencèrent à contribuer efficacement au mouvement, grâce à quelques auteurs de renom, tels les futurs cardinaux Zigliara, en Italie, et Gonzalez, en Espagne.

Mais celui qui contribua le plus à la renaissance du thomisme en dehors de l'Italie fut encore un jésuite, le P. Kleutgen, d'origine allemande, mais résidant à Rome³. Il avait pris contact à l'Université de Munster avec le kantisme et l'hégélianisme ainsi qu'avec les systèmes théologiques d'Hermès et de Gunther. Mais dès son scolasticat, à Fribourg, il avait été gagné par la philosophie traditionnelle et il essaya de communiquer ses convictions à ses compatriotes en leur offrant dans leur langue une confrontation de la *Théologie d'autrefois* et de la *Philosophie d'autrefois*² avec les systèmes catholiques qui prétendaient chercher leur inspiration dans la philosophie moderne. Si ses ouvrages ne furent guère pris en considération par le monde universitaire, ils eurent par contre dans les milieux ecclésiastiques un grand retentissement, encore accru par la traduction du second en italien et en français. Kleutgen, qui avait repensé avec originalité et profondeur la doctrine du Docteur Angélique, méritait vraiment le titre de *Thomas redivivus*, bien qu'il n'eût pas hésité à aborder des problèmes insoupçonnés de saint Thomas ou même, à l'occasion, à s'inspirer plutôt de Suarez.

Le thomisme progressait donc lentement, mais il ne triomphera vraiment que sous Léon XIII. Dès les années cinquante, au contraire, la scolastique, conçue dans un sens plus général, emporte nettement les faveurs des milieux romains où la réaction va s'accroître contre les systèmes qui, au cours de la première moitié du siècle, avaient tenté de la discréditer ou de la remplacer : le traditionalisme et l'ontologisme, en Italie, en France et en Belgique ; le gunthéranisme dans les pays germaniques.

NOUVEAU DÉSAVEU
DU TRADITIONALISME

La condamnation de Lamennais et les difficultés de Bautain avaient fait perdre pas mal de prestige au traditionalisme, qui, soucieux de réagir contre l'orgueil de la raison, affirmait que seul le recours à la révélation primitive justifiait la certitude des vérités métaphysiques fondamentales. Il survivait pourtant sous une forme mitigée. Le P. Ventura³, brillant publiciste et orateur italien que les événements de 1848 avaient

(1) Sur Joseph Kleutgen (1811-1883) qui, de 1843 à 1870, s'occupa des jésuites allemands fréquentant la Grégorienne, voir F. LARNER, *Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschland im XIX. Jhd.*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LVII, 1933, p. 161-214. Son grand mérite consista à montrer comment la doctrine traditionnelle était capable de répondre aux problèmes nouveaux et de la présenter dans la perspective synthétique des grands systèmes modernes, dégagée de la langue latine et des procédés vicillis qui la rendaient inassimilable aux esprits cultivés.

(2) *Die Theologie der Vorzeit*, Munster, 1853-1870, 5 vol. ; *Die Philosophie der Vorzeit*, Munster, 1860-1863, 2 vol.

(3) Sur Joachim Ventura (1792-1861), voir A. RASTOUL, *Le P. Ventura*, Paris, 1906 et P. SÉJOURNÉ, art. *Ventura*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2635-2639.

contraint de s'exiler en France, tout en reconnaissant que l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et les bases de la morale pouvaient, une fois connues, être démontrées par la raison, maintenait contre « les semi-pélagiens de la philosophie » la nécessité de la révélation pour leur première acquisition et l'importance du langage, don de Dieu aux hommes, pour leur élaboration. Ces idées, bien accueillies dans les milieux ultramontains, où les anciens amis du maître de la Chênaie n'étaient pas rares, rejoignaient celles développées par Augustin Bonnetty¹, un laïc méritant, d'une puissance de travail étonnante, qui, dans sa revue les *Annales de Philosophie chrétienne*, s'attachait avec beaucoup d'érudition à relever dans les mythes antiques et les superstitions des peuples sauvages des survivances de la révélation primitive faite par Dieu au genre humain, tout en critiquant âprement l'influence néfaste du rationalisme d'Aristote sur l'enseignement philosophique des collèges catholiques et jusqu'au sein de la théologie scolastique, à laquelle il reprochait son « langage si peu chrétien ».

A partir de 1850, Bonnetty, qui ne manquait pas de partisans, même au sein de l'épiscopat, fut vivement pris à partie par un jésuite, le P. Chastel, qui réussit à obtenir pour son livre *De la valeur de la raison humaine* l'approbation des P. Liberatore et Passaglia, ainsi que du Maître du Sacré Palais. Rome se décida à intervenir en 1855, mais d'une manière assez bénigne, car la controverse avait interféré avec des discussions entre partisans et adversaires d'une extension de l'influence romaine en France, et le parti dirigé par Mgr Sibour espérait, en faisant condamner les idées de Bonnetty, atteindre les protecteurs de ce dernier, *L'Univers* et les évêques ultramontains, dont les sympathies traditionalistes étaient apparues à l'occasion du concile d'Amiens de 1853. On évita donc d'exprimer un désaveu formel, mais Bonnetty fut invité à souscrire quatre propositions destinées à écarter toute équivoque². Les trois premières s'inspiraient de celles signées par Bautain vingt ans plus tôt, touchant les rapports de la raison, de la révélation et de la foi ; la dernière concernait la scolastique :

La méthode dont se sont servis saint Thomas, saint Bonaventure et d'autres scolastiques après eux ne conduit pas au rationalisme et n'est point cause que dans les écoles contemporaines la philosophie est tombée dans le naturalisme et le panthéisme. Par conséquent il n'est point permis de faire un crime à ces docteurs et à ces maîtres d'avoir employé cette méthode, surtout avec l'approbation ou du moins la tolérance de l'Église.

Des critiques analogues contre la scolastique, accusée d'être trop influencée par le « psychologisme » d'Aristote et le rationalisme de Descartes, étaient formulées par les tenants de l'ontologisme. Ce plato-

(1) Sur Bonnetty (1798-1879), voir DADOUE, *Augustin Bonnetty, sa vie, ses travaux, ses vertus*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, t. XCVI, 1879, p. 348-441. Sur les controverses soulevées en France par ses idées, voir J. BURMICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, t. IV, p. 37-46 et J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France*, passim.

(2) Texte dans *Acta Sanctae Sedis*, t. III, Rome, 1867, p. 224 et dans H. DENZIGER, *Enchiridion symbolorum*, n°s 1649-1652. Il semble que ce soit Darboy, alors vicaire général de Paris, qui ait eu l'idée de ce formulaire et l'ait proposé à Rome. (Cf. SOMMERVOGEL, dans *Les Études*, t. XXI, 1872, p. 164, n. 1.)

nisme chrétien, qui se situait dans la tradition des Pères alexandrins, de saint Augustin et de saint Bonaventure, affirmait la possibilité d'une perception immédiate de Dieu par l'intelligence humaine, qui verrait en lui les essences métaphysiques ou idées universelles, sans aucun intermédiaire créé (*species intelligibilis*). Combiné avec le traditionalisme, le système fut professé à Louvain jusqu'à la veille du concile du Vatican. Il était fort répandu en France : dans la Compagnie de Jésus, où il fut ouvertement enseigné au scolasticat de Vals jusqu'en 1850 et où il conserva longtemps des sympathies plus ou moins tacites ; dans beaucoup de séminaires sulpiciens, grâce à l'influence de Baudry puis de Branchereau, l'auteur de la *Philosophie de Clermont* ; à la Sorbonne, avec Maret et Hugonin, le directeur des Carmes ; et même dans le public cultivé, grâce à l'appui de *L'Ami de la Religion* et du *Correspondant*. Enfin, en Italie, l'ontologisme, conçu avec un profond sens religieux par Rosmini, puis combiné avec certains thèmes hégéliens par Gioberti et Mamiani, était apparu à la fois comme la philosophie chrétienne par excellence et comme la philosophie nationale, prolongeant la lignée des platoniciens des xv^e et xvii^e siècles et susceptible de concourir à l'unification spirituelle de la péninsule³.

Les doctrines ontologiques se heurtèrent très vite à l'hostilité de la Compagnie de Jésus. Au souci de réagir contre les tendances panthéistes du giobertisme et de défendre la philosophie d'inspiration péripatéticienne devenue traditionnelle dans l'Église depuis des siècles, s'ajoutaient des motifs de nature moins doctrinale : le mouvement national italien n'avait guère les sympathies des jésuites de la péninsule et, de plus, certains d'entre eux n'étaient pas exempts de jalousie à l'égard de Rosmini, dont l'apostolat s'exerçait avec succès sur un terrain analogue au leur⁴. Le discrédit qui, après 1848, frappa tout ce qui était de tendance libérale et « moderne » fut mis à profit par les adversaires de l'ontologisme, qui réussirent sans trop de peine à faire mettre à l'*Index* les œuvres philosophiques de Mamiani et de Gioberti⁵, tandis que le général des jésuites prenait des mesures pour mettre un terme au succès des doctrines ontologistes au scolasticat de Vals⁶.

On essaya aussi d'atteindre Rosmini⁷, mais après un examen de ses œuvres qui dura plus de trois ans, la Congrégation de l'*Index* conclut, le 3 juillet 1854, par une sentence de *Dimittantur*, c'est-à-dire d'acquiescement, à la grande joie du pape qui interdit de renouveler encore des accusations contre un homme dont il appréciait fort la générosité d'âme et la foi profonde. Au cours des années qui suivirent, le succès de la philosophie rosminienne ne fit que s'affirmer en Italie, où son influence fut considé-

(1) Voir A. FONCK, art. *Ontologisme*, dans *D. T. C.*, t. XII, col. 1014-1046 (*L'ontologisme au XIX^e s.*), et, pour plus de détails, K. WERNER, *Die italienische Philosophie des XIX. Jhdts*, Vienne, 1884-1886, 5 vol. (surtout le t. I : *Rosmini und seine Schule*), ainsi que U. PADOVANI, *V. Gioberti ed il cattolicesimo*, Milan, 1927.

(2) Voir à ce propos A. DYROFF, *Rosmini*, Munich, 1906, p. 60-85.

(3) Décrets des 12 janvier 1850 (Mamiani) et 14 janvier 1852 (Gioberti).

(4) Sur cet incident et sur l'ordonnance du 6 janvier 1850, qui en fut la conclusion, voir J. BURMICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, t. III, p. 140-161.

(5) H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, Bonn, 1885, p. 1142-1144.

rable dans les séminaires, dans plusieurs congrégations religieuses et sur quantité de prêtres et de laïcs, philosophes, savants ou hommes de lettres. Mais les défenseurs de la scolastique ne se tinrent pas pour battus et, surtout à partir de 1858, les attaques reprirent sous la direction du P. Liberatore et de *La Civiltà cattolica*. Toutefois, du vivant de Pie IX, elles n'aboutirent à aucune condamnation et, en 1876, un avis officiel du Maître du Sacré Palais vint même préciser qu'« il n'était pas licite d'infliger une censure théologique aux doctrines soutenues par Rosmini dans celles de ses œuvres examinées par la S. Congrégation de l'*Index* ».

Si les néoscolastiques durent attendre le pontificat de Léon XIII pour voir condamner le système de Rosmini, ils furent plus heureux dans leurs attaques contre les ontologistes français et belges. En 1861, ils obtinrent le désaveu par le Saint-Office de sept propositions assez caractéristiques¹. Les ontologistes essayèrent bien, en s'appuyant sur une parole de Pie IX à l'archevêque de Tours, d'expliquer qu'on avait visé les panthéistes allemands plutôt que des philosophes catholiques, mais l'année suivante, Branchereau, qui avait soumis au Saint-Siège un résumé de sa doctrine en quinze thèses, fut officiellement avisé que le jugement de 1861 s'appliquait également à lui, et en 1866, Hugonin, proposé pour un évêché, dut signer une rétractation reconnaissant qu'il était, lui aussi, atteint par le décret.

L'AFFAIRE UBAGHS C'est également l'ontologisme, mais combiné avec le traditionalisme en un « singulier accouplement », qui était devenu la doctrine dominante à Louvain, tant à la faculté de théologie, avec Tits, puis Laforêt, qu'à celle de philosophie avec Ubaghs². Dès 1843, la congrégation de l'*Index* avait porté un jugement défavorable sur les cours de ce dernier, mais le Secrétaire d'État avait préféré ne pas l'avertir directement et se borner à lui suggérer certaines modifications par l'intermédiaire de l'archevêque de Malines. Ubaghs introduisit quelques légères corrections dans sa *Théodicée* et crut de bonne foi, après un échange de correspondance avec Rome, que tout était désormais en ordre, en dépit de l'hostilité persistante des jésuites, mais la question rebondit à partir de 1858 à l'instigation des évêques de Bruges et de Liège, anciens élèves de la Grégorienne, qui s'assurèrent l'appui du P. Perrone et de *La Civiltà cattolica*. On réussit à obtenir du pape qu'il transférât l'examen de la cause de l'*Index* au Saint-Office, parce que le cardinal d'Andrea, préfet de l'*Index*, adversaire des jésuites, se montrait trop favorable aux louvanistes. Les interventions du cardinal Sterckx, soucieux de sauver la réputation de l'Université, retardèrent la décision romaine pendant plusieurs années, mais en 1864 le Saint-Office déclara que les corrections

(1) Décret du 18 septembre 1861. (Texte dans *Acta Sanctae Sedis*, t. III, p. 204-205 et dans H. DENZIGER, *Enchiridion*, n° 1659-1665.) Sur les discussions qui suivirent, voir A. FONCK, art. *Ontologisme*, dans *D. T. C.*, t. XII, col. 1047-1055, ainsi que l'ouvrage, bien renseigné sur les dessous de l'affaire, de J. KLEUTGEN, *L'ontologisme jugé par le Saint-Siège*, trad. STARR, Paris, 1867.

(2) Voir J. HENRY, *Le traditionalisme et l'ontologisme à l'Université de Louvain*, dans *Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie*, t. V, 1922, p. 44-149, à compléter, pour ce qui regarde la condamnation, par J. KLEUTGEN, *op. cit.*, et par A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. II, p. 162-197.

apportées jadis par Ubaghs étaient insuffisantes et, en 1866, désavoua ses ouvrages de manière définitive, en se référant notamment à la condamnation des sept thèses ontologistes de 1861. L'année suivante, le professeur Ledoux, qui, avec le chanoine Lupus, avait été parmi ses adversaires les plus acharnés, établissait en ces termes le bilan de la controverse : « On se ferait illusion si l'on croyait que les doctrines incriminées ont disparu entièrement. On ne croit pas à l'infaillibilité du pape dans ces sortes de décrets ; on attribue beaucoup à des influences qui dominent à Rome. Il est évident néanmoins que le résultat obtenu est très important : le traditionalisme et l'ontologisme sont définitivement exclus de l'enseignement de l'Université¹. »

§ 2. — Le conflit entre la scolastique et la théologie universitaire en Allemagne².

LA THÉOLOGIE DANS LES UNIVERSITÉS ALLEMANDES Le brillant développement pris dans les universités allemandes depuis le début du XIX^e siècle par la spéculation philosophique et les études historiques avait incité les intellectuels catholiques à repenser leur foi en fonction des problèmes et des difficultés modernes. Un travail fécond avait été accompli, qui donnait à l'Allemagne catholique, par rapport aux autres nations, une prépondérance marquée dans le domaine scientifique.

Tout n'était cependant pas d'égale valeur dans ces tentatives, dont plusieurs, dès le milieu du siècle, appartenaient déjà au passé, telle celle de Baader, dont l'influence ne se faisait plus guère sentir que chez quelques philosophes et théologiens munichoïses, Oischinger, Michelis, Frohschammer, Deutinger. Quant à Hermes, l'énorme succès qu'il avait rencontré n'avait pas empêché son système d'être désavoué par l'Église et les dis-

(1) Ledoux à Perrone, 9 juin 1867, Archives des jésuites à Rome, Belg., 3.XIV.9.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — J.-E. JOERG, *Erinnerungen*, dans *H.-P. Bl.*, 1890 ; A.-M. WEISS, *Lebensweg und Lebenswerk*, Fribourg-en-Br., 1925, chap. I et II ; G. VON HERTLING, *Erinnerungen aus meinem Leben*, t. I, Fribourg-en-Br., 1919 ; J. F. VON SCHULTZ, *Lebenserinnerungen*, Giessen, 1908-1909, 3 vol. ; *Briefe Döllingers an eine junge Freundin*, édit. H. SCHROBNS, Kempten, 1914 ; *Briefwechsel zwischen Michelis und Döllinger*, édit. MENN, dans *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, N. F., t. II, 1912, p. 319 et suiv., t. III, 1913, p. 62 et suiv. ; *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, Fribourg-en-Br., 1920 ; *Briefe von und an Ketteler*, édit. RAICH, Mayence, 1879 ; A. FLIR, *Briefe aus Rom*, Innsbruck, 1864 ; *Verhandlungen der Versammlung Katholischer Gelehrten in München*, Ratisbonne, 1863. En outre, les collections du *Katholik*, de *La Civiltà cattolica*, des *Stimmen aus Maria Laach* et du *Theologisches Literaturblatt*.

II. TRAVAUX. — Deux livres contemporains des controverses gardent leur intérêt : A. VON SCHMID, *Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiet des Katholizismus in neuesten und gegenwärtigen Zeit*, Munich, 1862, et K. WERNER, *Geschichte der katholischen Theologie (Deutschlands) seit dem Trienter Konzil*, Munich, 1866. L'ouvrage du vieux-catholique J. FRIEDRICH, *Ignaz von Doellinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses*, Munich, 1899-1901, 3 vol., est fondamental bien que partiel ; celui du catholique A. KANNENGIESER, *Les origines du vieux-catholicisme et les Universités allemandes*, Paris, 1901, est tendancieux et superficiel.

Parmi les travaux plus récents, retenir surtout M. SCHMAUS, *Die Stellung M. J. Scheebens in der Theologie des XIX. Jhdts*, dans *M. J. Scheeben. Der Erneuerer katholischen Glaubenswissenschaft*, Mayence, 1935 ; A. KERKVOORDE, *Scheeben et son époque. Introduction du Mystère de l'Église (Unam Sanctam, XV)*, Paris 1946 ; F. VON BEZOLD, *Geschichte der rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität zu Bonn (1818-1918)*, Bonn, 1920 ; S. MERKLE, *Die Vertreter der Kirchengeschichte in Würzburg b. z. Jahre 1879*, dans *Aus der Vergangenheit des Universitäts Würzburg*, Berlin, 1932 ; P. FUNK, dans *T. Q. S.*, t. CVIII, 1927, p. 209-220 (sur l'école de Tubingue) ; en outre, sur la condamnation de Günther, l'ouvrage définitif de E. WINTER, *Die geistige Entwicklung A. Günthers und seiner Schule*, Paderborn, 1931.

Histoire de l'Église. T. XXI.

ciples du « Kant de la théologie » avaient vainement cherché en 1846 à profiter de l'encyclique *Qui pluribus* pour relever la tête¹. En fait, vers 1850, seules deux grandes tendances restaient en présence, celle de Günther et celle de l'école de Tübingue.

Günther avait eu le mérite d'écarter quantité de jeunes catholiques de la séduction du panthéisme hégélien et de rendre à beaucoup d'entre eux l'estime de la spéculation théologique. Un réel génie métaphysique et le charme de ses relations personnelles lui avaient conquis de nombreux adhérents, et la propagation de ses idées avait encore été favorisée, au cours des années quarante, par la protection de plusieurs évêques et du cardinal de Schwarzenberg, son ancien élève, ainsi que par la nomination de nombreux disciples comme professeurs de théologie ou de philosophie, spécialement en Prusse, où le gouvernement évitait de nommer des hermésiens, pour ne pas heurter de front les autorités ecclésiastiques, mais ne voulait pas non plus, au lendemain de l'affaire Droste zu Vischering, choisir des hommes provenant de l'entourage de l'archevêque Geissel. Au lendemain de la crise de 1848, où ils avaient joué un rôle éminent dans la direction du mouvement catholique, la fondation d'un annuaire philosophique, *Lydia*, avait marqué l'intention des gunthériens de s'affirmer toujours plus énergiquement.

Leur rayonnement n'éclipsait cependant pas le prestige de l'école de Tübingue, d'orientation moins exclusivement spéculative et centrée davantage sur l'Écriture et la Tradition. Elle aussi rayonnait au dehors, à Fribourg notamment, avec des hommes comme Hirscher², « prêtre d'une piété ardente, mais d'une intelligence parfois aventurée »³, dont la réputation souffrit longtemps des critiques injustes de Kleutgen, et Staudenmaier⁴, un esprit spéculatif qui eut le grand mérite d'opposer à la philosophie hégélienne de l'histoire, purement dialectique, une théologie chrétienne de l'histoire, dégageant de la Révélation les étapes de l'action vivante et libre de Dieu parmi les hommes. Le chef incontesté de cette école, pendant le deuxième tiers du siècle, c'est Kuhn⁵, professeur de dogmatique à Tübingue de 1839 à 1882. Surtout spéculatif, il enthousiasmait élèves et lecteurs par la clarté et l'éclat de la présentation, par la vigueur de sa dialectique et par la profondeur de ses vues. Bien que quelques-unes de ses idées, sur la grâce en particulier, aient été parfois un peu hasardeuses, le fond de sa pensée était profondément catholique et il se montra toujours nettement opposé aux tendances semi-rationalistes. Toutefois, pour penser sa foi, il entendait faire appel avant tout

(1) Ils avaient pris prétexte du passage où Pie IX insistait sur la démonstration rationnelle des *Praeambula fidei*, mais l'archevêque de Cologne, Geissel, était aussitôt intervenu auprès du nonce à Munich et du cardinal Lambruschini et il avait réussi à obtenir, le 25 juillet 1847, un bref désavouant une nouvelle fois les prétentions hermésiennes. [Les faits sont racontés en détail au chap. XI de l'ouvrage de H. SCHAROENS, *Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des XIX. Jhdts*, J. W. Braun, Bonn, 1925.]

(2) Sur J.-B. Hirscher (1788-1865), voir F. LAUCHERT, dans *Revue internationale de théologie*, t. II, 1894, p. 627 et suiv., t. III, 1895, p. 260 et suiv. et 723 et suiv., t. IV, 1896, p. 151 et suiv.

(3) E. MANGENOT, art. *Hirscher*, dans *D. T. C.*, t. VI, c. 2512.

(4) Sur Antoine Staudenmaier (1800-1856), voir P. WEINDEL, *Das Verhältnis von Glauben und Wissen nach der Theologie von Fr. A. Staudenmaier*, Dusseldorf, 1940.

(5) Sur Jean Kuhn (1806-1887), voir P. SCHANZ, dans *T. Q. S.*, t. LXIX, 1887, p. 531-598, et P. GODET, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, t. LXXVIII, 1907, p. 26-47 et 163-182.

à la philosophie moderne, sans d'ailleurs s'associer au mépris systématique des gunthériens pour la scolastique ; celle-ci lui apparaissait, dans sa perspective dominée par l'idée de développement, comme une étape utile, mais dépassée, de l'histoire de la pensée chrétienne.

LE PRESTIGE DE LA THÉOLOGIE HISTORIQUE

A côté du souci de réinstaller résolument la théologie dans la foi et de présenter celle-ci, de même que les réalités connexes de Révélation, de Tradition et d'Église dans une lumière intrinsèquement surnaturelle, le grand mérite des fondateurs de l'école de Tübingue, Drey et Moehler, avait été de repenser le dogme catholique avec un sens aigu de la « dimension historique » et du développement¹. A leur suite, divers théologiens, s'intéressant davantage à la vie du dogme qu'à sa métaphysique, s'appliquèrent à développer les conséquences de l'insertion du fait chrétien et de la révélation dans l'histoire.

Cette orientation de la théologie dans un sens moins spéculatif fut d'ailleurs accélérée par des préoccupations apologétiques. En effet, les progrès de la critique historique, la meilleure connaissance de l'histoire et des littératures de l'Ancien Orient, les incessantes découvertes d'œuvres liturgiques ou patristiques, d'inscriptions et de textes renouvelant les connaissances sur l'Église ancienne, posaient quantité de problèmes que la polémique protestante ou rationaliste s'empressait d'exploiter : tandis que les historiens protestants mettaient au point une méthode critique qui leur permettait d'ébranler certaines positions traditionnelles concernant les origines chrétiennes ou le moyen âge, se développait dans certaines facultés, surtout à Tübingue, une exégèse radicale, mettant en danger les bases de la foi, et une interprétation hégélienne de l'histoire des dogmes amorcée par Christian Baur. En étroit contact avec leurs adversaires dans les universités, les théologiens catholiques comprirent vite la nécessité de les suivre sur le terrain nouveau où s'engageait la lutte, de les combattre avec les armes qu'ils employaient, c'est-à-dire les faits, les textes et les documents, et éventuellement de reviser certaines positions qui se révélaient inconciliables avec les faits.

Dans le domaine de l'exégèse, le travail fourni, quoique non négligeable², resta pourtant assez en arrière sur ce qui se faisait du côté protestant. Par contre, l'histoire des dogmes et l'histoire de l'Église connurent une efflorescence remarquable : à Tübingue, d'abord, où Hefele³ commença à publier en 1855 sa monumentale *Histoire des conciles*, tandis qu'une pléiade de jeunes travailleurs, gravitant autour de la *Theologische Quartalschrift*, mettaient à profit les nouvelles méthodes critiques pour retracer les étapes du progrès de la pensée chrétienne ; à Munich,

(1) Voir J.-R. GEISELMANN, *Lebendiger Glaube aus geheiligter Uebertieferung. Der Grundgedanke der Theologie J. A. Moehlers und der katholischen Tübinger Schule*, Mayence, 1942.

(2) On trouvera mentionnés les principaux travaux dans l'article *Allemagne* par E. MULLER, dans *D. T. C.*, t. I, col. 863-865.

(3) Sur Karl-Joseph Hefele (1809-1893), voir P. GODET, dans *Revue du Clergé français*, t. I, 1907, p. 449-474.

surtout, grâce au rayonnement croissant de Doellinger, le chef incontesté de l'école historique catholique allemande.

DOELLINGER
ET L'ÉCOLE DE MUNICH

Vers 1850, Joseph Ignace Doellinger¹ avait déjà tout un passé de gloire derrière lui. Rêvant depuis sa jeunesse d'un apostolat intellectuel, excité davantage encore dans son ardeur combattive par les coryphées du groupe de Mayence, Klee, Weiss et Raess, avec lesquels il s'était lié peu après son ordination, il avait trouvé définitivement sa voie lorsque, en 1826, nommé professeur à Munich, il était devenu un intime du cercle de Goerres. Nourrissant auprès de ce dernier et de ses amis son amour de l'Église et l'intelligence des conditions nécessaires à son développement et à sa vitalité dans les sociétés modernes, il avait, comme la plupart d'entre eux, mené de front, pendant vingt ans, l'enseignement universitaire et la polémique journalistique en faveur de la liberté de l'Église. Ses exceptionnels mérites dans les deux domaines n'avaient pas tardé à attirer l'attention sur lui, et les traductions anglaise, française et italienne de son *Manuel d'Histoire ecclésiastique*, qui tranchait par l'originalité de la conception et la clarté de l'exposition, avaient étendu sa réputation loin au delà des pays de langue allemande. A vrai dire, admirablement doué pour l'analyse des doctrines, sa vraie vocation, au dire de son ami Acton, eût dû être la théologie dogmatique, mais, conscient de ce que la principale faiblesse des catholiques à l'égard des protestants était leur infériorité dans le domaine historique, son zèle pour l'Église l'avait orienté vers l'histoire ecclésiastique. Il manqua cependant toujours, en dépit de sa froideur apparente, de l'objectivité désintéressée du pur savant et fit toute sa vie de l'histoire à thèse, au profit de l'Église pendant les trente premières années, contre les idées dominantes à Rome par la suite et contre l'Église pour finir.

En 1846, gagné par l'atmosphère antiprotestante qui se développait dans le groupe de Goerres sous l'influence des convertis Jarcke et Philips, il avait entrepris de réfuter l'œuvre de Ranke et, bien que ses trois volumes sur *la Réforme* n'eussent pas la même envergure et fussent moins une fresque historique qu'un choix tendancieux de citations mises en œuvre dans un but polémique, cette peinture du luthéranisme par ses premiers adhérents, où n'étaient retenues que les ombres, avait rencontré dans les milieux catholiques un succès proportionnel à la fureur des protestants et achevé de faire reconnaître son auteur comme le principal champion de l'Église. Aussi ne faut-il pas s'étonner qu'au cours de la crise de 1848, il fût apparu comme un des principaux chefs catholiques, tant sur le terrain politique que religieux : inspirateur, avec Radowitz, du groupe catholique au Parlement de Francfort ; défenseur de la liberté religieuse au Landtag bavarois, où il siégea de 1849 à 1851 ; conseiller,

(1) Sur Doellinger (1799-1890), outre l'ouvrage capital de J. FRIEDRICH (cité p. 193, n. 2), voir surtout F. VICENEN, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus*, Munich, 1926 ; également E. MICHAEL, *Ignaz v. Doellinger, eine Charakteristik*, Innsbruck, 1893 (polémique) ; J. ACRON, *Doellingens historical Work*, dans *English Historical Review*, t. V, 1890, p. 700-744 et P. GODER, *Doellinger*, dans *Revue du Clergé français*, t. XXXVI, 1903, p. 17 et suiv., 125 et suiv., 366 et suiv.

plus actif qu'aucun vicaire général et que beaucoup d'évêques, à l'Assemblée épiscopale de Wurzburg² ; animateur enthousiaste des premiers congrès catholiques, salué à celui de Ratisbonne comme l'homme « dont la parole fait autorité dans l'ensemble du monde catholique »³.

Bientôt toutefois, déçu par l'orientation que prenait le mouvement catholique en Allemagne sous la conduite des hommes de Mayence, mécontent de l'influence croissante des jésuites dans la conduite générale de l'Église et des progrès de la centralisation romaine, qui allait à l'encontre de son idéal de large autonomie nationale, il abandonna l'action religieuse pour se consacrer de plus en plus exclusivement au travail scientifique⁴, toujours avec une préoccupation apologétique d'ailleurs : *Hippolyte et Calliste* (1853), un chef-d'œuvre de critique historique applaudi par toute la science allemande, est destiné à rassurer les consciences catholiques inquiètes des objections contre la papauté que des protestants comme Bunsen avaient cru trouver dans les *Philosophoumena*, récemment découverts ; *Paganisme et Judaïsme* (1857), qui met le sceau à sa réputation, a pour but de montrer à la lumière de l'histoire qu'aucun développement naturel, grec ou juif, ne saurait expliquer l'apparition du christianisme. Plus encore que par ses publications, qui ne recueillent qu'une minime partie de son immense érudition sans cesse alimentée par de nouvelles lectures et par de nouvelles recherches dans les dépôts de manuscrits⁵, son influence, qui va grandissant et dont on a peine aujourd'hui à se faire une idée, s'exerce par ses cours, dont l'action se prolonge grâce à ses élèves dans de nombreuses chaires d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse ; par des contacts personnels, où la richesse d'idées, la vivacité du regard et la simplicité du ton séduisent l'interlocuteur ; par une correspondance enfin, qui s'étend à tout le monde savant germanique, anglais et français.

C'est pourtant à ce moment, où son prestige est au plus haut, que Doellinger va commencer à être en butte aux suspicions des milieux ultramontains, dont le centre le plus actif se trouve à Mayence.

L'ÉCOLE DE MAYENCE
ET LA RESTAURATION SCOLASTIQUE

En 1848, les hommes de Mayence, Lennig, Heinrich, Moufang, avaient travaillé la main dans la main avec Doellinger et suivi avec sympathie les efforts parallèles de Günther, en Autriche, pour organiser les catholiques. Leur but paraissait identique : affranchir l'Église du joug des bureaucraties josphites et resserrer ses contacts avec le monde laïc menacé par une ambiance de moins en moins favorable au catholicisme. Mais très vite, les divergences étaient apparues. Pour Doellinger, Günther et leurs amis, le monde laïc, c'étaient avant tout

(1) Voir chap. II, p. 60-61.

(2) *Verhandlungen der dritten Generalversammlung*, Ratisbonne, 1849, p. 117.

(3) Il avait catégoriquement refusé l'archevêché de Salzbourg en 1850 en arguant de sa vocation de savant : « *Ich bin nicht da um pompam facere* », expliquait-il à ses amis. (J.-E. JOERG, *Erinnerungen*, dans *H.-P. Bl.*, 1890, p. 242.)

(4) Dans ce dernier domaine cependant, Doellinger resta longtemps de la vieille école et ce n'est qu'assez tard qu'il comprit toute l'importance des inédits. (Cf. J. ACRON, dans *English Hist. Review*, t. V, 1890, p. 733-734.)

les classes dirigeantes, les intellectuels catholiques, qu'il fallait délivrer du complexe d'infériorité éveillé par l'efflorescence de la science protestante et rationaliste, en leur apprenant, à son contact même, à rivaliser à armes égales avec elle et en leur donnant le sentiment d'une complète liberté scientifique en dehors des questions, relativement peu nombreuses, où le dogme était clairement en jeu. Ils espéraient de la sorte conquérir pour l'Église, dans le monde de la pensée, une influence analogue à celle qu'elle était en train de conquérir dans la vie publique par son action politique. Au contraire, le monde laïc auquel s'intéressaient les hommes d'œuvre de Mayence, c'étaient les masses catholiques — paysans, artisans, classes moyennes — dont les convictions chrétiennes, raffermies avec l'aide d'un clergé plus pieux et plus zélé, s'extérioriserait dans un puissant mouvement d'associations bien disciplinées, filialement soumises au Saint-Siège et capables de faire passer dans les différents secteurs de la vie courante les mots d'ordre de la hiérarchie.

On comprend dès lors l'importance qu'on attachait à Mayence à ce que la formation des futurs prêtres et des futurs dirigeants du mouvement catholique se fasse dans une atmosphère franchement ecclésiastique, aussi à l'abri que possible des influences dissolvantes du rationalisme moderne. Plus soucieux d'avoir de bons prêtres que des prêtres savants, les partisans de cette tendance étaient résolument hostiles au système germanique qui obligeait le jeune clergé à faire ses études dans des facultés de théologie annexées aux universités d'État ; ils souhaitaient y substituer le régime des séminaires diocésains, en vigueur en France et en Italie, que Ketteler s'était empressé de rétablir à Mayence dès son arrivée¹. Beaucoup d'entre eux souhaitaient en outre que même les jeunes laïcs fussent soustraits à l'ambiance dangereuse des universités, dont le corps professoral était protestant dans son immense majorité² et qui paraissaient peu propres à favoriser la formation d'une opinion publique catholique ; aussi préconisaient-ils la création d'une université libre, qui remplirait auprès des catholiques allemands le rôle bienfaisant joué en Belgique par l'Université de Louvain. L'idée, lancée par Buss à la conférence de Wurzburg, était appuyée par les congrès catholiques ainsi que par les revues et les groupements qui cherchaient leur inspiration dans l'entourage de Ketteler. Elle faisait peu à peu son chemin³, à la grande indignation de professeurs comme Doellinger, qui se sentaient personnellement offensés par les plaintes formulées contre l'enseignement universitaire, mais qui avaient surtout un sens très aigu de la nécessité d'avoir un clergé à la hauteur des exigences intellectuelles modernes

(1) Voir chap. v, p. 143.

(2) Au *Katholikentag* de 1864, Mofang citait des chiffres impressionnants : en Prusse, alors que la proportion des habitants était de 7 millions de catholiques contre 10 millions de protestants, on ne comptait que 55 professeurs catholiques sur 556, et encore plusieurs n'étaient catholiques que de nom.

(3) Ce n'est toutefois qu'à partir de 1861 que des mesures concrètes furent envisagées et des difficultés diverses retardèrent la décision jusqu'en 1869, puis la guerre et le *Kulturkampf* obligèrent à renoncer au projet. (Cf. G. RICHTEN, *Der Plan zur Errichtung einer katholischen Universität zu Fulda im XIX. Jhd.*, Fulda, 1922.) En attendant, à partir de 1863, on s'appliqua, sous l'impulsion de G. von Hertling, à développer les *Katholischen studentischen Korporationen*. (Cf. J.-B. KIESSLING, *Geschichte der deutschen Katholikentage*, t. I, chap. XVI.)

et du danger d'élever en vase clos les jeunes catholiques, en les privant des ressources scientifiques que seules, à leur avis, les vieilles universités étaient à même de leur fournir.

Les partisans de la formation universitaire craignaient d'autant plus de voir les catholiques coupés de la vie scientifique de leur temps si les vues de leurs adversaires prévalaient, que ceux-ci, généralement peu avertis de l'urgence des problèmes critiques et surtout convaincus que toute la pensée spéculative allemande depuis Kant était engagée dans une voie sans issue, préconisaient ouvertement le retour à la scolastique. C'était devenu le mot d'ordre de la revue mayençaise, *Der Katholik*, que dirigeaient les professeurs nommés par Ketteler en 1849, lors de la réouverture du séminaire : ceux-ci s'étaient rapidement dégagés des dernières influences de Tubingue et avaient repris la tradition introduite au séminaire, trente ans auparavant, par le supérieur Liebermann. Le mouvement, qui avait son centre à Mayence, ne tarda d'ailleurs pas à s'étendre : il était vigoureusement appuyé, de Bonn, par un jeune laïc batailleur, Clemens¹, qui avait découvert Suarez au cours d'un séjour à Rome et que des déconvenues personnelles avaient achevé d'indisposer contre les tenants des systèmes modernes ; il était soutenu, à Munich, par les *Historisch-politische Blätter*, par l'archevêque Reisach, ancien élève du séminaire germanique de Rome, par le vicaire général Windischmann, qui attirait depuis longtemps l'attention sur les dangers du gunthérianisme ; il était encouragé en Autriche par le cardinal Rauscher et il devait trouver, à partir de 1856, un foyer actif à la faculté de théologie de l'Université d'Innsbruck, confiée aux jésuites ; ces derniers comptaient partout parmi les plus fervents protagonistes de la restauration scolastique, au succès de laquelle les œuvres de Kleutgen, publiées à partir de 1853, contribuèrent pour leur part.

Bientôt, un certain nombre d'ecclésiastiques et même d'intellectuels furent convaincus de l'impossibilité de concilier les systèmes modernes avec la doctrine de l'Église et du danger que présentait l'orientation des facultés universitaires. A la vérité, l'enseignement théologique des universités souffrait de réelles déficiences, par suite du caractère hétérodoxe des philosophies dominantes, de la tendance à réduire la théologie à la philosophie ou à l'histoire, et de l'oubli du rôle directif qui doit revenir au magistère ecclésiastique guidé par l'Esprit Saint. Le malheur voulut que la réaction, légitime et même indispensable, fût en partie menée par des hommes qui n'étaient pas seulement inquiets des excès de la science allemande, mais encore indifférents ou même hostiles à la science tout court.

Ils ne l'étaient certes pas tous. Ce n'était le cas ni de Reisach ni surtout de Rauscher, qui avaient pour la science, à condition qu'elle fût orthodoxe, une admiration toute germanique. Ce n'était pas non plus le cas de Schrader ni de Guidi, appelés de Rome par Rauscher à l'Université de Vienne en 1857, ni même de Heinrich, le professeur de dogmatique

(1) Sur Franz Jakob Clemens (1815-1862), catholique très zélé et membre actif du *Katholisch Verein*, voir le panégyrique publié dans *Der Katholik*, 1862, vol. I, p. 257-280.

de Mayence, qui entendaient bien compléter leurs exposés scolastiques par une étude sérieuse de l'Écriture et des Pères. Mais déjà Ketteler, qui n'avait rien d'un intellectuel, voyait trop la vie universitaire à travers les beuveries d'étudiants auxquelles il avait participé dans sa jeunesse. Et surtout, beaucoup d'anciens élèves du Collège romain n'avaient guère profité des perspectives qu'ouvrait l'enseignement d'un Passaglia ou d'un Franzelin, et, soit étroitesse, soit paresse d'esprit, semblaient ignorer le renouvellement de point de vue qu'imposait en bien des domaines le progrès des méthodes historiques ; portés à confondre toute position classique avec la Tradition, leur oracle était *La Civiltà cattolica*, dans laquelle ils puisaient un conformisme s'accommodant volontiers des opinions toutes faites. Il y avait enfin les survivants du courant fidéiste ou traditionaliste, si influent dans l'entourage de l'archevêque Geissel à l'époque de la controverse hermésienne ; convaincus de l'inutilité et même du danger d'une étude scientifique des vérités religieuses, ils étaient encore moins disposés que les anciens « Romains » à apprécier le souci des « théologiens allemands » de confronter la pensée chrétienne avec les grands systèmes postkantien et surtout d'entreprendre une vérification sérieuse, conforme aux exigences de la critique moderne, des textes invoqués communément comme arguments par les catholiques en faveur de leurs positions traditionnelles. Comme, par surcroît, la plupart attachaient une grande importance aux dévotions extérieures et aux manifestations du merveilleux, on comprend à quel point ils devaient exaspérer des savants dont l'éducation ecclésiastique avait été faite dans l'esprit de Sailer.

Tout ce monde, poursuivant la tradition inaugurée jadis par des gens comme Binterim, dénonçait à Rome avec un sectarisme intransigeant tous ceux qui ne pensaient pas comme lui, et cette pratique, courante de 1840 à 1865, contribua, beaucoup plus qu'on ne le dit souvent, à envenimer les rapports entre Rome et la science allemande : on doit le regretter d'autant plus qu'elle ne procédait pas seulement d'un zèle, souvent mal éclairé, pour la vérité, mais parfois aussi d'intrigues et de rivalités personnelles. Dès 1854, des attaques injustifiées parties de Mayence obligèrent de la sorte un des meilleurs historiens de l'Église, Schwarz, à abandonner sa chaire à l'Université de Wurzburg¹, mais le premier grand succès de la réaction scolastique fut la condamnation du gûnthéranisme en 1857.

On savait gré à Günther, dans les milieux ecclésiastiques, du zèle apostolique avec lequel il s'était dévoué à délivrer les intellectuels catholiques de la fascination panthéiste. Mais plus le péril hégélien s'éloignait, plus on s'inquiétait de la hardiesse de ses idées, surtout dans les milieux hostiles à tout compromis avec la philosophie moderne. L'arrogance de ses disciples avait d'ailleurs contribué à accroître le mécontentement et,

LA CONDAMNATION
DE GUENTHER

(1) Cf. S. MERKLE, dans *Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg*, p. 154-181.

dès 1848, on avait vu se reformer contre Günther l'ancien front anti-hermésien, particulièrement en Rhénanie, où la maladresse de Knoodt, qui avait fait de Bonn un centre gûnthérien très actif, avait dressé contre lui l'archevêque Geissel et son entourage.

Les événements de 1848 mirent une sourdine à la controverse, mais celle-ci reprit bientôt de plus belle. La réaction absolutiste en Autriche était défavorable aux disciples de Günther, qui s'étaient montrés sympathiques aux tendances libérales¹ et de plus, Rauscher, hostile depuis vingt ans, devenait archevêque de Vienne en 1853. C'est toutefois de Rhénanie que partit l'attaque décisive. Geissel ayant été consulté par Rome en décembre 1853 à propos d'un professeur gûnthérien du séminaire de Trèves, il confia la rédaction du rapport à Clemens, antigûnthérien acharné, et de plus, ennemi personnel de Knoodt ; il profita de l'occasion pour dénoncer Günther, dont les œuvres furent en conséquence déferées à la Congrégation de l'*Index*. Dès qu'on apprit la chose, les attaques redoublèrent ; tout le monde théologique et philosophique d'Allemagne et d'Autriche fut bientôt en effervescence et la polémique dépassa vite en ardeur ce qu'on avait vu quinze ans plus tôt lors de la querelle hermésienne.

Günther pouvait toutefois compter sur de puissantes protections qui surent convaincre Pie IX de l'excellence de ses intentions : le cardinal Schwarzenberg, qui restait profondément dévoué à son ancien maître et qui sentait le danger de heurter de front les milieux universitaires, déjà trop portés à bouder l'Église ; le vieux cardinal Diepenbrock, de Breslau, qui n'approuvait pas l'exclusivisme passionné de Geissel ; à Rome même, l'abbé bénédictin de Saint-Paul et deux hommes de confiance du pape, Flir, le recteur de l'*Anima*, et Mgr de Hohenlohe. Les choses auraient sans doute pu s'arranger si les délégués de Günther à Rome, les professeurs Baltzer et Knoodt, n'avaient tout gâté par leur attitude désagréable à l'égard des jésuites et par leur mépris affiché pour l'état de la philosophie à Rome. Malgré tout, on hésitait à condamner, et, pendant deux ans, l'affaire resta pendante. Mais les adversaires de Günther revenaient sans cesse à la charge : Rauscher, dont l'influence depuis le concordat allait croissant au détriment de celle de Schwarzenberg ; Viale Prela, l'ancien nonce à Vienne ; Reisach, devenu cardinal de Curie ; et surtout Geissel, qui faisait de la condamnation une question de prestige. Le pape se vit enfin forcé de trancher, mais, en dépit des pressions qui s'exerçaient, il le fit de la façon la plus conciliante possible² : il se contenta d'une mise à l'*Index* des œuvres de Günther, qui fut averti au début de 1857 par une lettre aimable du cardinal d'Andrea. Après un moment d'hésitation, il trouva dans son passé de dévouement à l'Église la force de se soumettre malgré son amertume.

Le décret ne condamnant aucune doctrine particulière, ses amis prétendirent d'abord que l'on pouvait continuer à défendre l'essentiel du système. Geissel, appuyé par Reisach, obtint alors un bref précisant la

(1) Voir *supra*, chap. II, p. 62.

(2) Flir relève expressément la chose. (*Briefe aus Rom*, p. 72.)

condamnation¹. Les plus modérés s'inclinèrent, tandis que les radicaux, comme Baltzer, Knoodt ou son élève Reinkens, se raidirent, estimant leur honneur scientifique en jeu, et finirent par quitter l'Église. C'est parmi eux que le vieux-catholicisme devait recruter par la suite ses adhérents les plus actifs.

NOUVELLES INTERVENTIONS
ROMAINES

La condamnation de Günther encouragea les néoscolastiques à s'en prendre aux philosophes et aux théologiens qui prétendaient poursuivre leurs travaux sans tenir compte des directives ecclésiastiques. L'ouvrage publié par Clemens l'année précédente, *De scolasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam*, devint le manifeste du parti et lorsque Kuhn voulut réagir et défendre les droits de la philosophie à l'autonomie, *Der Katholik*, qui suivait de plus près les courants doctrinaux depuis sa réorganisation en 1858 avec l'aide de Clemens, soutint à fond celui-ci². Les mayençais avaient d'ailleurs la satisfaction de voir s'ouvrir une brèche dans l'enseignement universitaire lui-même : en 1854, un ancien élève de la Grégorienne, Denzinger³, avait obtenu, non sans peine, la chaire de dogmatique à Wurzburg et il avait été rejoint peu après par deux autres « Romains », l'historien de l'Église Hergenroether⁴ et l'apologiste Hettinger⁵. Tous trois entendaient travailler dans un esprit de pleine soumission à l'autorité ecclésiastique et, l'année même de sa nomination, Denzinger, en publiant son fameux *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum*, avait rappelé aux théologiens allemands, si portés à l'oublier, l'importance qu'il fallait attribuer aux décisions, même non infaillibles, du magistère ordinaire.

Dans leurs attaques, toujours plus âpres, contre leurs adversaires, les scolastiques étaient aidés par le nonce à Munich, qui se faisait volontiers l'écho de leurs dénonciations, et, dans les milieux de la Curie, par Reisach et par Kleutgen, dont l'influence était d'autant plus redoutable qu'il était consulteur à l'*Index*, et qui contribua beaucoup, par ses critiques, pas toujours impartiales, à discréditer aux yeux de Rome les philosophes et théologiens allemands. Les mises à l'*Index* qui se succédèrent à partir de 1857⁶ étaient relativement peu nombreuses en comparaison

(1) Texte dans les *Pii IX Acta*, t. II, p. 587 et suiv. ; extraits dans H. DENZINGER, *Enchiridion*, nos 1655-1658.

(2) Sur la vive controverse qui opposa Kuhn à Clemens jusqu'à la mort prématurée de celui-ci en 1862, voir G.-B. GUZZETTI, *La perdita della fede nei cattolici*, Venegono (Varese), 1940, p. 79-86.

(3) Sur Henri Denzinger (1819-1883), voir les souvenirs de son frère dans *Der Katholik*, 1883, vol. II, p. 428 et suiv., 523 et suiv., 638 et suiv. C'était un prêtre zélé en même temps qu'un professeur né et un travailleur consciencieux.

(4) Sur Joseph Hergenroether (1824-1890), voir S. MERKLE, dans *Aus der Vergangenheit der Universität Würzburg*, p. 186-214. Professeur peu brillant, c'était un savant de réelle valeur qui avait complété sa formation romaine par un doctorat acquis à Munich sous la direction de Doellinger et dont les 3 volumes sur Photius, commencés dès 1855 et publiés de 1867 à 1869, assirent la réputation.

(5) Sur François Hettinger (1819-1890), voir l'introduction par E. MUELLER en tête de la 10^e édition de son *Apologie des Christentums* (1914). Celle-ci, publiée en 1863, était une œuvre « où la science allemande, l'école romaine et l'esprit plus populaire et plus littéraire à la fois de l'apologétique française ont laissé de profondes traces ».

(6) En 1857, un livre de Frohschammer sur l'origine de l'âme ; en 1858, un livre du Günthérien Trebisch ; en 1859, les apologies de Günther par Knoodt et Baltzer et une critique de la théologie thomiste par Oischinger ; en 1860, Huber, un élève de Doellinger ; en 1861, Lassaulx, un autre munichois (cf. F.-H. REUSCH, *Der Index der verbotener Bücher*, Bonn, 1885, p. 1125-1132).

des dénonciations¹, mais, jointes aux critiques souvent simplistes qui les accompagnaient, elles mécontentèrent profondément les milieux universitaires catholiques qui, au nom de la liberté de la science, commencèrent à s'insurger, souvent avec arrogance, contre « un esclavage de la pensée » qui obligerait le théologien ou le philosophe à s'incliner devant une autre autorité que celle de ses pairs, alors qu'un dogme défini n'était pas en jeu.

Pareilles prétentions ne pouvaient que déplaire profondément à Rome où les préoccupations intellectuelles étaient faibles et où la réaction contre le libéralisme battait son plein. Les milieux dirigeants, et Pie IX en tout premier lieu, estimaient qu'en présence de la lutte entamée contre l'Église au nom de la science moderne, la stricte discipline de l'état de siège convenait mieux que les encouragements à la libre recherche, et on se méfiait d'autant plus des revendications des savants allemands que, si beaucoup d'entre eux étaient fort bien intentionnés et souvent victimes des excès de zèle de ceux qui les dénonçaient, il y en avait d'autres dont l'attitude montrait bien qu'on ne s'inquiétait pas en vain.

C'est ainsi que Frohschammer², de Munich, dont les tendances rationalistes s'étaient accentuées depuis sa mise à l'*Index*, non content de publier en 1861 un ouvrage tendant à justifier la légitimité d'une apostasie basée sur des recherches scientifiques, défendait dans d'autres publications des opinions fort proches du protestantisme libéral. A la fin de 1862, le pape condamnait sévèrement les doctrines de l'aventureux professeur, mais on remarqua surtout que, dans la lettre adressée à ce propos à l'archevêque de Munich³, il regrettait qu'il fût loin d'être le seul à revendiquer « une liberté d'enseigner et d'écrire inconnue jusqu'à présent dans l'Église ». La distance aidant, les défiances romaines à l'égard de la science allemande s'aggravaient rapidement et commençaient à englober même les plus illustres, à commencer par Doellinger.

DOELLINGER SUSPECT Il y avait quelques années déjà que le célèbre historien était en butte à certaines suspensions. Ses paroles anticoncordataires de 1848 et ses discours en faveur d'une « Église nationale allemande » avaient été mal accueillis par certains, et dès 1851, Windischmann, dont il avait contrecarré les efforts pour multiplier les séminaires diocésains, avait fait quelques réserves à son sujet⁴. Lorsque, un peu plus tard, Doellinger manifesta son déplaisir de la définition de l'Immaculée-Conception, au nom d'une théorie fixiste de la Tradition qui prétendait s'opposer à tout enrichissement du dogme,

(1) Le sérieux et la prudence avec lesquels procéda l'*Index* furent reconnus par plusieurs savants peu suspects de sympathies pour les scolastiques, tels Firr (*Briefe aus Rom*, p. 47) ou Kuhn (cf. *T. Q. S.*, t. CVIII, 1927, p. 215).

(2) Sur Jakob Frohschammer (1821-1893), outre sa biographie par B. MUENZ (1894), voir l'ouvrage de G.-B. GUZZETTI (cité à la p. 202, n. 2), p. 87-105.

(3) Lettre *Gravissimas inter*, du 11 décembre 1862, dans *Pii IX Acta*, t. III, p. 548 et suiv. ; extraits dans H. DENZINGER, *Enchiridion*, nos 1666-1676. Frohschammer ayant refusé de se soumettre, ses pouvoirs sacerdotaux lui furent retirés et, peu après, il abandonna définitivement l'Église.

(4) « Il s'infiltra jusque dans les meilleures têtes — je n'excepte pas même Doellinger — un esprit qui peut nous conduire aux plus déplorables excès. » (Windischmann à Ketteler, 5 août 1851, dans *Briefe von und an Ketteler*, édit. RAICH, p. 225.)

il scandalisa plusieurs de ses amis. D'autres furent heurtés par son hostilité contre la double tendance, favorisée par les jésuites, à accroître les prérogatives pontificales et à revendiquer la suprématie de l'Église sur le pouvoir civil, et le canoniste Philips, très curialiste de tendance, avec qui il avait de fréquentes discussions sur ce sujet, lui reprocha d'être touché par l'esprit protestant.

Ces accusations, répétées, trouvèrent crédit parmi les ultramontains de la nouvelle génération et il y eut probablement, conformément au procédé fréquent dans ce groupe, l'une ou l'autre dénonciation. En tout cas, lors de son voyage à Rome, en 1857, Doellinger s'y sentit l'objet d'une certaine méfiance et il en souffrit d'autant plus, lui dont toute la vie était vouée à la défense de la cause catholique, qu'il fut en outre blessé dans sa vanité de savant en constatant le peu de cas qu'on semblait y faire de sa renommée. Aussi prêta-t-il une oreille complaisante aux lamentations de Theiner sur l'absence de vie scientifique à Rome et sur l'ignorance de ceux qui prétendaient condamner la science allemande et, dès ce moment, alors qu'il devait une bonne partie de sa formation aux anciens historiens italiens de l'école de Baronius, de Muratori et de Benoît XIV¹, et qu'en 1854 encore, il considérait Kleutgen comme « un théologien capable et circonspect »², il n'eut plus de paroles assez méprisantes pour le niveau des études en Italie et pour la scolastique en particulier. Il rapporta d'ailleurs de Rome une impression très pessimiste sur la situation politique des États pontificaux et sur l'évolution probable de la question romaine, à laquelle il avait été initié par son élève de prédilection, le jeune John Acton, très libéral de tendance et ardent partisan de l'unité italienne. Tout ceci n'était pas fait pour le rapprocher des anciens élèves du Collège romain à propos desquels courait dans son entourage la fameuse boutade : « *Doctor romanus, asinus germanus*, un docteur de Rome n'est plus qu'un âne en Allemagne », et qui se sentaient froissés de cette prétention à ne voir de science ecclésiastique sérieuse que dans les universités germaniques et à considérer l'influence croissante prise par eux dans la vie ecclésiastique allemande comme une victoire non seulement du jésuitisme, mais de l'obscurantisme.

Malgré tout, si les plus zélés des ultramontains regardaient avec une certaine méfiance ce théologien aux méthodes trop peu romaines, les autorités ecclésiastiques conservaient dans leur ensemble leur estime au savant professeur, lorsque se produisit, en 1861, l'incident des Conférences de l'Odéon. Les événements consécutifs à Castelfidardo ayant profondément ému l'opinion catholique, Doellinger décida de consacrer à la question romaine deux conférences où il montrerait la légitimité des droits historiques du pape sur ses États et l'utilité du pouvoir temporel, mais aussi la possibilité, moyennant certaines conditions, d'en envisager la suppression. Doellinger, convaincu de la disparition imminente des États romains, avait simplement pour but de « fortifier les esprits

(1) Acton a bien mis en lumière le fait que la première formation de Doellinger avait été très peu allemande. (*English Hist. Review*, t. V, 1890, p. 708 et suiv.)

(2) Lettre du 31 janvier 1854, dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 134.

contre les espérances insultantes des protestants »¹, en faisant voir que le pouvoir temporel n'était pas essentiellement lié à la notion catholique de la papauté. Mais c'était déjà trop pour l'opinion ultramontaine, qui fut surtout choquée de ce que, voulant montrer que les catholiques n'étaient pas aveugles, il eût expliqué l'hostilité contre la souveraineté pontificale en invoquant les défauts du gouvernement des États de l'Église, archaïque et clérical. Le nonce quitta ostensiblement la séance, Mgr Laurent, évêque de Luxembourg, compara le maître de Munich à Cham dévoilant les faiblesses de Noé et à Judas trahissant son Seigneur, et plusieurs sautèrent sur l'occasion pour essayer, en organisant une campagne de protestations, de discréditer Doellinger aux yeux des masses catholiques, très dévouées au pape dans l'ensemble.

Déconcerté, Doellinger essaya de mettre les choses au point, d'abord en écrivant à divers amis des lettres qu'il leur demanda de propager, un peu plus tard en faisant une déclaration apaisante au *Katholikenlag* de Munich, enfin et surtout en publiant à la fin de l'année un gros ouvrage, *L'Église et les Églises. La papauté et le pouvoir temporel*, dans lequel il reprenait les idées exposées à l'Odéon, mais en adoucissant les angles et en ayant l'habileté d'y joindre un savant parallèle entre l'Église catholique et les Églises séparées, qui constituait une admirable apologie du Saint-Siège. En dépit de considérations sur « l'administration cléricale » et les « prêtres policiers », que Montalembert lui-même trouvait déplacées, et malgré une invitation assez maladroite au pape, pour le cas où il devrait fuir devant les Italiens, à venir chercher en Allemagne non seulement un asile mais un complément d'éducation pour la Curie, l'ouvrage fut accueilli assez favorablement par Pie IX². Mais ce ne fut pas le cas dans les milieux intransigeants et dès lors, les critiques contre Doellinger et la tendance théologique qu'il représentait se firent plus ouvertes, assurées qu'elles étaient de rencontrer désormais un accueil favorable auprès de ceux qui mettaient la défense des droits du pape au premier rang de leurs préoccupations.

LA CONFÉRENCE DES SAVANTS CATHOLIQUES Dépit de voir son prestige entamé auprès des catholiques et exaspéré d'entendre mettre en doute sa valeur scientifique par des gens parfaitement incompetents, Doellinger, toujours dévoué à l'Église malgré son opposition croissante à la politique de la Curie, s'inquiétait en outre de voir les forces intellectuelles du catholicisme allemand divisées contre elles-mêmes, alors qu'il eût fallu faire front plus que jamais contre les attaques, toujours plus radicales, de la science incroyante. Il fallait absolument tenter une réconciliation.

Or, depuis plusieurs années, l'idée de réunir les savants catholiques allemands en congrès était dans l'air. Doellinger, après quelques hésitations, finit par se laisser convaincre par l'éditeur Herder et surtout

(1) Doellinger à Meignan, avril 1861, dans H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, p. 208, n. 1.

(2) Il confiait à Ullathorne que, sans être d'accord en tout point, il le considérait comme un bon livre qui ne pourrait faire que du bien. (Acton à Doellinger, 26 août 1862, dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 269.)

par le vieil Hirscher qu'il y aurait là un moyen de rapprocher les points de vue et, malgré le scepticisme des professeurs de Tübingue, qui estimaient qu'une pareille réunion n'aboutirait qu'à de nouvelles disputes, il fit sonder les Mayençais par un de ses élèves, Janssen, un homme de juste milieu, et par son ancien secrétaire Joerg, qui devait passer peu après dans le camp ultramontain. En octobre 1862, au cours d'une rencontre à Fribourg avec Hirscher et Alzog, un modéré, un programme fut élaboré, mais Heinrich, l'animateur de la revue de Mayence, tout en acceptant le principe de la réunion, souleva plusieurs objections concernant les objectifs¹. Hirscher et Kuhn estimèrent que, dans ces conditions, il valait mieux ne pas insister et Doellinger n'était pas loin de penser de même quand l'intervention d'un de ses amis, Michelis, ressuscita le projet en y intéressant le nonce à Vienne. C'est dans ces conditions que, au début d'août 1863, Doellinger, Alzog et l'orientaliste Haneberg invitèrent les savants catholiques d'Allemagne, d'Autriche et de Suisse à se réunir à Munich en septembre.

Malheureusement, dans l'entre-temps, les défiances contre Doellinger n'avaient fait que s'aggraver. On lui reprochait de nouvelles déclarations, moins respectueuses encore que les précédentes, à l'égard de la congrégation de l'*Index*², et surtout son dernier livre, *Papstfabeln*, où il dénonçait le caractère légendaire de plusieurs traditions relatives aux papes du moyen âge et exploitait contre la thèse de l'infaillibilité les défaillances des papes Libère et Honorius. Dans ces conditions, l'annonce d'un congrès, où il était à prévoir qu'il jouerait un rôle directeur, n'était pas pour plaire à tout le monde. Le nonce à Munich, déjà très monté contre Doellinger, fut fort mécontent de ce qu'il considérait comme « une sorte de synode »³ convoqué sans l'autorisation de l'autorité ecclésiastique, et l'évêque de Paderborn, Mgr Martin, interdit même à ses prêtres d'y assister⁴. Les encouragements d'autres évêques contrebalancèrent toutefois ces oppositions et lorsque l'assemblée s'ouvrit, le 28 septembre, le nombre des participants, 84, dépassait les prévisions. A part les jésuites, irrédûciblement hostiles, et les Tübingiens, qui, sentant venir l'orage, ne voulaient pas se compromettre, presque tout ce que l'Allemagne catholique comptait comme théologiens, philosophes ou historiens de valeur était présent, y compris les coryphées de l'ultramontanisme et de la scolastique, Moufang, Heinrich, Phillips, ainsi que Scheeben, qui venait d'inaugurer son enseignement au grand séminaire de Cologne et de se faire connaître par la publication dans *Der Katholik* d'une première esquisse des *Mystères du christianisme*⁵.

(1) Voir sa lettre dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 288-294.

(2) Ces reproches reposaient partiellement sur une méprise : la diffusion par Frohschammer d'un texte fautif et remanié de la réponse donnée par Doellinger à un de ses élèves à propos de l'*Index* avait donné l'impression qu'il prenait parti pour le professeur condamné, alors qu'il n'en était rien. (Cf. J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 309-311 et 693, n. 13, et *Janssens Briefe*, t. I, p. 245-246.)

(3) Haneberg à Doellinger, 12 septembre 1863, dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 306.

(4) Sur la réaction hostile de certains milieux catholiques, voir K. MUELLER, *Leben und Briefe von Joh. Theod. Laurent*, t. III, Trèves, 1889, p. XIII-XXVIII.

(5) Il sera plus longuement question, dans le volume suivant, de l'œuvre théologique de M. J. Scheeben (1835-1888).

En guise d'introduction, Doellinger, élu président par ses anciens élèves et admirateurs, qui formaient la majorité de l'assemblée, prononça un remarquable discours sur le *Passé et l'Avenir de la Théologie*¹, que Goyau nomme à juste titre « une déclaration des droits » de la théologie. Il y développait un certain nombre d'idées justes sur l'union des Églises, sur l'utilité pour la théologie de ne pas se borner à la méthode analytique médiévale, mais de chercher à présenter le donné révélé dans sa plénitude organique et dans la perspective du développement historique, sur la nécessité de distinguer les données révélées de ce qui n'est que présentation accidentelle ou hypothèse provisoire. Mais d'autres passages étaient plus équivoques. Non content de revendiquer pour le théologien, là où la foi n'était pas directement en cause, une totale « liberté de mouvement », « aussi indispensable à la science que l'air au corps humain », et d'exiger que l'on combattit les erreurs théologiques avec des « armes scientifiques » plutôt qu'avec des censures ecclésiastiques, il affirmait que « tout comme chez les Hébreux le prophétisme coexistait avec la hiérarchie sacerdotale, ainsi devait-il y avoir dans l'Église, à côté des pouvoirs ordinaires, une puissance extraordinaire, l'opinion publique », et que c'était à la théologie à former celle-ci ; comme il dénonçait par ailleurs la complète décadence théologique des pays latins et considérait que seule l'Allemagne possédait vraiment « les deux yeux de la théologie, à savoir la philosophie et l'histoire », et pouvait prétendre à devenir en ce domaine « l'institutrice des nations », il donnait l'impression de revendiquer pour les théologiens allemands la véritable direction de l'Église catholique.

Les théologiens de Mayence et de Wurzburg ne pouvaient laisser passer sans protester pareilles affirmations, mais on finit par se mettre d'accord sur une formule un peu ambiguë, concernant les droits respectifs de l'autorité et de la liberté. Lorsque, le dernier jour, Doellinger revint sur la profonde différence qui séparait au point de vue scientifique les deux écoles, « l'allemande » et « la romaine », dont l'une, disait-il, défendait le catholicisme « avec des canons », tandis que l'autre se contentait « d'arcs et de flèches », il concéda la légitimité des deux méthodes, mais insista pour que cessent à l'avenir les suspensions et les dénonciations qui décourageaient les jeunes travailleurs².

Malgré la tension continuelle entre les deux écoles, on n'alla cependant pas jusqu'à la rupture. Au contraire, au cours du banquet final, Moufang félicita Doellinger d'avoir suscité et dirigé « cette entreprise vraiment bienfaisante et hautement méritoire »³ et beaucoup purent croire que le but principal de la réunion, l'entente avec le « parti romain », était atteint.

LA RÉACTION DE ROME Le lendemain, un télégramme, rédigé de concert par Doellinger et Moufang, priait Mgr de Hohenlohe d'avertir le pape de ce que les débats s'étaient déroulés « dans

(1) On en trouvera le texte, légèrement atténué, dans les *Verhandlungen der Versammlung...*, p. 25-59.

(2) *Verhandlungen...*, p. 130-133.

(3) *Ibid.*, p. 139-140.

l'esprit de l'Église » et de ce que l'épineuse question des rapports entre la philosophie et le magistère ecclésiastique avait été résolue « dans le sens d'une complète soumission à l'autorité ». Tout content et n'écoulant, comme toujours, que sa première impression, le pape, à qui on avait fait craindre que la réunion ne tournât en une levée de boucliers contre les Congrégations romaines, chargea le prélat de répondre qu'il bénissait l'Assemblée et l'engageait « à continuer son œuvre vraiment catholique »¹. Doellinger, qui s'empressa de communiquer cette réponse à la presse, pouvait à juste titre écrire à une confidente : « Étant données les circonstances, c'est là une importante victoire »².

On devine la fureur du nonce. Ses doléances, appuyées par des rapports beaucoup moins bienveillants que ceux de Hohenlohe sur l'atmosphère du congrès et les discours prononcés par Doellinger, eurent vite fait de modifier les sentiments du pape, qui pria Hohenlohe de déclarer que son télégramme avait exagéré la portée des paroles pontificales ; mais celui-ci, estimant qu'il n'en était rien, refusa de se rétracter, en dépit d'une scène extrêmement violente³.

Cet incident, caractéristique des procédés qui, à plus d'une reprise, sous le pontificat de Pie IX, provoquèrent l'indignation d'hommes moins susceptibles que Doellinger, n'était qu'un premier indice du mécontentement romain. Les appréciations méprisantes du maître de Munich pour la science italienne avaient évidemment froissé, et le mauvais effet produit par la hardiesse de certaines de ses affirmations était encore accru par le fait qu'elles se produisaient un mois après le discours de Montalembert à Malines⁴ : après l'apologie des libertés modernes en politique, la revendication de la liberté pour les sciences sacrées !

Certains ne parlaient de rien de moins que de mettre à l'Index les Actes du Congrès. Reisach, très monté contre Doellinger, mais soucieux d'éviter un pareil désaveu à l'ensemble de la science allemande, s'interposa⁵ et finalement l'idée prévalut de se borner à une lettre du pape à l'archevêque de Munich qui, datée officiellement du 21 décembre 1863, parut effectivement vers la fin de janvier et à la rédaction de laquelle Reisach prit une part importante⁶. Tout en exprimant l'espoir de voir les bonnes intentions des congressistes produire de bons fruits, le pape blâmait les attaques contre la scolastique et déplorait qu'une assemblée de théologiens se fût réunie sans mandat de la hiérarchie, à qui cependant « il appartient de diriger et de surveiller la théologie ». Il précisait en outre que le savant catholique n'était pas seulement lié par les définitions

(1) Texte des deux télégrammes dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 335-336.

(2) *Briefe Doellingens an eine junge Freundin*, éd. H. SCHROENS, p. 160.

(3) Tant que les archives du Vatican restent inaccessibles, nous ne sommes renseignés sur cet incident que par Friedrich (*op. cit.*, t. III, p. 335-340), mais d'après divers recoupements les faits rapportés semblent substantiellement exacts.

(4) *La Civiltà cattolica* fit immédiatement le rapprochement dans une série d'articles sur *Il Congresso dei dotti cattolici in Monaco di Baviera e le Scienze Sacre*, t. LVI et LVII, 1864. (Voir surtout t. LVI, p. 386-387.)

(5) Voir les lettres écrites de Rome par Janssen les 12 et 13 décembre 1863, dans *Janssens Briefe*, éd. PASTOR, t. I, p. 201-202.

(6) Lettre de Janssen du 20 janvier 1864, *ibid.*, t. I, p. 236. Voir le texte de la lettre *Tuas libenter* dans *Pii IX Acta*, t. III, p. 638 et suiv.

solennelles, mais qu'il devait aussi tenir compte du magistère ordinaire, des décisions des Congrégations romaines et de l'enseignement commun des théologiens. Bien que l'historien Janssen, qui passait l'hiver chez Reisach, eût réussi à arracher à celui-ci plusieurs atténuations, ce n'en était pas moins un désaveu, que Scheeben lui-même « aurait souhaité un peu plus clément »¹. Ce désaveu fut encore complété, quelques mois plus tard, par une réglementation très stricte, qui rendait pratiquement impossibles de nouvelles réunions de ce genre.

La tentative de Doellinger de « clore entre les théologiens catholiques d'Allemagne une véritable guerre civile et de concentrer leurs forces vives contre l'ennemi commun »² avait échoué : ses adversaires étaient plus aigris que jamais par ses sarcasmes contre la scolastique, et encouragés dans leurs attaques contre la « science allemande » maintenant qu'ils savaient que Pie IX s'exprimait sur celle-ci « peu, très peu favorablement »³ ; et lui-même n'avait plus de mots assez méprisants pour ceux qui faisaient si peu de cas de la théologie historique, le plus beau titre de gloire de l'Allemagne catholique, à son avis, et qu'il accusait de partager avec le nonce et les jésuites la responsabilité du blâme qui le frappait, incapable de comprendre que la réaction romaine était inévitable contre sa prétention à vouloir ressusciter, en plein XIX^e siècle, au profit de la science allemande « le rôle imposant et légèrement impérieux de la vieille Sorbonne »⁴.

LES DEUX CAMPS Désormais les jeux étaient faits et l'âpreté de la polémique allait redoubler. D'un côté, ceux qui estimaient qu'il fallait avant tout reconquérir à l'Église l'estime des milieux cultivés par une utilisation loyale des méthodes historiques et par une présentation du dogme catholique adaptée à la mentalité philosophique moderne. Comme les Tubinguiens, bien que partisans de ce double idéal, n'approuvaient pas le radicalisme de l'école de Munich et se tenaient de plus en plus à l'écart, l'aile marchante de ce groupe était constituée par les amis de Doellinger, qui eurent bientôt leur revue à eux, le *Theologisches Literaturblatt*, fondé en 1865 par un jeune professeur de Bonn, Reusch.

En face d'eux, l'école « romaine » ou scolastique, pour qui la tâche essentielle consistait à présenter aux catholiques un système doctrinal complètement élaboré et d'une orthodoxie indiscutable. Au séminaire de Mayence, où l'équipe du *Katholik* était plus ardente que jamais ; au séminaire de Cologne, où Scheeben renouvelait l'enseignement de la dogmatique ; au séminaire d'Eichstatt, où Stoeckl inaugurait un enseignement philosophique d'inspiration non seulement scolastique mais strictement thomiste ; au scolasticat des jésuites, où le P. Riess avait fondé en 1864 les *Stimmen aus Maria Laach* pour commenter la doctrine du *Syllabus*, on proclamait qu'aucune des deux conditions désirées n'était réalisée

(1) A. KERKVOORDE, dans l'Introduction à SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église (Unam Sanctam)*, XV, p. 31, n. 1.

(2) P. GODET, dans *Revue du Clergé français*, t. XXXVI, 1903, p. 371.

(3) Lettre de Janssen du 27 janvier 1864, dans *Janssens Briefe*, t. I, p. 243.

(4) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. IV, p. 261.

Histoire de l'Église. T. XXI.

dans l'enseignement des théologiens universitaires. On leur reprochait de ne jamais traiter que des points de détail, de se borner à des travaux d'exégèse ou de théologie positive considérés, à la suite de *La Civiltà cattolica*, comme des à-côté, peu utiles et méritant à peine le nom de théologie. On leur reprochait surtout leur esprit d'indépendance à l'égard du Saint-Siège, et certains ne manquaient pas, « dans leurs commentaires sur les condamnations de la veille, de prévoir et de préparer les condamnations du lendemain »¹. Ils dénonçaient dans les congrès catholiques le danger qu'il y avait à confier à des maîtres aussi suspects la jeunesse catholique et surtout la jeunesse cléricale, et ces accusations, qui, par dessus la tête de quelques professeurs trop audacieux, atteignaient l'ensemble des théologiens universitaires allemands, portaient à leur comble la fureur de ceux-ci, déjà outrés de s'entendre dire qu'ils enseignaient à leurs élèves « beaucoup de superflu sans se préoccuper de l'essentiel »² et qui répliquaient en dénonçant à leur tour avec indignation les Mayençais, les *Germaniker* et les jésuites comme les fourriers d'une nouvelle inquisition.

Rares furent ceux qui, comme l'excellent Janssen, le futur historien de l'Allemagne à la veille de la Réforme, surent rester en bons termes avec les deux partis. « L'heure était aux mêlées théologiques, avec toutes les injustices de jugement, toutes les violences de plume qu'entraînait la passion même de la lutte »³. C'est en vain qu'un ultime effort pour rapprocher les points de vue fut tenté par l'un ou l'autre : Werner, par exemple, un ancien gūnthérien, l'un des rares théologiens autrichiens de marque à cette époque, qui avait découvert la valeur permanente de la scolastique au cours de travaux historiques qui en font un précurseur de Denifle et de Baumker ; Alois Schmidt, dont l'ouvrage : *Les tendances scientifiques dans le domaine du catholicisme contemporain*, ne manquait pas de clairvoyance, malgré des vues discutables sur la légitimité des doutes contre la foi ; Dieringer de Bonn, qui reconnaissait l'intérêt de l'œuvre de Kleutgen, mais demandait aux théologiens de se rendre compte de la nécessité de compléter pour le XIX^e siècle les solutions du moyen âge. Ils se heurtèrent soit à l'indifférence, soit à des critiques sans nuances. Les positions étaient désormais trop arrêtées pour qu'aucun des deux partis consentit à admettre que ses préventions étaient exagérées et qu'il pouvait avoir à apprendre quelque chose dans le camp d'en face pour compléter ce que son point de vue avait d'unilatéral.

La tension s'aggravait d'année en année et le moindre incident fournissait l'occasion d'âpres polémiques où la vraie science ne trouvait pas plus son compte que la charité. L'un des grands responsables de cette situation était certainement Doellinger. De plus en plus aigri au fur et à mesure qu'il sentait fondre sa popularité, on eût dit qu'il cherchait à plaisir à légitimer les attaques de ses adversaires par ses compromissions

(1) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. IV, p. 230.

(2) Mgr Meglia, nonce à Munich, au cardinal Antonelli, 15 janvier 1869, dans T. GRANDERATH, *Histoire du concile du Vatican*, trad. franç., t. I, p. 180.

(3) G. GOYAU, *op. cit.*, t. IV, p. 269.

toujours plus affichées avec des savants protestants ou des ministres anticléricaux, et par ses jugements toujours plus malveillants sur tout ce qui venait de Rome. Et que dire de l'arrogance de beaucoup de ses amis et du manque d'esprit catholique de certains de ses disciples, Huber, Friedrich, Pichler, « la jeune école munichoise », comme on les appelait ?

Les responsabilités étaient toutefois partagées et l'intransigeance ou l'étroitesse d'esprit de plusieurs défenseurs des tendances romaines contribuèrent notablement à envenimer une situation déjà délicate. Il y avait certes parmi eux des esprits modérés, Hergenroether, par exemple, ou Scheeben, mais ce n'était pas le cas pour tous. Les *zelanti* romains avaient leur pendant dans ceux que Ritter surnommait les *Zornigen*, les « furieux »¹. Reisach lui-même, témoin peu suspect, se plaignait du tort causé au mouvement néoscolastique par les interventions « à tort et à travers » de Plassmann, spécialiste des dénonciations à l'*Index*². Ne faudrait-il pas en dire autant, malgré l'excellence de leurs intentions, des polémiques déclenchées par Clemens et plus tard par Constantin von Schaezler³ ? Ce sectarisme de beaucoup de champions de la néoscolastique eut des conséquences fort dommageables. D'abord, parce que l'œuvre, autrement estimable, de Scheeben, s'en trouva compromise et ne réussit pas à conquérir l'intérêt du public cultivé. Ensuite, parce qu'en s'en prenant avec violence à l'œuvre, sans doute plus discutable, de Kuhn, il incita les « bien-pensants » à englober l'école de Tubingue dans la même méfiance que le reste de la théologie allemande, rendant ainsi impossible l'influence équilibrée qu'aurait pu exercer cette école qui ne souffrait ni de l'historicisme ni du rationalisme qui viciaient l'école de Munich, et qui aurait pu, d'autre part, compléter ce qui manquait de biblique et de concret ainsi que de sens du mystère à la scolastique du XIX^e siècle.

§ 3. — Le retard des sciences ecclésiastiques en France⁴.

LE RENOUVELLEMENT DES SOURCES DE L'INCROYANCE

Le public catholique cultivé fut plus touché en France qu'en Allemagne par le changement d'atmosphère qui suivit le passage de l'époque romantique à l'époque positiviste, et un nombre croissant d'intellectuels se rallièrent à une conception rationaliste de l'univers et de l'histoire religieuse de l'humanité, d'où tout surnaturel était exclu.

Deux hommes surtout contribuèrent au succès d'une philosophie

(1) G. VON HERTLING, *Erinnerungen*, t. I, p. 179.

(2) *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 258.

(3) G. HARFEL, *Const. von Schaezler*, dans *Diuis Thomas* (Frib.), t. V, 1927, p. 441-448.

(4) BIBLIOGRAPHIE. — Consulter sur l'intériorité de la pensée catholique en France, Ch. POUTRAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1877*, p. 223-260, à illustrer par E. VACHEROT, *La Théologie catholique en France*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. LXX, 1868, p. 294-318 ; AT, *Les apologistes français au XIX^e siècle*, Paris, 1909 ; A. HOUTIN, *La question biblique chez les catholiques de France au XIX^e siècle*, Paris, 1902. Voir par contre une note plus optimiste dans A. BAUDRILLART, *Le renouveau intellectuel du clergé français au XIX^e siècle*, Paris, 1903.

En ce qui concerne la Belgique : le numéro spécial des *Ephemerides theologicae lovanienses*, consacré à la Faculté de théologie de Louvain au XIX^e siècle, t. IX, 1932, p. 608-704, ainsi que E. VAN ROEY, *Les sciences théologiques*, dans *Le mouvement scientifique en Belgique, 1830-1905*, t. II, Bruxelles, 1908, p. 483-523.

dégagée de toute préoccupation religieuse : Taine, qui dès 1857 avait exécuté l'éclectisme cousinien dans son spirituel ouvrage : *Les Philosophes classiques du XIX^e siècle en France*, et Littré, qui révéla Auguste Comte au grand public. Leur influence sur les jeunes fut encore augmentée par le prestige de leur opposition au régime impérial, et l'ardente campagne menée par Mgr Dupanloup en 1862 pour empêcher l'élection de Littré à l'Académie française lui fit une sorte de popularité. Une partie de la jeunesse ne tarda pas à prendre une position plus radicale encore, en accueillant avec faveur les théories matérialistes venues d'Allemagne ou en se ralliant à l'athéisme militant de Proudhon et de Blanqui. Pour répondre au reproche de ruiner les bases de la morale, les adversaires de l'Église s'efforcèrent en même temps de constituer une « morale indépendante »¹ de toute base religieuse, à laquelle Renouvier, le « Kant républicain », donna en 1869 son expression classique.

Parallèlement à cette évolution de la philosophie, le progrès des sciences naturelles, historiques et philologiques mettait en danger l'autorité traditionnelle de la Bible. Les hommes du Second Empire suivent avec un intérêt passionné les découvertes de Boucher de Perthes, le créateur de la science préhistorique, et les travaux de Darwin sur l'*Origine des Espèces*, qui leur semblent ruiner l'autorité des premiers chapitres de la Genèse. Les données de l'histoire biblique primitive paraissent de moins en moins conciliables avec les progrès de l'égyptologie et de l'assyriologie. Les débuts de l'étude comparée des religions, sur laquelle la célèbre *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien* de Burnouf attire l'attention, mettent en question la transcendance du christianisme. Enfin et surtout, la critique biblique rationaliste de Strauss et de l'école radicale de Tübingue, longtemps ignorée en France, commence à y pénétrer par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, puis, à partir de 1858, grâce à la *Revue germanique*. Brusquement, en 1863, ses conclusions sont révélées au public cultivé par la *Vie de Jésus* d'Ernest Renan², le meilleur spécialiste français des questions bibliques. Cette œuvre de vulgarisation fut critiquée à l'étranger par des savants non catholiques, mais ses qualités littéraires ainsi que la spectaculaire levée de boucliers de l'épiscopat français lui assurèrent un succès sans précédent. Aussi atteignit-elle pleinement son but qui était d'éveiller l'intérêt du grand public pour les problèmes bibliques et de lui montrer dans l'origine du christianisme un phénomène purement humain.

UNE « THÉOLOGIE ORATOIRE » Comment le clergé français s'adapte-t-il à l'évolution scientifique du temps et riposte-t-il en présence du développement inquiétant du rationalisme et du positivisme ? Il semble inconscient du danger. Lorsque l'abbé Meignan, éclairé par son contact avec l'Allemagne, essaya en 1859 d'attirer

(1) *La morale indépendante* est aussi le titre de la revue hebdomadaire fondée en 1865 par Massol et son disciple Henri Brisson.

(2) Sur la crise religieuse d'Ernest Renan, qui quitte le séminaire Saint-Sulpice en 1845, voir, outre les *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, P. LASSERRE, *La jeunesse d'Ernest Renan*, Paris, 1925-1932, 3 vol., et J. POMMIER, *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan*, Paris, 1933.

l'attention sur ce point, ses articles, publiés dans *Le Correspondant* sous le titre : *D'un mouvement antireligieux en France*, furent si mal accueillis qu'il fut obligé de changer son dessein primitif et de conclure par un parallèle optimiste entre la crise où le rationalisme contemporain acculait l'Église anglicane et la force de résistance du catholicisme en France. Et lorsque, à la suite de la publication de la *Vie de Jésus*, des progrès de la libre-pensée et de la campagne en faveur de la morale indépendante, les yeux commencèrent à s'ouvrir et que Mgr Dupanloup et Mgr Darboy signalèrent enfin la gravité de la situation dans des mandements remarquables³, beaucoup crurent encore qu'il suffisait de protester avec indignation contre « l'orgueil de l'esprit ».

Dans un article publié en 1868 sur *La théologie catholique en France*, Etienne Vacherot, après avoir énuméré les noms du P. de Ravignan, du P. Lacordaire, de Mgr Dupanloup, de Mgr Pie, de Mgr Darboy, de Mgr Maret, du P. Hyacinthe Loyson, du P. Félix, des abbés Bautain, Freppel et Perreyve, du P. Perraud, du P. Gratry, écrivait : « Si l'on ne voyait que le talent et le succès, on pourrait se croire revenu aux beaux jours de la théologie chrétienne, au siècle des Arnauld, des Bossuet, des Fénelon. » Mais il ajoutait que ces œuvres « d'éloquence passionnée », capables de faire « bondir d'enthousiasme et d'indignation » le public des cathédrales et des salons, n'apportaient pas même un début de réponse aux travaux où les affirmations de la foi traditionnelle se trouvaient contredites au nom de « l'esprit historique et critique qui est le véritable esprit du siècle »⁴. Pour l'un ou l'autre des noms cités, pour Mgr Maret notamment, le jugement est trop sévère, mais, dans l'ensemble, il est juste et met le doigt sur le drame de la pensée catholique française au milieu du XIX^e siècle : elle en reste aux méthodes oratoires du romantisme, alors que les esprits qui pensent sont de plus en plus impressionnés par les résultats des sciences positives ou par les minutieuses analyses de la critique historique.

Les célèbres *Instructions synodales sur les erreurs du temps* de Mgr Pie, composées, sous la conduite de dom Guéranger, par celui que ses admirateurs appelaient « le saint Hilaire du XIX^e siècle », sont de beaux monuments d'éloquence, mais assez pauvres en fait d'esprit scientifique et, au surplus, dirigés contre des auteurs qui, comme Cousin, n'exerçaient plus d'influence sur les jeunes générations. Quant au P. Gratry⁵, il fut un grand animateur, mais s'il triomphe là où suffit la pénétration psychologique ou l'attention ardente aux aspirations du cœur humain vers l'idéal, et s'il entrevoit la voie où s'engageront plus tard Ollé-Laprune et Blondel, « il expose trop en littérateur et pense trop en poète pour être mis au nombre des grands philosophes »⁶.

Dans le domaine biblique, si quelques rares prêtres, tels l'abbé Meignan

(1) Mgr DUPANLOUP, *Avertissement à la jeunesse et aux pères de famille* (1863) ; *Les malheurs et les signes des temps et L'Athéisme et le péril social* (1866) ; Mgr DARBOY, *Instructions pastorales pour l'avent 1865 et le carême 1867*.

(2) *Art. cit.*, p. 297-303.

(3) Sur Alphonse Gratry (1805-1872), professeur de religion à l'École normale supérieure de 1846 à 1851, professeur à la Sorbonne depuis 1863, voir A. CHAUVIN, *Vie du P. Gratry*, Paris, 1911.

(4) A.-D. SERTILLANGES, *Le christianisme et les philosophies*, t. II, Paris, 1941, p. 347.

ou l'abbé Vollot, prennent contact avec la science allemande, leur influence reste très limitée et le seul foyer d'études un peu actif est le séminaire Saint-Sulpice, où se conserve la tradition de M. Garnier et où enseigne, jusqu'à sa mort, en 1868, M. Le Hir, un hébraïsant, le maître de Renan. Mais leurs méthodes intellectuelles, héritées du siècle précédent, étaient alors suspectes de rationalisme aux yeux de beaucoup et pourtant elles étaient encore bien insuffisantes pour répondre aux problèmes posés par l'exégèse radicale allemande. Faut-il s'étonner dès lors si l'on ne trouve à opposer à l'ouvrage de Renan que « de vieilles dissertations de séminaristes, peu propres à entraîner la conviction »¹? La réfutation ne paraissait pourtant guère difficile aux exégètes d'Outre-Rhin qui trouvaient bien superficielle la fameuse *Vie de Jésus* : « Je viens de faire un voyage en Allemagne, écrivait l'abbé Meignan à un ami : on se moque de Renan, mais aussi de nous². »

INFÉRIORITÉ MARQUÉE DANS
LE DOMAINE HISTORIQUE

Ce qui frappe surtout, par opposition avec l'Allemagne, c'est le petit nombre de travaux sérieux de théologie positive. Les œuvres de Freppel ne méritent guère ce titre³. Celles même de dom Guéranger, quelle qu'ait été leur utilité, trahissaient une érudition un peu courte et des préoccupations polémiques qui nuisent à l'objectivité. Si Ginouilhac publie en 1852 une *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles*, qui n'est pas dépourvue de valeur, si l'ouvrage de Maret sur *Le Pape et le Concile*, publié à l'occasion du concile du Vatican, révèle une bonne connaissance de l'antiquité chrétienne et certaines préoccupations critiques, dom Pitra est le seul à consacrer sa vie à ce genre de recherches⁴. Sa renommée ne tarde d'ailleurs pas à le faire appeler à Rome et il ne crée pas d'école en France, où Migne continue pourtant inlassablement à mettre à la disposition de travailleurs éventuels le précieux instrument que constitue sa patrologie : il achève les 217 volumes de la série latine en 1855, puis publie les 162 volumes de la série grecque de 1857 à 1866⁵, et du moins le grand nombre de ses souscripteurs indique-t-il dans le clergé de France un goût renouvelé des choses de l'esprit et un désir d'aller aux sources.

Mais le travail vraiment scientifique est à peu près nul. L'histoire de la philosophie scolastique devait certes profiter des études de Barthélemy Hauréau comme celle de la liturgie des travaux érudits de Léopold Delisle, mais ces précurseurs, qui n'étaient pas précisément des hommes d'Église, ne furent guère suivis et souvent à peine appréciés dans les milieux ecclésiastiques. Quant à l'histoire de l'Église proprement dite,

(1) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 426.
(2) Meignan à Lagrange, 23 septembre 1863, dans H. BOISSONNOT, *Le cardinal Meignan*, p. 192.
(3) S'il n'a pas laissé d'œuvre scientifique et s'il n'a pas eu d'idées neuves ni en théologie ni en critique, Freppel n'en fut pas moins un admirable vulgarisateur, doué d'une intelligence vive et d'une mémoire prodigieuse, connaissant à fond les œuvres des Pères. Sur la période studieuse de sa vie, voir le t. I d'E. TERRIEN, *Mgr Freppel*, Angers, 1931.
(4) Encore se plaignait-il de ce que ses travaux fussent moins lus par ses compatriotes catholiques que par les protestants allemands et anglais. (Lettre du 24 avril 1873, dans F. CANNOL, *Le cardinal Pitra*, p. 171.)
(5) Voir les articles *Migne* du *D. T. C.*, t. X, col. 1722-1740 et du *D. A. C. L.*, t. XI, col. 941-957.

la situation est tout simplement lamentable. Au moment même où se réorganise en Belgique la Société des Bollandistes, destinée à fournir les bases d'une hagiographie critique, on voit renaître en France les légendes concernant l'origine apostolique de certains diocèses, dont les grands érudits des XVII^e et XVIII^e siècles semblaient cependant avoir fait définitivement justice. Ressuscitée en 1835 par un sulpicien, M. Faillon, la thèse de l'apostolicité des Églises de Gaule est à nouveau enseignée dans les séminaires, pénètre dans les manuels d'histoire, ne rencontre bientôt plus guère d'opposition et semble triompher définitivement avec l'apparition, en 1877, de l'ouvrage de dom Chamard, *Les Églises du monde romain*¹. Par ailleurs, le projet, conçu vers 1865, par M. Palmé, de rééditer les *Actes des Conciles* dut être bientôt abandonné, et les moines de Solesmes ne réussirent pas à continuer la publication de la *Gallia christiana* comme ils en avaient eu l'intention : dom Pitra mis à part, les collaborateurs firent totalement défaut. Il y a bien, de ci de là, un certain nombre de prêtres qui utilisent leurs loisirs à des travaux d'érudition, mais ils se cantonnent presque toujours dans les recherches d'historiographie et surtout d'archéologie locales et, faute de formation technique, leurs publications sortent rarement de la médiocrité².

Très en retard du côté de l'érudition, le clergé du Second Empire ne se rachète même pas du côté de la synthèse et le succès qui accueillit l'*Histoire générale de l'Église depuis la création jusqu'à nos jours* de l'abbé Darras « fut considéré à l'étranger comme la preuve la plus significative de la décadence des études historiques dans le clergé français »³.

UN ESPOIR MANQUÉ :
L'ORATOIRE

Bref, absence quasi totale dans le domaine positif et, en matière spéculative, pour quelques œuvres plus brillantes que profondes ou pour un ouvrage qui s'impose par ses qualités bien françaises de clarté et de modération, le *Compendium Theologiae moralis* du P. Gury⁴, destiné du reste aux seuls professionnels, que de non-valeurs !

Conscient des nécessités de la controverse philosophique et religieuse, Gratry avait bien songé à donner corps à une idée que Lamennais puis Bautain avaient déjà cherché à réaliser : grouper quelques prêtres d'élite en une « sorte d'atelier apologétique ». L'un de ses amis, le chanoine de Valroger, lui suggéra la formule de l'Oratoire de France, disparu depuis la Révolution, et, s'en remettant pour les questions d'organisation à un curé de Paris, l'abbé Pététot, ils débutèrent en 1852. Ils purent bientôt compter sur quelques recrues de valeur, mais malheureusement le supérieur avait des vues plus pratiques et préféra orienter ses sujets

(1) Cf. A. HOUTIN, *La controverse de l'apostolicité des Églises de France au XIX^e siècle*, Laval, 1900.
(2) On trouvera la liste de ces travaux dans le recueil de R. DE LASTEYRIE, *Bibliographie générale des travaux historiques et archéologiques publiés par les sociétés savantes de la France*, t. I à IV, Paris, 1888-1904, en particulier t. I, p. 223-319 (Bulletins de la Société française d'archéologie).
(3) H. LESCLERCQ, art. *Historiens du christianisme*, dans *D. A. C. L.*, t. VI, col. 2643.
(4) Professeur d'abord au scolasticat jésuite de Vals, il fut réédité 17 fois de 1850 à 1866, et se répandit à Rome et dans de nombreux séminaires étrangers.

vers l'enseignement secondaire, en dépit des protestations du P. Gratry et du P. de Valroger, qui virent ainsi s'évanouir l'espoir de reprendre la tradition des grands travaux scientifiques des oratoriens du passé¹.

LA CAUSE DU MAL: L'ABSENCE D'UN ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR La réorganisation d'un enseignement secondaire catholique présentait certes des avantages en orientant vers l'étude une partie du clergé français, trop exclusivement absorbé jusqu'alors par le ministère paroissial ; elle allait lui permettre, en faisant la preuve d'une culture littéraire remarquable, de reprendre de l'influence sur les esprits de la classe bourgeoise. Mais en mobilisant pour l'enseignement de la jeunesse tout ce que le clergé et les ordres religieux comptaient d'intellectuels, elle rendait par le fait même plus difficile l'éclosion d'une véritable activité scientifique au sein du clergé français. Là n'est pourtant pas la cause profonde du mal : plus que le temps, ce qui lui manque c'est une initiation à l'esprit critique et aux méthodes universitaires nouvelles.

C'est ce qu'avait compris l'homme perspicace qu'était Mgr Affre lorsqu'il avait, en 1845, réorganisé l'École des Carmes, afin de faciliter aux jeunes prêtres la préparation d'une licence ou d'un doctorat à la Sorbonne². Mais la plupart des évêques ne voyaient pas l'importance qu'il y avait à donner à l'élite de leur clergé une formation universitaire dont ils se défiaient du reste. *A fortiori* ne comprenaient-ils pas qu'il aurait été opportun d'en envoyer une partie suivre les cours des facultés allemandes, étant donné que, même à la Sorbonne, les méthodes scientifiques modernes commençaient à peine à pénétrer. C'est que ces méthodes et l'esprit critique qui est à leur base apparaissaient alors aux yeux d'un trop grand nombre de catholiques éminents comme irrémédiablement suspects de rationalisme et d'hétérodoxie. Un jésuite dont la sûreté de doctrine ne peut être mise en doute, le P. Matignon, l'observait discrètement : « A côté de l'autorité qui ordonne, il faut la science qui démontre... Je ne crains point d'insister sur cette nécessité parce que nous avons en France certains catholiques qui n'en paraissent pas convaincus³. » Il faut d'ailleurs reconnaître que l'usage que faisaient des méthodes nouvelles les ennemis de la foi n'était pas pour inspirer confiance dans la Science aux esprits timorés ; et que de plus certains jeunes prêtres semblaient ne considérer les études supérieures que comme un moyen d'arriver, au témoignage même d'un des rares hommes ouverts aux nécessités scientifiques : « Il faut des hommes de travail mais désintéressés. L'ambition et l'intrigue perdent et gâtent tout. Le peu que j'ai appris là-dessus me dégoûte. On veut à trente ans être connu, avoir des relations brillantes, et l'épiscopat à l'horizon. Dès qu'on y touche, on ne fait plus rien ; de là cette pénurie d'hommes sérieusement et solidement instruits⁴. »

(1) On consultera la troisième partie de l'ouvrage de A. PERRAUD, *L'Oratoire de France au XVII^e et au XIX^e siècle*, Paris, 1866, les chap. IX et X de A. CHAUVIN, *Le P. Gratry*, Paris, 1901 et G. DE VALROGER, *Le P. de Valroger*, Paris, 1911.

(2) Voir le volume précédent, p. 482-483.

(3) Dans *Les Études*, t. IV, 1864, p. 277.

(4) L'abbé Vollot à l'abbé Laroche, 20 juin 1862, dans A. CROSNIER, *Souvenirs de l'abbé Vollot*, Angers, 1896, p. 280.

Malgré le nombre limité de ses élèves, l'École des Carmes rendit de grands services. Mais elle ne put devenir « l'École Normale de professeurs destinés aux grands séminaires » que l'abbé Darboy appelait de ses vœux en 1847. En effet, la Faculté de théologie de la Sorbonne n'était pas à la hauteur de sa tâche. Mgr Maret, qui avait étudié en Allemagne et continuait à suivre de près le mouvement intellectuel d'Outre-Rhin, avait bien essayé d'enrayer la décadence où l'avait laissée tomber son prédécesseur, l'abbé Glaire, en groupant autour de lui, dès sa nomination comme doyen en 1853, quelques professeurs de valeur¹. Mais l'enseignement gardait une allure avant tout littéraire, et surtout l'établissement attirait peu de candidats, car il ne pouvait conférer les grades canoniques. Les négociations entreprises avec Rome à ce sujet et poursuivies par intermittence durant tout le Second Empire n'aboutirent pas à cause de la crainte du Saint-Siège, partagée par plusieurs évêques et très justifiée d'ailleurs, de voir les facultés d'État devenir des foyers de gallicanisme². Ce n'est qu'avec la fondation d'universités catholiques, à la faveur de la loi de 1875 sur la liberté de l'enseignement supérieur, que la France devait enfin être dotée de facultés canoniques de théologie qui allaient permettre de remédier, avec un demi-siècle de retard, aux lacunes de l'Église, sur le plan intellectuel.

UNE CONTRE-ÉPREUVE : L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN Alors que le niveau moyen de la vie intellectuelle en Belgique, vers le milieu du XIX^e siècle, était nettement inférieur à celui de la France, la formation scientifique du clergé y apparaît au contraire meilleure. On en trouve une preuve parmi d'autres dans la qualité et le succès de la revue fondée en 1847 par les abbés Loiseaux et Falise, les *Mélanges théologiques*, qui deviendront, en 1869, la *Nouvelle Revue théologique*³.

Cette différence de situation s'explique sans doute par des contacts plus étroits avec l'Allemagne, mais pour une bonne part aussi grâce à Louvain. L'éloge du vieux-catholique Schulte, si exigeant, mérite d'être retenu :

Le clergé belge possède en l'Université catholique de Louvain un établissement d'instruction comme n'en possède aucun pays hors de l'Allemagne et de l'Autriche. Ici, on a conservé le contact de jadis entre les différentes facultés et rendu possible de cette manière une formation complète des canonistes dans les sciences auxiliaires du droit canonique. Bien que direction et fin de l'École de Louvain soient absolument cléricales, on ne saurait contester que les publications canoniques de cette école dépassent les travaux des universités non allemandes⁴.

Mais le droit canon, brillamment professé de 1850 à 1865 par Henri Feye, sous la direction duquel paraissent plusieurs thèses qui attirent

(1) Cf. G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. I, chap. xxvi et t. II, chap. 1.

(2) Sur ces difficiles tractations, voir J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 104-110, 202-206 et 688-692.

(3) Cf. J. LEVIE, *La Nouvelle Revue théologique. A travers 60 années*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. LVI, 1929, p. 785-799.

(4) J.-F. VON SCHULTE, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, t. III, Stuttgart, 1880, p. 295.

l'attention du monde savant, n'est pas le seul à bénéficier de ce contact avec d'autres facultés. La théologie en profite aussi et, grâce au développement des sciences auxiliaires, archéologie chrétienne et paléographie avec Reusens, orientalisme surtout avec Beelen et Lamy, elle peut s'établir sur des bases solides, et sans produire des hommes de la valeur de Kuhn, Hefele ou Franzelin, se tenir à la hauteur des exigences scientifiques en matière d'exégèse ou de patrologie, conformément à la tradition inaugurée par Malou¹, dont l'érudition patristique et le sens de la tradition apparurent en pleine lumière dans son célèbre ouvrage sur l'Immaculée Conception, publié en 1857.

LA RÉSURRECTION
DES BOLLANDISTES

C'est grâce à l'intervention du recteur de l'Université de Louvain que les jésuites belges avaient repris, en 1837, l'œuvre des anciens bollandistes, interrompue depuis un demi-siècle². Les premiers temps furent difficiles : la bibliothèque n'existait plus, la tradition était rompue, plusieurs collaborateurs de valeur disparurent prématurément, la piété peu éclairée d'une partie du clergé français et italien s'inquiétait de voir certaines traditions plus ou moins vénérables bousculées par les nouveaux « dénichés de saints ». L'œuvre réussit pourtant peu à peu à se réorganiser grâce au P. Victor de Buck, « le plus puissant travailleur que le bollandisme ait possédé depuis Papebroch ». Sous sa direction parurent successivement les cinq derniers tomes des *Acta Sanctorum* d'octobre, tandis que l'horizon s'élargissait au delà du monde gréco-romain au profit des sources slaves ou de l'hagiographie celtique. Par la trempe exceptionnelle de son talent, son activité infatigable, la génialité de son coup d'œil, sa faculté d'assimilation indéfinie toujours prête aux tâches les plus imprévues, le P. de Buck fut « dans toute la force du terme l'homme providentiel, taillé à souhait pour atténuer les inconvénients de la production hâtive et surmenée à laquelle lui et ses compagnons se trouvaient condamnés »³.

Mais, à sa mort, en 1876, on dut bien reconnaître que le bollandisme n'avait pas encore retrouvé sa tradition d'école et que, jusque-là, son activité avait trop reposé « sur les inspirations soudaines et la prodigieuse rapidité de travail d'un génial improvisateur »⁴. Le terrain était toutefois préparé pour lui donner son assiette définitive : ce devait être l'œuvre du P. de Smedt⁵, dont les *Principes de critique historique*, publiés une première fois en 1869 dans *Les Études* de Paris, avaient amorcé pour les pays de langue française la révolution entamée depuis une vingtaine d'années en Allemagne et en Angleterre par des hommes comme Doellinger ou John Acton.

(1) Sur l'œuvre théologique de Jean-Baptiste Malou (1809-1864), professeur de dogmatique à Louvain de 1837 à 1849, puis évêque de Bruges, voir *Annuaire de l'Université de Louvain*, 1865, p. (257)-(272). C'est Malou qui appela comme professeur à son séminaire de Bruges l'allemand Bernard Jungmann, un élève de Franzelin, qui devait, à partir de 1871, renouveler l'enseignement de l'histoire ecclésiastique et de la patrologie à Louvain.

(2) P. PEETERS, *L'œuvre des Bollandistes*, Bruxelles, 1942, chap. VII à IX.

(3) Id., *Figures bollandiennes contemporaines*, Bruxelles-Paris, 1948, p. 19.

(4) Id., *L'œuvre des Bollandistes*, p. 111.

(5) Sur Charles de Smedt (1831-1911), voir P. PEETERS, *Figures bollandiennes contemporaines*, p. 11-26.

§ 4. — Les efforts d'adaptation de l'apologétique :
Dechamps et Newman.

LE XIX^e SIÈCLE, SIÈCLE
DE L'APOLOGÉTIQUE

Le XIX^e siècle avait débuté sous le signe d'une révolte du monde cultivé contre le christianisme, héritage de l'action conjugée des déistes anglais et des encyclopédistes français. Après le bref réveil de religiosité provoqué par le romantisme, ce mouvement, qui procédait moins d'une difficulté morale à se plier devant les exigences de la religion que de difficultés proprement intellectuelles, reprend de plus belle et, tandis que redoublent les objections contre les notions de surnaturel et de révélation, les titres historiques du christianisme sont à nouveau mis en discussion au nom des exigences de la critique, en attendant que les découvertes de l'orientalisme et les débuts de l'histoire comparée des religions posent le problème de sa transcendance. En même temps, favorisée par les aspirations sociales qui se font jour, s'élabore peu à peu une « religion de l'humanité » dont l'idéal, tout terrestre, s'oppose nettement à l'idéal chrétien. De tout cela résulte dans beaucoup d'esprits l'impression que le christianisme n'est qu'une manifestation de la pensée humaine, intéressante peut-être, mais dépassée et ne répondant plus aux exigences de l'homme de l'âge scientifique. Bientôt, ce seront les bases mêmes du théisme et l'idée de religion qui seront mises en question sous l'influence du positivisme.

Le centre principal de ce courant antichrétien se trouve à présent dans les universités allemandes : « L'Allemagne est la patrie de toutes les espèces d'incroyances, écrivait en 1861 l'un des observateurs les plus perspicaces du mouvement des idées en Europe. De tous les pays, c'est celui qui est le plus avancé sur la voie de l'incroyance ; elle nourrit l'irrégion des autres pays¹. » Tandis que l'hégélianisme continue à recueillir de nombreux suffrages dans le monde philosophique et que la jeune gauche hégélienne, avec Feuerbach, prépare les voies à l'athéisme de Marx, les explications matérialistes du monde et de la vie sont répandues dans le grand public par des hommes de science comme le médecin Büchner, dont le livre célèbre *Force et Matière* est de 1855, le physiologiste Vogt et bientôt le biologiste Haeckel.

Parallèlement, Stuart Mill en Angleterre commence en 1843 à publier son *System of Logik*, Spencer publie de 1852 à 1857 ses *Principes de Psychologie*, et ces représentants d'un rationalisme scientifique, qui prolonge la tradition de l'empirisme anglais, ont un immense succès qui dépasse largement les frontières de leur pays. Ils contribuent à répandre une interprétation transformiste de l'univers inspirée de Darwin et, en réduisant pratiquement la philosophie à la psychologie expérimentale, ils popularisent l'idée que les réalités spirituelles et Dieu en particulier constituent pour l'homme le domaine de « l'inconnaissable ». En France aussi, nous l'avons déjà vu, s'élabore, sous le Second Empire, une philosophie

(1) John Acton à Simpson, 3 septembre 1861, dans dom GASQUER, *Lord Acton and his Circle*, Londres, 1906, p. 193.

positiviste où se rejoignent le courant issu de Comte, l'agnosticisme anglais et le matérialisme allemand. Même en Italie, où beaucoup de penseurs restent pourtant fidèles à la tradition de Gioberti ou de Rosmini et s'opposent à « l'invasion des barbares », l'hégélianisme allemand pénètre cependant, entre autres à Naples avec de Sanctis, tandis que le positivisme se développe sous l'influence combinée de Comte, de Haeckel et de Spencer.

Il ne faut pas s'étonner dans ces conditions de la prépondérance prise par l'apologétique au XIX^e siècle. L'approfondissement du dogme contemporain pour lui-même, qui avait jusqu'alors paru la tâche essentielle de la théologie et dont les promoteurs de la théologie scolastique s'efforcent de souligner l'importance, semble à la plupart des penseurs catholiques une tâche moins urgente que celle qui consiste à défendre les bases du christianisme, et bientôt de la religion, contre leurs adversaires. Même lorsqu'ils font de la théologie proprement dite, ils le font encore dans une perspective apologétique. Les spéculations hardies d'Hermès ou de Günther, qui se rattachaient formellement à la dogmatique, avaient été en réalité commandées par le souci de rendre le dogme acceptable aux esprits conquis par la philosophie moderne ; et les savants travaux d'exégèse ou de théologie positive entrepris en Allemagne sous la direction des maîtres de Tubingue et de Munich visent moins à un « resourcement » au contact de l'Écriture et des Pères qu'à une défense des grandes thèses chrétiennes ou catholiques contre la critique rationaliste ou protestante.

Quant aux ouvrages d'apologétique proprement dite, leur nombre sans cesse grandissant témoigne d'un zèle apostolique des plus louables chez les écrivains catholiques, mais la plupart souffrent d'un manque presque total d'adaptation. Plus solides en Allemagne, plus superficiels en France, ils ressassent désespérément les mêmes arguments classiques, qui ne manquent souvent pas de valeur objective, mais ne mordent plus guère sur les esprits de moins en moins préparés à les recevoir par suite de l'atmosphère intellectuelle du temps.

Quelques auteurs toutefois font exception, et tentent de se placer au point de vue de ceux qu'ils cherchent à convaincre, annonçant ainsi le renouveau des méthodes apologétiques qui sera l'œuvre de la génération suivante. Il faut surtout signaler, parmi les praticiens, quelques prédicateurs français et, parmi ceux qui sont en même temps des théoriciens, le rédemptoriste belge Victor Dechamps et, les dominant tous de loin par la puissance de son génie et la fécondité de ses vues d'avenir, Newman.

L'APOLOGÉTIQUE MORALE EN FRANCE Personne en France, au cours du Second Empire, n'aborde avec compétence le problème capital de la conciliation entre la foi chrétienne et la mentalité scientifique nouvelle. Plusieurs par contre cherchent à montrer par l'appel à l'expérience des faits que le christianisme est loin d'être aussi démodé que le prétendent ses adversaires. Ainsi le P. Félix, qui de 1853 à 1869 esquisse dans la chaire de Notre-Dame une « apologétique réaliste »¹. Constamment centré sur les réalités de

(1) P. FERNESOLE, *Les Conférenciers de Notre-Dame*, t. II, Paris, 1936, p. 122.

son temps, dont il sait faire de pénétrantes analyses, il s'efforce, en confrontant le christianisme avec l'idée de Progrès, qui soulève l'enthousiasme de ses contemporains, de montrer que, loin de contrarier aucune aspiration légitime de l'humanité, il est au contraire la seule voie par laquelle celle-ci pourra atteindre ce vers quoi elle tend obscurément. Souligner l'harmonie entre le christianisme et les grandes aspirations de l'homme moderne, tel est également l'un des sujets préférés du P. Hyacinthe Loyson dans les sermons très goûtés qu'il prêcha jusqu'à la veille de son apostasie.

*LA MÉTHODE DE LA PROVIDENCE
DU P. DECHAMPS*

Dechamps¹ est aussi un prédicateur, mais qui cherche à utiliser les leçons de son expérience pastorale, reflet des voies de la Providence, pour renouveler l'apologétique courante. S'adressant à des déistes qui rejettent *a priori* la possibilité d'une révélation surnaturelle et refusent en conséquence de reconnaître l'origine divine de l'Église, il élabore progressivement à partir de 1837 une méthode qui s'inspire de saint Augustin, de Pascal, de Bossuet, et qui n'est pas sans analogie avec celle que Lacordaire développe à la même époque d'une manière indépendante. Cette méthode qu'il exposera, puis défendra contre des critiques parfois assez vives dans une série d'ouvrages publiés de 1857 à 1874, se ramène essentiellement à la constatation de deux phénomènes corrélatifs : « Il n'y a que deux faits à vérifier, un en vous et un hors de vous. Ils se recherchent pour s'embrasser et, de tous les deux, le témoin, c'est vous-même². »

Dechamps a compris que rien n'intéresse plus l'homme moderne que lui-même et qu'une apologétique adaptée doit partir des aspirations de l'homme. Aussi commence-t-il par lui faire prendre conscience de son impuissance à accomplir le Bien et à résoudre les questions fondamentales de la destinée, pour l'aider ensuite à découvrir dans son âme un désir de « relations positives, directes, vivantes avec Dieu » ; tel est le « fait intérieur » qui constitue la « pierre d'attente » de la révélation surnaturelle. La question religieuse posée de la sorte, de manière non plus seulement théorique mais vivante, pourra être résolue grâce au « fait extérieur », qui est constitué par l'Église catholique dans sa réalité actuelle : celle-ci apparaît manifestement comme la réponse du ciel à l'appel de l'homme, non seulement parce que son message répond à nos questions et apaise notre inquiétude, mais surtout parce qu'elle « porte ses lettres de créance, écrites de la main du Dieu vivant, dans les caractères mêmes dont il l'a revêtue »³. Ces caractères, qui font preuve, non en tant qu'ils sont signalés par l'Écriture, mais parce qu'ils constituent un miracle moral, impliquant l'intervention divine, sont la catholicité ou l'unité de l'Église dans le temps et dans l'espace, et surtout la sainteté de l'Église.

(1) Sur Victor Dechamps (1810-1883), l'un des plus célèbres prédicateurs belges, devenu successivement provincial des Rédemptoristes, évêque de Namur et enfin, en 1867, archevêque de Malines, voir, en attendant la biographie que prépare le P. Becqué, H. SAINTRAIN, *Vie du cardinal Dechamps*, Tournai, 1884 ; M. BECQUÉ, *L'apologétique du cardinal Dechamps*, Paris-Louvain, 1949 ; A. DEBOURTE, *De apologetische methode van Kardinaal Dechamps*, Bruges-Louvain, 1945.

(2) Épigraphe des *Entretiens sur la démonstration catholique de la révélation chrétienne*.

(3) *Entretiens sur la démonstration catholique...*, Œuvres complètes, t. I, Malines, 1874, p. XIII.

Malgré le souci d'introduire dans l'apologétique catholique l'appel à la psychologie et le point de vue du sujet, ce qui intéresse pourtant avant tout Dechamps, c'est le fait extérieur, le fait de l'Église comme principal motif de crédibilité rendant inutile le recours à l'enquête érudite que suppose nécessairement la méthode suivie par les manuels classiques¹. Les réflexions sur le fait intérieur ne sont qu'une introduction, une « pièce secondaire » utile mais non indispensable. Le grand mérite de Newman sera précisément de centrer résolument son étude de l'acte de foi sur les conditions subjectives de celui-ci et d'en présenter une analyse plus nuancée que celle de Dechamps, qui paraît souvent « rapide et superficielle, moins l'œuvre d'un spécialiste que d'un prédicateur »².

NEWMAN ET LA
GRAMMAIRE DE L'ASSENTIMENT »

L'analyse psychologique de l'adhésion inconditionnée du croyant et la justification rationnelle de celle-ci ont fait l'objet des préoccupations de Newman à travers toute son existence³. Déjà à Oxford, il avait abordé la question devant les héritiers du rationalisme du XVIII^e siècle dans des sermons très remarquables, réunis en volume en 1843. Il y revint avec une attention croissante au fur et à mesure que ses contacts apostoliques et sa volumineuse correspondance lui révélaient les progrès d'un esprit de scepticisme à base de science et de critique, prétendant rejeter toute certitude qui ne fût pas du type mathématique et considérant que seuls des facteurs d'ordre sentimental pouvaient expliquer la fermeté de la foi des catholiques à un système doctrinal considéré comme intangible. En 1864, après qu'il eut, dans l'*Apologia*, décrit minutieusement son itinéraire spirituel et ses raisons de croire, on l'invita à écrire une œuvre où il montrerait « comment il établit le pont par lequel il s'avance si délibérément de l'état de doute qui semble s'attacher inévitablement à des conclusions fondées sur de simples probabilités, jusqu'à l'état d'absolue certitude qu'il semble y substituer »⁴. Newman releva le défi et rédigea une première ébauche pendant l'été de 1866, mais le travail ne le satisfait pas ; il le reprit jusqu'à dix fois et ce n'est qu'au début de 1870 qu'il le publia enfin, sous le titre un peu ésotérique de *Grammaire de l'Assentiment*.

Newman n'est pas un constructeur de système, il est trop attiré par l'observation du concret. Aussi cet ouvrage, d'une composition assez déconcertante, est-il « l'un des plus obscurs qui aient jamais été écrits »⁵.

(1) Si Dieu s'est vraiment manifesté à l'humanité, écrit Dechamps, « il ne se peut qu'il faille s'enfermer dans une bibliothèque pour s'en apercevoir ». (*Lettres philosophiques et théologiques*, O. C., t. XVI, p. 192.)

(2) M. BECQUÉ, *Le cardinal Dechamps et le cardinal Newman*, dans *Nouvelle Revue théologique*, t. LVII, 1945, p. 1146.

(3) Sur le thème newmanien de la connaissance religieuse, voir surtout, outre l'article *Newman*, dans le *D. T. C.*, M. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de J.-H. Newman*, Strasbourg, 1946, et H. WALGRAVE, *Kardinaal Newman's theorie over de ontwikkeling van het dogma in het licht van zijn kennisleer en zijn apologetiek*, Anvers, 1944.

(4) W. Froude à Newman, octobre 1864, dans G.-H. HARPER, *Cardinal Newman and William Froude. A Correspondence*, Baltimore, 1933, p. 180-181. W. Froude était le type du savant agnostique et la correspondance que Newman entretenait avec lui pendant de longues années éclaire admirablement le contexte intellectuel dans lequel fut écrite la *Grammar of Assent*.

(5) J. BACCUS, *How to read the Grammar of Assent*, dans *The Month*, t. CXLIII, 1924, p. 106.

Une première partie cherche à répondre à la question, souvent posée sous l'influence du protestantisme libéral : si le but de la religion est d'exciter des sentiments de dévotion envers Dieu, à quoi bon les formules dogmatiques abstraites auxquelles l'Église semble attacher tant d'importance ? Le principe de la réponse consiste à montrer, à l'aide de la célèbre distinction entre assentiments « réels » et « notionnels », que dans la foi dogmatique l'adhésion ne porte pas uniquement ni même principalement sur des abstractions.

Puis vient l'examen de la double difficulté soulevée par les rationalistes : de quel droit l'Église exige-t-elle du croyant d'adhérer à ses dogmes avec une certitude absolue, alors que jamais nous ne pouvons démontrer de manière strictement scientifique toutes les prémisses sur lesquelles se base l'apologétique ? Et *a fortiori*, comment peut-on considérer comme légitime aux yeux de la raison la foi des innombrables croyants trop peu instruits pour procéder à un examen scientifique des preuves du christianisme ? La solution de Newman ne consiste nullement, comme on l'a dit souvent, à sacrifier la nécessité d'une justification rationnelle de la foi pour lui substituer une quelconque illumination ou un coup de pouce donné par la volonté sous l'influence de l'amour. Ses soi-disant sarcasmes contre la raison ne sont que des critiques du rationalisme et ce qu'il sacrifie, c'est uniquement l'expression technique et savante du raisonnement. A son avis, la pensée réelle est autrement complexe que le raisonnement verbal, exprimé, qui ne la traduit jamais que partiellement et superficiellement : elle prend pour prémisses l'expérience totale de la vie et saisit la convergence de multiples indices grâce à une faculté de synthèse spontanée, dénommée *Illative sense*.

De même qu'il ne sacrifie pas la vraie raison, Newman ne rejette pas non plus les arguments de l'apologétique classique, les preuves historiques. Mais il a compris qu'ils ne pouvaient convaincre concrètement que dans la mesure où ils viennent à la rencontre de la « dialectique de la conscience », des appels et des pressentiments qu'éveille en l'homme la considération du tragique de sa situation dans le monde. Newman élabore de la sorte une véritable apologétique « existentielle »¹, parce que, plus clairement que Dechamps, il a compris que le vrai problème ne consiste pas seulement à éveiller l'intérêt, mais à rendre possible l'assimilation par le sujet des preuves objectives.

Malheureusement, vers 1870, personne n'était préparé à s'inspirer de ces vues dont Newman, avec une rare divination, avait pressenti l'importance pour l'époque qui venait, et c'est avec une nostalgie mêlée d'amertume qu'on se dit avec Jean Guittou : « Newman n'a pas eu d'écho. S'il avait créé une école, on aurait vu se développer une psychologie de la pensée implicite et de la vie profonde, une logique de la conviction, une sociologie de l'idée et de l'influence, une métaphysique de l'ordre moral, une spiritualité de l'individuel, une histoire du sentiment religieux, une théologie à la fois dogmatique, psychologique et positive². »

(1) J.-H. WALGRAVE, *Newman's verantwoording van het geloof in de Kerk*, Anvers, 1946, p. 30.

(2) J. GUITTON, *La Philosophie de Newman*, Paris, 1933, p. xxxix-xl.

CHAPITRE VIII

CATHOLICISME ET LIBÉRALISME AU MILIEU
DU XIX^e SIÈCLE¹

§ 1. — Controverses entre catholiques autour du libéralisme.

CATHOLICISME ET LIBÉRALISME
AU LENDEMAIN DE 1848

Commencée en idylle, avec le mouvement réformiste et national dans la péninsule italique et avec la victoire de la démocratie romantique sur la bourgeoisie anticléricale à Paris,

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — On consultera surtout :

a) les journaux et revues, notamment *L'Ami de la Religion*, le *Français*, le *Correspondant*, *Les Études*, le *Mediatore*, le *Rambler*, le *Journal de Bruxelles* du côté libéral, et dans l'autre camp *La Civiltà cattolica*, *l'Unità*, la *Dublin Review*, *Le Bien Public* (Gand), *Le Monde* et *L'Univers* (les principaux articles de Veillot ont été reproduits, parfois avec quelques modifications, dans les *Mélanges*, nouv. édit. en 14 vol., Paris, 1933-1940) ;

b) les œuvres des principaux protagonistes, notamment Mgr Pie (*Œuvres*, Paris, 1879, 9 vol.), Mgr Dupanloup (*Œuvres choisies*, Paris, 1861, 4 vol. ; *Nouvelles œuvres choisies*, Paris, 1873-1875, 4 vol.), Montalembert (*Œuvres polémiques et diverses*, t. II et III, Paris, 1868), Falloux (*Discours et Mélanges*, Paris, 1882), J. Donoso Cortes (*Obras*, Madrid, 1903-1904, 5 vol.), Ketteler (*Freiheit, Autorität und Kirche*, Mayence, 1862), Gioberti (*Opere inedite*, édit. MASSANT, Turin, 1856-1861, 6 vol.) ; ajouter J. MONEL, *Somme contre le catholicisme libéral*, Paris, 1877, 2 vol. ; J. COGNAT, *Polémique religieuse. Quelques pièces pour servir à l'histoire des controverses de ce temps*, Paris, 1861, et les différents *Mémoires* rédigés par Mgr Maret (reproduits dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, Paris, 1891, 3 vol.) ;

c) les correspondances de Veillot (Paris, 1931-1932, 12 vol.), de Mgr Pie et Mgr Cousseau (édit. HIOU, Paris, 1894), de Mgr Berteaud (R. FAGE, *Lettres inédites de Mgr Berteaud au cardinal Pitra*, Brives, 1919), de Mgr Dupanloup (édit. LAGRANGE, Paris, 1888, 2 vol.), d'Aug. COCHIN (édit. H. COCHIN, Paris, 1926, 2 vol.), de Lacordaire et Mme Swetchine (édit. FALLOUX, Paris, 1864), de Montalembert (spécialement à l'abbé Texier, Paris, 1899, à Léon Cornudet, Paris, 1905, et à l'abbé Delor, dans *Revue de Paris*, juin 1902), de John Acton (cf. p. 244, n. 1), de Pantaleoni (*La Questione Romana negli anni 1860-1861. Carteggio Cavour-Pantaleoni*, Bologne, 1929, 2 vol.) ;

d) les *Mémoires* d'A. de Broglie (t. I, Paris, 1938, chap. IX : Le groupe et l'action du Correspondant), d'A. de Falloux (*Mémoires d'un royaliste*, Paris, 1888, 2 vol., à confronter avec E. VEUILLOT, *Le comte de Falloux et ses Mémoires*, Paris, 1888), ainsi que les souvenirs de Mgr Mabile (édit. P. MABILE, Paris, 1926, 2 vol.) ; en outre pour l'Italie, ceux de Massimo d'Azeglio (*I miei ricordi e lettere*, édit. BARBERA, Florence, 1920) et de MINGHETTI (*Miei ricordi*, Turin, 1889-1890, 3 vol.).

II. TRAVAUX. — Bon exposé d'ensemble par C. CONSTANTIN, art. *Libéralisme catholique*, dans *D. T. C.*, t. IX (1926), col. 506-629.

Pour la France : Outre les biographies de Veillot, Pie, Guéranger, Gerbet, Dupanloup, Lacordaire, Ravignan, Darboy, Maret (indiquées, p. 8) et celle, capitale, de Montalembert par E. LECANUET (t. III : *L'Église et le Second Empire*, Paris, 1902), voir G. WEILL, *Histoire du catholicisme libéral en France*, Paris, 1909 ; J. FÉVRE, *Histoire critique du catholicisme libéral en France jusqu'au pontificat de Léon XIII* (réquisitoire partiel mais bien informé) ; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, Paris, 1930, ainsi que L. OLLÉ-LAPRUNE, dans *La Vitalité chrétienne*, Paris, 1904, p. 41-59 (jugement nuancé).

Pour la Belgique : les biographies d'Ad. Dechamps et du cardinal Sterckx (cf. p. 9).

Pour l'Italie : outre les ouvrages de A. DELLA TORRE et de S. JACINI, signalés p. 9, voir surtout A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turin, 1949, chap. II et III, et A. PIETRA, *Storia del Movimento cattolico liberale*, Milan, 1948.

Pour l'Allemagne : les ouvrages généraux de G. GOYAU et de BRUECK-KIESSLING, ainsi que les biographies de Ketteler et de Doellinger, indiqués p. 9.

Pour l'Angleterre : W. WARD, *W. G. Ward and the catholic Revival*, Londres, 1893, chap. VI à VIII ; M. WARD, *The Wilfrid Wards and the Transition*, Londres, 1934, chap. I à III ; A. GASQUET, *Lord Acton and his Circle*, Londres, 1906, ainsi que les biographies de Manning, Newman et Ullathorne (cf. p. 9).

la révolution européenne de 1848 s'était achevée en tragédie avec les journées de juin en France, les convulsions sanglantes de Vienne, de Francfort et de Hongrie, la révolution romaine et l'exil de Pie IX. Et comme les mouvements révolutionnaires, qu'ils fussent de nature politique, sociale ou nationale, s'étaient partout réclamés ouvertement des principes de 1789, la plupart de ceux pour qui l'ordre social était la préoccupation fondamentale se tournèrent à nouveau vers les « prophètes du passé », qui n'avaient cessé de vanter la prépondérance reconnue par l'Ancien Régime au « principe d'autorité » et de revendiquer pour la vérité, représentée par l'Église et sa doctrine, un régime privilégié par rapport à l'erreur, source de catastrophes.

Cette crise ne pouvait que rendre plus aigu le grand problème avec lequel la pensée catholique se trouvait confrontée depuis un demi-siècle : l'attitude à prendre à l'égard du monde issu de la Révolution. Pouvait-on s'en accommoder ou devait-on le rejeter comme intrinsèquement mauvais ? Plus spécialement, comment fallait-il se comporter à l'égard du régime des libertés modernes, libertés politiques, liberté de presse, de conscience, des cultes : était-ce un progrès à encourager, une situation de fait inévitable à utiliser au mieux des intérêts de l'Église, ou un mal à combattre sans compromission ?

Le problème, toujours épineux de nos jours, l'était bien plus encore il y a un siècle, car les théologiens commençaient à peine à repenser les principes qui permettraient, moyennant les discernements et les purifications nécessaires, d'assimiler au christianisme les idées de démocratie, d'égalité, ou de liberté, et ce travail d'adaptation était d'autant plus délicat qu'il ne pouvait être question, comme quelques-uns se le figuraient candidement, de reprendre telles quelles ces idées, nées en dehors de l'Église et qui s'étaient souvent développées dans un esprit hostile à son égard¹. Il ne faut pas oublier, en effet, que l'ancien régime était pétri d'influences chrétiennes et qu'il faisait à l'Église sa place au cœur même de la vie nationale. Les promoteurs d'un régime politique et social nouveau « ne pouvaient (donc) guère aboutir qu'en combattant les influences d'Église, et parfois même le christianisme, qui adhéraient à ce passé ». Par contre, beaucoup de catholiques, hypnotisés par le souvenir de la réussite exceptionnelle de la chrétienté médiévale, étaient portés à croire que la restauration chrétienne, dont l'urgence apparaissait plus grande encore au sortir de la crise de 1848, supposait nécessairement un retour intégral à ce passé, dont les institutions de l'ancien régime leur apparaissaient comme le prolongement. Ce retour en arrière paraissait d'autant moins invraisemblable, au milieu du XIX^e siècle, que, disparu depuis quelques années à peine en Europe occidentale, le régime ancien subsistait encore partiellement dans l'Espagne d'Isabelle II, dans l'Empire des Habsbourg, en Bavière, dans l'Italie centrale et méridionale, et surtout dans l'État pontifical.

(1) Cf. Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris, 1950, p. 345-346, 562-569, 604-622. J'emprunte plusieurs expressions à cet ouvrage perspicace.
Histoire de l'Église. T. XXI.

LA RÉACTION ANTLIBÉRALE C'est en partie sous l'effet de la peur, ou du moins de la prudence, que de nombreux catholiques et la hiérarchie dans son ensemble s'associèrent à la vague de réaction qui submergea l'Europe au lendemain de 1848. Mais des penseurs entreprirent de justifier et de confirmer cette attitude instinctive par des considérations doctrinales et théologiques. Les plus influents furent l'Espagnol Donoso Cortès, l'équipe des jésuites italiens de *La Civiltà cattolica* et le célèbre journaliste français Louis Veillot.

Donoso Cortès¹ s'était laissé tenté dans sa jeunesse par les idées révolutionnaires, mais pour les abandonner bientôt, quand il eut constaté que, loin de libérer l'homme, elles n'aboutissaient qu'à substituer à l'absolutisme du gouvernement légitime une dictature plus pesante encore. « Puisqu'il faut opter entre la dictature du poignard et la dictature du sabre, proclama-t-il dès lors, mon choix est fait : je choisis celle du sabre. » Mais, élargissant le problème au delà de l'aspect politique, il entreprit de dénoncer, avec une tournure d'esprit rappelant les théologiens de la contre-réforme espagnole du XVI^e siècle, « l'abîme insondable, l'antagonisme absolu » existant entre la civilisation moderne et le christianisme². Son *Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme* (1851), rapidement traduit en français, puis en allemand, chaudement recommandé par son ami Veillot, produisit partout une profonde impression.

Ce catholicisme intransigeant et autoritaire devait trouver son organe officiel dans la revue romaine *La Civiltà cattolica*. L'idéal qui avait présidé à la fondation de celle-ci était la restauration intégrale des principes chrétiens dans la vie individuelle, familiale, sociale et politique, qui apparaissait à Pie IX comme la tâche essentielle de son pontificat, et la revue a certainement fourni une importante contribution à cette œuvre grâce à des collaborateurs comme le P. Taparelli d'Azeglio, l'un des plus remarquables philosophes politiques catholiques du siècle dernier. Mais on doit déplorer la fâcheuse tendance de plusieurs rédacteurs à confondre trop souvent la restauration chrétienne ou la fidélité catholique avec le conservatisme politique³.

LOUIS VEILLOT Le même idéal de restauration chrétienne sous le signe de l'absolutisme et de l'ancien régime inspire Louis Veillot⁴, le rédacteur en chef de *L'Univers*, dont l'influence

(1) Sur Juan Donoso Cortès, marquis de Valdegamas (né en 1809, mort comme ambassadeur de France à Paris, le 3 mai 1853), voir E. SCHRAMM, *Donoso Cortès. Su vida y su pensamiento*, Madrid, 1936.

(2) DONOSO CORTÈS, *Œuvres*, Paris, 1862, t. I, p. 337 et 340.

(3) Voir les articles, à tendance apologétique, sur *La Civiltà cattolica e l'assolutismo politico. Ricordi*, dans *La Civiltà cattolica*, 1924, vol. II, p. 219 et suiv., 397 et suiv., 505 et suiv., et l'ouvrage polémique de B. SPAVENTA, *La politica dei Gesuiti nel sec. 16 e nel sec. 19*, édit. G. GENTILE, Rome, 1911.

(4) On commence aujourd'hui à juger avec plus de nuances ce journaliste de génie (né en 1813, mort en 1883), mais une biographie impartiale manque encore. On trouvera une excellente esquisse par E. AMANN, art. *Veillot*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2799-2835, et de nombreux matériaux dans l'apologie écrite par son frère E. VEILLOT, *Louis Veillot*, Paris, 1899-1913, 4 vol. Ses œuvres complètes ont été récemment republiées à la librairie Lethielleux : *Œuvres diverses*, 1924-1930, 14 vol. ; *Correspondance*, 1931-1932, 12 vol. ; *Mélanges*, 1933-1940, 14 vol.

déborde largement les frontières françaises et qui peut se vanter sans mentir de la sympathie, de plus en plus déclarée, de Pie IX et de son entourage¹. Autoritaire par tempérament, en dépit de ses origines plébéiennes, Veillot prône comme idéal le pouvoir absolu s'appuyant sur l'Église et l'Église s'abritant sous le pouvoir absolu. Toutes les occasions lui sont bonnes pour développer cette thèse. Il loue Charlemagne pour avoir édicté la peine de mort contre les Saxons qui refusaient le baptême, et Louis XIV pour avoir révoqué l'édit de Nantes². Impressionné par le recul de la pratique religieuse et par les progrès de l'immoralité dans le peuple au cours des dernières décades, il réclame le retour à l'antique union des pouvoirs spirituel et temporel, jusqu'à la religion d'État inclusivement, et il anathématise les « libertés modernes », dont il dénonce les points faibles et les conséquences dommageables avec un incomparable talent de pamphlétaire. Hostile à toute compromission, il confesse sa foi « non seulement sans respect humain, mais avec bravade »³, hérissant la vérité pour la mieux défendre, la déformant même parfois à force d'outrances, au risque de faire passer l'Église « pour l'ennemie de tout ce qui passionne le siècle »⁴.

Il importe, pour être juste, de noter que cette hostilité sans nuances contre les principes de 1789 et les institutions modernes, si elle témoigne parfois d'un esprit partisan et d'une certaine étroitesse intellectuelle, provient avant tout, chez Veillot, comme chez les jésuites de la *Civiltà* et beaucoup de leurs partisans, d'un zèle alarmé pour la défense des valeurs essentielles du catholicisme, que le mouvement d'idées issu de la Révolution paraissait mettre en danger. Certes, d'assez nombreux catholiques s'exagéraient le danger par suite d'une mentalité « de droite » qui les poussait à préférer l'immuable et le « tout fait » imposé d'en haut par voie d'autorité, à la nouveauté, aux initiatives qui ne sont encore qu'aspiration qui se cherche, ou aux requêtes présentées au nom des « droits de l'homme ». Mais il faut reconnaître que tout n'était pas chimérique dans leurs appréhensions : *Quatre-vingt-neuf*, pour l'opinion libérale d'alors, représentait généralement bien plus qu'un simple régime politique, c'était un véritable « mythe », comportant entre autres le rejet de toute soumission à une autorité dépassant la conscience individuelle, ce qui impliquait le rejet de la souveraineté de Dieu sur la vie sociale et celui de l'autorité de la Révélation et de l'Église sur la vie intellectuelle. C'est ce que ne cessaient de rappeler les « chiens de garde de l'orthodoxie », avec une indignation d'où le sectarisme n'était malheureusement pas absent, mais qui avait au moins le mérite d'attirer l'attention sur certaines exigences imprescriptibles de la vérité que d'autres catholiques étaient parfois tentés de perdre de vue.

(1) Pie IX n'ignorait pas le caractère excessif de la polémique de Veillot et lui adressa à plusieurs reprises des conseils de modération, mais son dévouement au Saint-Siège touchait au plus intime de lui-même l'homme essentiellement émotif qu'était le pape, au point qu'on a pu considérer le grand polémiste français comme « l'enfant chéri de Pie IX ». (F. HAYWARD, *Pie IX*, p. 154.)

(2) Voir en particulier *L'Univers* des 6 et 12 novembre 1852 : *De la liberté sous l'absolutisme*.

(3) P. DE LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, t. II, Paris, 1896, p. 154.

(4) L. OLLÉ-LARRUNE, *La vitalité chrétienne*, p. 57.

Jusqu'à la fin du pontificat de Pie IX, *La Civiltà et L'Univers* allaient répéter, avec *LA PROTESTATION DES CATHOLIQUES LIBÉRAUX* une intransigeance frisant parfois le fanatisme, leurs condamnations en bloc du monde moderne, radicalement vicié par l'idéologie libérale, et présenter comme les seules compatibles avec l'orthodoxie leurs conceptions politico-religieuses visant à obtenir pour l'Église un régime de privilèges au sein d'un État officiellement catholique et soustrait à la pression de l'opinion publique. Ces idées, qu'on savait partagées par les cercles influents de Rome, rencontrèrent une faveur marquée en de nombreux milieux, sans rallier pourtant l'unanimité des catholiques.

Les plus clairvoyants, en effet, faisaient observer qu'une partie importante de la classe dirigeante ayant en fait cessé d'être croyante, c'était une utopie que d'espérer encore de l'État aide et protection désintéressée pour l'Église et qu'une neutralité bienveillante était ce qu'on pouvait attendre de mieux. Or, sentant que la réaction consécutive à 1848 n'empêchait pas le libéralisme d'avoir pour lui l'avenir, ils s'inquiétaient de voir l'Église se solidariser avec un stade de civilisation qui serait bientôt dépassé et, en semblant poser en thèse l'incompatibilité de la civilisation moderne et du catholicisme, renouveler, sur un plan plus vaste, les vieilles difficultés soulevées jadis à propos de l'accord entre la raison et la foi. Quelques-uns entrevoyaient en outre, avec plus ou moins de lucidité, les valeurs authentiques et le réel progrès humain que représentait le courant libéral, en dépit de ses excès ; ils prenaient conscience du fait que la société civile parvenait lentement à sa majorité, et qu'un nouvel « humanisme » s'élaborait au milieu de tâtonnements inévitables. Ils étaient prêts à accueillir avec sympathie une conception plus moderne de l'homme, plus respectueuse des droits de la personnalité et de sa libre détermination, plus ouverte à ce que nous appellerions aujourd'hui « l'autonomie du temporel », sans d'ailleurs remarquer toujours le danger qu'il y avait d'exagérer cette autonomie et de revendiquer pour l'homme une trop grande indépendance, incompatible avec les droits de Dieu.

Deux groupes de catholiques allaient de la sorte s'opposer progressivement, aussi soucieux l'un que l'autre de servir l'Église, mais concevant de manière différente la façon la plus opportune de la servir. Les uns, entendant par « monde moderne » leur siècle en tant qu'époque historique ayant ses institutions, ses valeurs, ses espérances, estimaient qu'il fallait aller au devant de lui et lui montrer l'Église prête à s'incarner en lui comme elle l'avait fait aux époques antérieures avec la civilisation gréco-romaine, avec le mouvement communal et l'enthousiasme aristotélicien du XIII^e siècle, avec les aspirations humanistes de la Renaissance. Les autres, entendant par « monde moderne » la part anticatholique de la Révolution, croyaient préférable, pour être sûrs de ne point pactiser avec l'erreur, de rompre les ponts et de renforcer les défenses afin d'empêcher ce « monde moderne » d'entrer dans l'Église, indifférents au risque qu'il y avait, en agissant ainsi, de se couper de ses contemporains et de renforcer encore l'équivoque en vertu de laquelle de nombreux libéraux

se figuraient sincèrement qu'on ne pourrait bâtir une société conforme aux aspirations modernes qu'après avoir privé l'Église catholique de toute influence.

Entre ces deux groupes, les conflits étaient inévitables. Ils furent rendus plus aigus encore par l'interférence d'autres discussions qui, au même moment, divisaient également les élites catholiques des principaux pays : en France, où les problèmes politiques prennent facilement une portée philosophique et religieuse, par la question du ralliement à l'Empire après le coup d'État ; en Italie, par la Question romaine, étant donné que le gouvernement piémontais cherchait à légitimer son œuvre d'unification de la patrie et de laïcisation de ses institutions au nom des principes modernes ; en Allemagne, par l'opposition croissante entre les théologiens universitaires et les défenseurs de la scolastique, où l'on retrouvait la même opposition de mentalité entre ceux qui faisaient confiance au progrès et avaient le sens de l'histoire, et ceux qui préféreraient se fier à des méthodes ayant déjà fait leurs preuves et estampillées par l'autorité hiérarchique.

On finit par en arriver à la constitution de véritables partis, ce qui acheva d'exacerber les passions, car, pour reprendre une observation du P. Congar, « de personne à personne, l'opposition qui tient à la manière de sentir est à peu près insurmontable ; elle le devient tout à fait quand les personnes forment un groupe : un groupe en face d'un autre groupe apparaît toujours comme redoutable ; il suscite la psychose du complot et de la méfiance »¹. Tout au long du pontificat de Pie IX, on put constater ce qui devait se reproduire encore à plusieurs reprises par la suite : « D'un côté, les catholiques intégristes redoutent sans cesse que par les ponts-levis baissés, l'ennemi ne pénètre dans la place ; ils craignent que les autres ne pactisent avec l'erreur et flairent partout des relents d'hérésie. De l'autre côté, les catholiques ouverts, avertis par des expériences qui n'ont rien d'imaginaire, soupçonnent sans cesse les intégristes de les dénoncer à Rome : ce qui, il faut bien le comprendre, suscite en eux des sentiments de méfiance nuancée d'un certain mépris ; mépris qui se nourrit volontiers du sentiment qu'il y a, chez les dits intégristes, une énorme ignorance de l'histoire et des *a priori* que permet seule cette ignorance. Ce dont, à leur tour, les intégristes ont sourdement conscience, souffrent, s'irritent, et cherchent une surcompensation par un redoublement de rigueur dogmatique, de méfiance et d'avertissements. »

LA DIVISION DES CATHOLIQUES EN FRANCE

Cette constitution de partis rivaux se produisit en France dès la fin de la Seconde République, à la suite de la loi Falloux. Celle-ci ayant été, comme on l'a vu, désavouée par Veillot et ceux qui ne pouvaient se résigner à un compromis où l'Église n'obtenait pas pleine satisfaction, les promoteurs de la loi entreprirent de la défendre et, pour la justifier, Dupanloup et Montalembert furent bientôt amenés à porter la question sur le terrain des principes. Les vieilles

(1) Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, p. 612.

divergences de vue sur la société chrétienne idéale, qui étaient passées à l'arrière-plan depuis la condamnation de Lamennais, réapparaissaient de la sorte en pleine lumière. Elles s'accrochèrent encore au lendemain du coup d'État, lorsque la satisfaction avec laquelle avait été accueilli l'établissement du régime autoritaire se transforma chez certains catholiques et dans le clergé en une véritable adulation provoquée par l'espoir d'obtenir de la faveur impériale un régime privilégié qui mettrait l'Église en mesure de faire éventuellement appel à la contrainte légale pour remplir plus aisément sa mission.

Convaincu de ce que l'évolution des esprits rendait illusoire pareille tactique, Montalembert la dénonça, dans une brochure publiée en septembre 1852, *Les Intérêts catholiques au XIX^e siècle*, où il essayait de montrer, en simplifiant un peu les données historiques, que la renaissance religieuse en Europe au cours des cinquante dernières années avait été le résultat exclusif de la liberté dont l'Église avait joui sous les régimes parlementaires. Il serait d'autant plus impardonnable de l'oublier, ajoutait-il, que ceux-ci représentent l'avenir : « La cause de l'absolutisme est une cause perdue. Malheur à ceux qui voudraient enchaîner à cette idole décrépite les intérêts immortels de la religion ! »

Veillot s'empressa de répliquer à cette « Marseillaise parlementaire » et désormais toutes les occasions lui seront bonnes pour dénoncer les « catholiques libéraux » au nom de ceux qu'il appelle les « catholiques sans épithète », représentant ses adversaires comme des gens qui, après avoir mesuré ce que la société moderne peut encore supporter de christianisme, voudraient inviter l'Église à s'y réduire, répétant sans se lasser qu'il faut exiger le respect intégral des droits de l'Église et le retour au régime privilégié qui fut jadis le sien, au lieu de se borner à souhaiter une extension de la liberté que la vérité partagerait avec l'erreur.

L'ÉCOLE DU « CORRESPONDANT » Montalembert, fidèle à l'idéal exprimé par la formule célèbre : *L'Église libre dans l'État libre*¹, était doublement exaspéré par une conception qui non seulement voulait à tout prix obtenir de l'État un appui illusoire et funeste à ses yeux, mais qui recherchait cet appui auprès d'un État qu'il détestait entre tous, le régime dictatorial de Napoléon III. Sa seule consolation était de constater que ses invectives contre « cette école fanatique et servile, qui cherche à identifier partout l'Église avec le despotisme »², trouvaient un écho favorable chez ceux des catholiques qu'inquiétait la renaissance de l'anticléricalisme provoquée dans les milieux libéraux par les mesures gouvernementales en faveur de l'Église, mais, tant que dura la « lune de miel de l'Église et de l'Empire »³, ceux qui pensaient ainsi ne représentèrent guère qu'un état-major sans troupes.

(1) Cette formule, que Montalembert employa pour la première fois dans une lettre ouverte à Cavour, datée du 18 octobre 1860, lui avait été suggérée par son ami Cochin (*Aug. Cochin. Ses lettres et sa vie*, t. I, p. 233) ; voir aussi E. GIACOMETTI, *Die Genesis von Cavour's Formel: Libera Chiesa in libero Stato*, Zurich, 1918.

(2) Montalembert à Cantù, 14 décembre 1854, dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 95.

(3) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 373.

Ardemment désireux de contrebalancer l'influence de *L'Univers* et d'atteindre un public plus vaste que la petite élite des salons parisiens et de l'Institut, Montalembert décida, en 1855, de reprendre en mains *Le Correspondant*, une revue mensuelle languissante, dont le programme avait toujours été, depuis vingt-cinq ans, de prêcher l'alliance de l'Église et de la liberté, et il réussit à porter en peu de temps le nombre des abonnés de 700 à 3.000¹, grâce à l'appui fidèle d'anciens amis et de forces jeunes : Falloux, toujours maladif et surtout toujours circonspect, mais que des instances répétées ont finalement décidé à sortir de sa retraite silencieuse ; Foisset, pieux magistrat dijonnais, modéré et clairvoyant, ami et confident de Lacordaire, qui, lui, depuis ses déceptions de 1848 et de 1851, se tient à l'écart ; Albert de Broglie, jeune historien de talent, que ses traditions de famille orientaient déjà vers le libéralisme et qui s'applique à montrer, dans ses études sur *L'Église et l'Empire romain au IV^e siècle*, que la victoire du christianisme sur le paganisme, loin d'être le résultat d'une protection officielle ou d'une opposition violente à la civilisation romaine, fut due uniquement à des influences morales et au prestige de la vérité sur les âmes ; Augustin Cochin, enfin, chrétien exemplaire, homme d'œuvres d'une charité inépuisable et éclairée, caractère d'élite, esprit remarquable, « sachant tout exposer comme il savait tout comprendre »², modeste collaborateur de ses grands amis auxquels il fournira plus d'une fois la matière de leurs discours ou de leurs brochures³, et entre lesquels il réussit à force de tact et d'abnégation à maintenir l'unité de vues et d'action. Tous ces hommes trouvent un conseiller, souvent aussi un chef, dans un prélat dont l'influence en France et bientôt en Europe s'accroît de jour en jour, Monseigneur Dupanloup.

MONSEIGNEUR DUPANLOUP Éducateur sans égal au dire de Renan, extraordinaire éveilléur d'âmes, confesseur très goûté du faubourg Saint-Germain, prédicateur apprécié quoique son éloquence nous paraisse aujourd'hui bien romantique, écrivain fécond exposant en larges développements oratoires des lieux communs entremêlés d'idées neuves et originales, Dupanloup était déjà célèbre quand Falloux le fit nommer, en 1849, à l'évêché d'Orléans⁴. Depuis lors, tout en administrant son diocèse d'une façon modèle — avec une autorité un peu despotique qui lui aliène certaines sympathies dans son clergé — il suit de près la vie de l'Église de France et de l'Église universelle, au point de se faire traiter par un de ses adversaires d'« évêque surtout des affaires étrangères à son diocèse »⁵.

(1) La nouvelle série s'ouvrit, en janvier 1856, par un article programme, véritable manifeste, dû à Albert de Broglie (reproduit dans *Questions de religion et d'histoire*, t. II, Paris, 1860, p. 145 et suiv.). On trouvera une histoire de la revue dans *Le Correspondant* du 11 octobre 1929.

(2) L. OLLÉ-LAPRUNE, *La vitalité chrétienne*, p. 50.

(3) Voir notamment sa lettre à Montalembert du 7 février 1863, dans Augustin Cochin, *Ses lettres et sa vie*, t. I, p. 326.

(4) Une biographie impartiale et exhaustive de Félix Dupanloup (1802-1878) fait encore défaut. En attendant, l'ouvrage fondamental reste celui de Mgr LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, Paris, 1883-1884 (à confronter avec le livre passionnément hostile d'U. MAYNARD, *Mgr Dupanloup et son historien*, Paris, 1884) ; voir aussi E. FAGUET, *Mgr Dupanloup*, Paris, 1914.

(5) U. MAYNARD, *Mgr Dupanloup et son historien*, p. 66.

Homme d'action au tempérament impétueux et tout en contrastes, « prêchant la conciliation avec une vivacité sans pareille »¹, d'une vitalité prodigieuse et d'une énergie jamais lasse, « sous la robe épiscopale, c'est un soldat »² dont les brochures et les mandements « partent comme des obus »³ et qui, de l'aveu même d'un de ses intimes, « avec des intentions pures, a parfois employé des moyens qui ont froissé »⁴. Passionnément dévoué à l'Église, il est toujours parmi les premiers à dépister les nouveaux dangers qui la menacent : il le montrera à propos de la Question romaine, à propos des projets laïques de Duruy et en bien d'autres occasions : à l'heure où Mgr Pie s'acharne encore contre le vieux Cousin, il s'insurge déjà contre Taine et Littré.

Quoi qu'on en ait dit, il était au fond, d'esprit et de formation, plutôt conservateur, détestant la démocratie, n'ayant guère de sympathie pour la Révolution française et guère de compréhension pour les nouveautés intellectuelles. Mais, comme l'a fort bien diagnostiqué Faguet, si « son esprit était autoritaire, son âme était tendre, d'abord, et de plus avait une délicatesse, une pudeur, qui lui défendait, à l'égard d'une autre âme, toute violence, toute précipitation indiscrete »⁵. Il se souvenait du mot de saint Athanase : « Ce n'est pas avec l'aide des soldats et des javelots qu'on prêche la vérité, mais par la persuasion et le conseil. » Et, comme il le déclarait dans son discours de réception à l'Académie, dont l'esprit de tolérance scandalisa dom Guéranger, ce qu'il cherchait avant tout, « ce n'est pas ce qui sépare, mais ce qui rapproche, les points de départ communs »⁶. Il lui répugnait par ailleurs de donner l'impression de n'avoir jamais demandé la liberté que pour conquérir le pouvoir, et il comprenait en outre, comme ses amis, à quel point une domination effective de l'Église sur les pouvoirs publics était dorénavant impossible. Tout ceci explique son inquiétude et son indignation en face des diatribes intransigeantes de *L'Univers*, où l'on ne songeait qu'à exalter l'Inquisition, la théocratie médiévale et la religion d'État. Lui, au contraire, s'appliquait inlassablement à rapprocher l'Église et le monde moderne et à montrer que le libéralisme, auquel celui-ci tient tant, peut être compris « en un sens parfaitement chrétien », se gardant bien, d'ailleurs, de faire rentrer dans les points acceptables du programme libéral la sécularisation de l'État et en particulier la laïcisation de l'enseignement, qu'il devait combattre sans répit sa vie durant.

Malheureusement, avec ces idées somme toute fort modérées, Dupanloup donna plus d'une fois l'impression, dans l'entraînement de la polémique, de ne pas garder l'exacte mesure et d'avoir tendance à sacrifier les exigences de la vérité au souci de la liberté. Sa formation théologique assez rudimentaire l'exposait du reste à négliger parfois certaines distinctions ou à employer des expressions de nature à inquiéter les hommes

(1) F. MOURRET, *Le mouvement catholique en France de 1830 à 1850*, Paris, 1917, p. 224.

(2) E. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 443.

(3) E. DE PRESSENSÉ, dans *La Revue bleue*, t. XXXIV, 1884, p. 583.

(4) Gaduel à Lagrange, 26 novembre 1882, *Arch. Nat.*, AB XIX, 527.

(5) E. FAGUET, *Mgr Dupanloup*, p. 149.

(6) Cité dans F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 155.

de doctrine. De là les méfiances persistantes contre lui et ceux dont il apparaissait comme l'inspirateur, méfiances bien exprimées dans la lettre suivante de Mgr Parisi, son ancien compagnon de lutte dans la campagne pour la liberté d'enseignement :

Il y a longtemps que je déplore les illusions et les ravages de cette école des accommodements composée d'hommes généralement honorables, croyants et pratiquants, mais peureux et que Notre-Seigneur eût appelés *modicae fidei*, qui voyant la puissance et l'extension du rationalisme, tremblent pour l'Église de Dieu et se persuadent qu'elle doit par prudence faire à cet ennemi, prétendu nouveau, des concessions qu'elle n'a faites dans aucun temps¹.

L'ÉCOLE DE « L'UNIVERS » Le groupe du *Correspondant* voyait croître son influence : il était bien accueilli par l'opinion éclairée et cinq de ses chefs entrèrent successivement à l'Académie, jadis foyer de voltairianisme ; il pouvait compter sur des sympathies dans l'aristocratie orléaniste et, ce qui était plus important, sur l'appui de plusieurs évêques ; il avait des adhérents dans les grands ordres, chez les dominicains, grâce à Lacordaire, à l'Oratoire autour du P. Gratry, même chez les jésuites, avec le P. de Ravignan et les premiers rédacteurs des *Études*. Malgré tout, les catholiques libéraux restèrent une minorité. D'assez nombreux catholiques de province et surtout la grande masse du clergé, dénués du sens des nuances nécessaire pour déceler la part de vérité qui se cherchait dans le libéralisme, ne pouvaient admettre que l'Église dût renoncer à des droits et privilèges qu'elle avait possédés sans conteste pendant des siècles ; leur simplisme tout autant que leur souci d'une rigoureuse orthodoxie, dont ils majoraient volontiers les exigences, s'accommodaient mieux des positions intransigeantes de doctrinaires comme Mgr Pie ou dom Guéranger, qui, plutôt que de chercher les possibilités d'adaptation à des situations concrètes éminemment complexes, préféraient « se placer toujours au centre des principes pour en déduire les conséquences logiques »².

Mgr Pie³ est un homme de tradition. On s'en douterait rien qu'à voir son allure majestueuse, qui contraste avec celle de Dupanloup, « l'homme au pas rapide ». Tandis que celui-ci plaide la cause du Christ et de l'Église dans des articles de journaux, des brochures ou des livres qui ne sont que des improvisations prolongées, Mgr Pie enseigne doctoralement en évêque et en juge de la foi. Sa formation théologique, sans avoir aucune originalité, est incontestablement plus solide que celle de l'évêque d'Orléans, et il a un sens très juste des principes. Mais s'il sait faire preuve dans l'action d'une modération dont manquent beaucoup de ses amis, que Montalembert n'avait pas tort de baptiser « nos modernes inquisiteurs », il est au fond pénétré, lui aussi, « d'un redoutable intégrisme »⁴. Ardent légitimiste, il espère bien voir réalisé un jour par le comte de Chambord l'État chrétien tel que le moyen âge l'avait conçu et, en attendant, il

(1) Parisi à Guéranger, 26 octobre 1856, dans dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 146-147.

(2) C. CONSTANTIN, art. *Libéralisme catholique*, dans *D. T. C.*, t. IX, col. 581.

(3) Sur Louis Pie (1815-1880), voir Mgr BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, Paris, 1885, 2 vol.

(4) E. AMANN, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2826.

dénonce inlassablement le « naturalisme », celui qui nie l'ordre surnaturel, mais aussi celui qui veut écarter Dieu et l'Église des affaires de ce monde et dont il croit voir dans le libéralisme catholique une manifestation d'autant plus dangereuse qu'elle est moins apparente. Quelques expressions imprécises ou équivoques de Dupanloup, regrettables de la part de tout catholique et bien davantage de la part d'un évêque, le confirment dans ses soupçons, et il y est d'ailleurs encouragé par son ami dom Guéranger, l'un des principaux inspirateurs de ses fameuses *Instructions synodales sur les erreurs du temps présent*.

Dom Guéranger a réalisé en France une grande œuvre¹ : son plus récent historien, qui est loin d'être un panégyriste, estime qu'en dehors de Lamennais, il ne voit personne « qui ait, plus fortement que lui, marqué de son empreinte la vie catholique de son temps »². Mais l'abbé de Solesmes avait de gros défauts : outre certaines faiblesses de caractère, il avait l'esprit étroit, « acceptant trop dans leur rigueur des doctrines susceptibles de plus de modération »³ et se laissant trop souvent aller, en toute bonne foi d'ailleurs, « à manipuler les textes historiques dans le sens de ses idées préconçues »⁴. Jugeant tout d'un point de vue absolu, « sans se préoccuper du mode et de l'opportunité »⁵, convaincu en outre qu'il n'y avait de salut pour la France « que sous le régime despotique »⁶, il ne pouvait supporter les catholiques libéraux, chez qui il découvrait sans cesse de nouveaux indices de leur naturalisme, jusque dans l'effort d'Albert de Broglie pour mettre en lumière dans l'histoire de l'Église le jeu complexe des causes secondes⁷.

Dom Guéranger — dom Guerroyer, disaient ceux qui ne l'aimaient pas — aurait suffi pour transformer en polémique batailleuse la discussion d'idées entre les catholiques libéraux et les intransigeants. Mais celui qui envenima la querelle d'une manière définitive fut Louis Veuillot. Certes, nul n'a pourfendu avec plus de vigueur la libre pensée sous toutes ses formes, ni travaillé avec plus de succès, par ses sarcasmes impitoyables à l'adresse des ennemis de l'Église, à délivrer le catholique moyen du complexe d'infériorité qui avait longtemps pesé sur lui. Mais le mot d'Ozanam n'est pas tout à fait faux, qui disait de lui et de ses partisans enthousiastes : « Ils ne se proposent pas de ramener les incroyants, mais seulement d'ameuter les passions des croyants »⁸, et les conseils de

(1) Sur son œuvre de restauration monastique et liturgique, voir le tome précédent, p. 508-509 et dans ce volume, p. 459-460 et 472 ; sur son rôle dans la défaite du gallicanisme, voir p. 271 et 300. La biographie classique de dom Guéranger (1805-1875) par dom DELATTE, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Paris, 1909-1910, 2 vol., est à nuancer par l'ouvrage d'E. SEVRIN, *Dom Guéranger et Lamennais*, Paris, 1933 et celui d'A. LEDRU, *Dom Guéranger et Mgr Bouvier*, Paris, 1911.

(2) E. SEVRIN, *op. cit.*, p. 345.

(3) Lacordaire à Guéranger, 26 avril 1838, dans dom DELATTE, *op. cit.*, t. I, p. 232.

(4) A. LEDRU, *op. cit.*, p. 120.

(5) Falloux à Guéranger, octobre 1856, dans dom DELATTE, *op. cit.*, t. II, p. 135.

(6) Guéranger à Montalembert, 22 novembre 1852, *ibid.*, t. II, p. 68-69.

(7) « Dans une nouveauté féconde, il lui sembla voir une innovation dangereuse » (P. ALLARD *Le duc de Broglie, historien de l'Église*, dans *Le Correspondant*, 1901, t. CCII, p. 473), à savoir la négation du rôle de la Providence, comme il l'expliqua dans *L'Univers* en 26 articles qu'il réunit ensuite en volume : *Du Naturalisme dans l'histoire*, Paris, 1858. Plus compréhensif, Pie IX demanda à Mgr Pie de conseiller à dom Guéranger de cesser ses attaques et témoigna sa bienveillance à Albert de Broglie. (Dom DELATTE, *op. cit.*, t. II, p. 155-156, 200 ; A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 302.)

(8) Cité dans A. DANSSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 335.

Mgr Pie ou de dom Guéranger ne pouvaient qu'encourager ses sympathies naturelles pour un catholicisme autoritaire ou ses dispositions à renchérir encore sur les rigueurs de l'orthodoxie, en maudissant à toute occasion la science, le progrès et les libertés modernes.

Pour défendre ses idées excessives et monnayer, avec une terrible injustice parfois, les jugements de ses amis théologiens sur les catholiques libéraux, Veuillot dispose, dans *L'Univers*, d'une tribune quotidienne. Sans doute, le haut clergé, même quand il partage ses idées, se montre souvent réticent à l'égard de ce journaliste qui prétend en remonter aux évêques en fait d'orthodoxie, mais il devient par contre en province l'oracle de nombreux prêtres, qui apprécient son langage populaire et sa verve incisive¹. Aussi peut-on, à juste titre, le considérer comme « le principal responsable de l'attitude politique du clergé et des catholiques pendant le Second Empire »², du moins de ceux qui se plient encore docilement aux directives ecclésiastiques : en leur communiquant le caractère absolu et l'allure agressive de son propre tempérament, il a contribué plus qu'aucun autre à la naissance en France d'un « esprit clérical » et à la constitution d'une « école arrogante et inexpérimentée, intolérante de langage bien plus que de cœur, maudissant en bloc le siècle et les contemporains »³, provoquant ainsi les adversaires à la riposte et à la violence.

Les controverses interminables et toujours renaissantes entre les tenants de *L'Univers* et les amis du *Correspondant* ont été racontées bien des fois⁴. Elles ne cessèrent pas même lorsque l'évolution de la Question romaine, à la suite de la guerre d'Italie, eut amené les premiers à se ranger avec fracas parmi les adversaires de Napoléon III, et les seconds, à quelques exceptions près, comme Lacordaire⁵, à se lancer à fond dans la défense de la cause pontificale, montrant par là la sincérité de leurs sentiments catholiques.

UN TROISIÈME GROUPE : MGR MARET ET SES AMIS

Le talent et la distinction d'esprit des collaborateurs du *Correspondant*, ainsi que l'importance des services rendus à l'Église par plusieurs d'entre eux, ont souvent fait perdre de vue qu'ils n'étaient pas les seuls catholiques à l'époque à préconiser une attitude plus libérale. Un groupe d'ecclésiastiques de valeur et de prélats en étroite unité de vues avec le doyen de la faculté de théologie de la Sorbonne, Mgr Maret, condamnait encore plus sévèrement l'hostilité du « parti ultracatholique » à l'égard des principes de 1789, « qui, bien entendus, découlent du chris-

(1) Sur l'influence de *L'Univers*, voir E. AMANN, art. *Veuillot*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2831, G. DE LIBOUX, dans *Revue augustinienne*, t. IV, 1903, p. 260-261 et J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 158-159, p. 161, p. 806-807.

(2) Ch. POUTRAS, *L'Église et les questions religieuses de 1848 à 1878*, p. 240.

(3) P. DE LA GORCE, *Histoire du Second Empire*, t. II, p. 159. Cf. E. AMANN, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2831-2832.

(4) L'une des plus pénibles fut celle occasionnée par le pamphlet *L'Univers jugé par lui-même*, composé par l'abbé Cognat sur les instigations de Dupanloup et diffusé avec l'appui de Mgr Sibour. (Voir, outre les biographies de Veuillot et de Dupanloup, A. MOSER, *M. Cognat*, Paris, 1889.)

(5) Cf. *supra*, p. 88-89.

tianisme comme de la raison philosophique »¹. Mais comme, d'après eux, l'essentiel de ces principes, et en particulier la liberté de conscience, se trouvait sauvegardé dans la constitution impériale, ils n'approuvaient pas l'hostilité des amis de Montalembert à l'égard du régime napoléonien. Après 1859, ils ne s'associèrent pas non plus à leur attitude intransigeante dans la question romaine, refusant d'être « libéraux en France et absolutistes à Rome »²; relevant l'inconséquence de ceux qui s'étaient faits les champions de l'Irlande et de la Pologne et que tout semblait rapprocher de Massimo d'Azeglio ou de Minghetti, ils ne cachaient pas leurs sympathies pour les aspirations constitutionnelles et nationales des Romains et insistaient d'autre part sur le poids que représentait la souveraineté temporelle du pape au détriment de sa mission spirituelle.

Or, une partie importante de la bourgeoisie catholique partageait au fond cette opinion, car il ne faut pas oublier que le tapage fait par les catholiques intransigeants, ainsi que leur influence dans l'Église, s'explique davantage par leur agressivité que par leur nombre. On peut dès lors parler, surtout à partir de 1860, d'un troisième parti qui, pour être moins nettement délimité que les deux autres, n'en était pas le moins nombreux, surtout si on y rattache les très nombreux catholiques tièdes, prêts à en prendre et à en laisser dans l'enseignement officiel de l'Église au cas où celui-ci heurterait par trop leurs conceptions intellectuelles ou politiques. « Le très petit nombre des catholiques libéraux conscients, le nombre immense des catholiques modérés, c'est-à-dire inconsciemment libéraux, sont en effet deux caractéristiques essentielles du catholicisme français au XIX^e siècle »³.

LE LIBÉRALISME CATHOLIQUE HORS DE FRANCE

C'est en France que les controverses entre catholiques à propos du libéralisme furent les plus bruyantes, par suite de la forte personnalité des protagonistes dans les deux camps, par suite aussi du caractère passionné qu'y prenaient les oppositions politiques. Mais le problème sous-jacent, l'accord de la civilisation moderne et de la foi chrétienne, était trop fondamental pour que des discussions analogues ne surgissent pas un peu partout en Europe occidentale, nuancées différemment d'ailleurs suivant les préoccupations propres à chaque pays.

LES « CATHOLIQUES CONSTITUTIONNELS » EN BELGIQUE

En Belgique comme en France, on discutait surtout la question de savoir dans quelle mesure le catholicisme pouvait s'accommoder du régime des libertés modernes. Le cardinal Sterckx, dont l'influence était prépondérante, restait fidèle aux principes de

(1) *Mémoire de Mgr Maret au ministre des Cultes*, du 7 janvier 1857. (Cité dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. I, p. 425.)

(2) *Mémoire de Mgr Maret à Napoléon III*, fin 1863. (Cité *ibid.*, t. II, p. 292.)

(3) J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 713, en note, où se trouve citée également une appréciation du chargé d'affaires, à Rome, en 1865, estimant qu'il y avait en France « un ou deux dixièmes de catholiques fervents, deux dixièmes de schismatiques, de dissidents ou d'incrédules et six dixièmes de catholiques tièdes ».

« l'École de Malines », dont il avait été l'un des inspirateurs sous le régime hollandais et lors de l'élaboration de la constitution très libérale de 1830¹. Moins doctrinaires que les mennaisiens français, Sterckx et ses amis, de même qu'un certain nombre d'hommes politiques catholiques groupés autour d'Henri de Mérode, s'étaient placés exclusivement sur le terrain de la pratique, acceptant les libertés modernes et même la séparation légale entre l'Église et l'État parce qu'ils y avaient vu le meilleur moyen de favoriser, à l'abri des entraves de l'État, la vie et le développement de l'Église. Il serait faux de dire que leur désir de la liberté n'était pas sincère, « mais manifestement, du moins le plus grand nombre, ils ne la désiraient pas pour elle-même »²; ils étaient en outre convaincus que, étant donnée la puissance du catholicisme dans le pays, l'État devrait en tenir compte en interprétant et en appliquant les lois dans un sens catholique, en dépit de la séparation constitutionnelle, et que, dès lors, celle-ci n'était pas incompatible avec un accord de fait entre l'Église et l'État.

Il était toutefois inévitable que, sous l'effet des âpres polémiques qui se développaient en France, la question passât, en Belgique aussi, du plan de la tactique à celui des idées. Certains catholiques, s'enthousiasmant pour les libertés comme telles, finirent par exalter la constitution comme un idéal, faisant remarquer par exemple, comme Barthélemy Dumortier, que, grâce à la séparation, la Belgique était le seul pays catholique où « c'est le pape qui gouverne l'Église : et c'est là un grand bien »³. D'autres, au contraire, réfléchissant aux condamnations prononcées par Grégoire XVI dans l'encyclique *Mirari vos*, avaient tendance à considérer la constitution de 1830 comme un moindre mal dont il fallait souhaiter l'amendement dès que les circonstances le permettraient. Jusque vers 1860, sous l'influence de Veillot, ce point de vue prévalut dans la presse catholique belge. Mais à partir de 1856, Adolphe Dechamps, l'un des chefs du parti catholique et ami de Montalembert, entreprit de réagir contre ces « ultras » qui faisaient le jeu du parti libéral, hostile à l'Église. Il transforma le *Journal de Bruxelles* en organe des « catholiques constitutionnels » et il gagna assez vite aux idées catholiques libérales modérées la majorité des esprits, surtout dans la jeunesse, tandis que les intransigeants, surnommés « veillotistes », se groupaient autour du journal gantois *Le Bien Public*, dont plusieurs collaborateurs étaient des amis personnels du célèbre journaliste français⁴.

LIBÉRALISME ET UNITÉ NATIONALE EN ITALIE

La question du libéralisme catholique allait se poser en Italie en des termes assez différents. Dès la première moitié du siècle, une partie notable de la classe intellectuelle et de la bourgeoisie urbaine s'était sentie attirée vers l'idéologie libérale. Mais il s'agissait généralement

(1) Voir A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. I, p. 65-155 et spécialement p. 138-141.

(2) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, p. 13-14.

(3) Lettre de février 1857, dans A. SIMON, *Le cardinal Sterckx*, t. I, p. 234.

(4) Voir E. DE MOREAU, *Adolphe Dechamps*, p. 313-320 et 423-438.

d'un libéralisme très modéré et, au surplus, dans ce pays où l'incroyance n'avait guère pénétré et qui savait tout ce que représentaient l'Église et la papauté dans l'héritage national, les sympathies libérales s'accompagnaient rarement d'anticléricisme avant la crise de 1848. Rosmini, par exemple, recueillait l'approbation de nombreux lecteurs lorsque, dans le grand journal libéral *Il Risorgimento*, il se désolidarisait des principes voltairiens à la base de la Révolution française tout en faisant l'éloge de la vraie liberté et des aspirations constitutionnelles.

Les conditions paraissaient donc particulièrement favorables à une synthèse du vrai libéralisme et du catholicisme, et beaucoup de prêtres, en Italie du Nord, s'y montraient favorables¹, mais deux éléments particuliers vinrent compliquer la situation.

En premier lieu, certains libéraux italiens, qui subissaient la lointaine influence du jansénisme de la fin du XVIII^e siècle et celle, plus proche, du protestantisme suisse, n'hésitaient pas à envisager la question d'une réforme du catholicisme dans ses institutions, voire même dans son dogme, afin de s'adapter à l'évolution moderne. En Toscane surtout, autour de Gino Capponi, de Raphaël Lambruschini, de Tommaseo, s'étaient constitués, vers 1840, des groupes de véritables modernistes avant la lettre²; la même tendance apparaît dans les œuvres posthumes de Gioberti, qui révèlent le caractère au fond très peu chrétien de sa pensée religieuse. Rosmini lui-même, mais cette fois dans un sens foncièrement catholique, avait exposé dans *Les cinq Plates* tout un programme de réformes de l'Église inspiré de l'esprit évangélique; avec moins de nuances, certains prêtres ou religieux réclamaient une « démocratisation » de la discipline ecclésiastique, une plus grande indépendance à l'égard de la hiérarchie ou des supérieurs. Bien que ce courant réformiste eût perdu beaucoup de son importance après 1850, ses tendances inquiétantes devaient fatalement compromettre le mouvement libéral italien aux yeux des autorités ecclésiastiques et de tous les défenseurs de la tradition, au premier rang desquels il faut placer la Compagnie de Jésus, dont l'influence doctrinale allait en grandissant dans les sphères officielles. Les diatribes de Gioberti contre les jésuites ne contribuèrent pas peu, on s'en doute, à indisposer ces derniers contre le courant catholique libéral qui avait profondément reçu la marque de l'abbé piémontais.

Mais la raison profonde qui devait rendre inévitable la rupture avec le libéralisme en Italie est ailleurs, dans l'union intime qui existait dans ce pays entre le mouvement libéral et les aspirations à l'unité nationale. Or les déceptions de 1848 et la soi-disant « trahison » de Pie IX discréditèrent le programme néoguelfe d'une fédération italienne présidée par le pape, auquel s'étaient ralliés la plupart des libéraux modérés,

(1) Ainsi lorsqu'en 1848 on organisa en Piémont des pétitions pour donner la parité de droits civils et politiques aux non-catholiques, de nombreux prêtres donnèrent leur signature, notamment le futur archevêque de Turin, Gastaldi, et deux autres futurs évêques, en dépit de la réticence de l'épiscopat. (T. CAVUSO, *La Chiesa in Piemonte*, t. III, p. 219 et suiv.; cf. A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia*, p. 73-74.)

(2) Sur ce mouvement, voir F. LANDOGNA, *Saggio sul cattolicesimo liberale in Italia nel sec. XIX*, Livourne, 1925, et P. FOSSI, *Italiani dell'Ottocento: Rosmini, Capponi, Lambruschini, Tommaseo, Manzoni*, Florence, 1941.

et l'on en revint à la solution unitaire de Mazzini, reprise par Cavour en faveur de la maison de Savoie. Dans cette solution, l'État pontifical devait disparaître. Comme une partie de ses sujets, excédés depuis des années par le « gouvernement des prêtres », ne demandaient pas mieux, les patriotes invoquèrent contre le principe du légitimisme le droit des citoyens à disposer d'eux-mêmes. En même temps ils prenaient prétexte du caractère très peu libéral des institutions romaines pour dénoncer à l'Europe le caractère anachronique de la souveraineté temporelle du pape. Certains libéraux, influencés par le protestantisme, ajoutaient que rien dans l'Évangile n'indiquait que le pape devait posséder la puissance politique pour remplir dignement sa mission¹.

C'était plus qu'il n'en fallait pour exciter contre le mouvement libéral l'indignation de Pie IX et de tous ceux qui considéraient le maintien des États de l'Église comme la condition indispensable de l'indépendance du souverain pontife, et cette indignation était d'autant plus vive que les radicaux piémontais, dont l'anticléricisme s'accroissait avec l'intransigeance de Rome, imposaient une législation qui, au nom de la formule des catholiques libéraux français : « L'Église libre dans l'État libre », lésait gravement les droits acquis de l'Église et limitait en fait sa liberté d'action, même dans le domaine spirituel².

Cette évolution de la situation rendait fort délicate la situation des catholiques italiens. Les plus soumis à la hiérarchie n'entendaient pas transiger avec les droits du pape et de l'Église et ils s'inquiétaient en outre de voir que la liberté accordée à la propagande religieuse favorisait le développement du protestantisme dans le Nord. Mais beaucoup d'autres restaient des disciples enthousiastes de Gioberti dont le *Rinascimento civile d'Italia* (1851) eut des milliers de lecteurs et des dizaines d'imitateurs. Surnommés *Neocattolici* par leurs adversaires intransigeants, ces hommes, en qui subsistait l'esprit de 1848, le désir ardent d'unir le catholicisme avec le libéralisme modéré et le patriotisme italien, prenaient leur inspiration auprès des survivants du mouvement libéral catholique de la génération précédente, Massimo d'Azeglio notamment et surtout Tommaseo, qui, dans son livre *Rome et le Monde* (1851), avait affirmé que « le vrai prêtre doit non pas dominer mais prêcher », tout en suggérant d'ailleurs de laisser au pape une petite ville, « un nouveau Saint-Marin », pour garantir son indépendance. Ils avaient leur revue, *Il Cemento*, qui s'attacha d'abord surtout à la partie négative du programme, la lutte contre ceux qui voulaient faire du catholicisme l'allié du despotisme, puis fusionna en 1856 avec un organe giobertiste.

Mais la plupart n'osaient pas exprimer ouvertement leurs sympathies à cause de l'opposition catégorique marquée par le Saint-Siège, dont on

(1) Sur l'influence du protestantisme sur le libéralisme italien, déjà relevée par A. Della Torre, voir M. PETROCCHI, *I riflessi europei sull'48 italiano*, Florence, 1946.

(2) Montalembert releva vivement la nette opposition qu'il y avait sous l'identité de formule entre le programme des radicaux italiens et celui de ses amis, qui voulaient la liberté au service de l'Église (voir E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 223-228). Cavour lui-même, bien qu'il ne partageât pas l'anticléricisme de la gauche radicale, « considérait la liberté comme une valeur absolue à laquelle l'Église devait s'adapter en modifiant son esprit ». (L. SALVATORELLI, dans *Ricerca religiosa*, t. XIX, 1948, p. 139.)

savait qu'il encourageait les attaques acharnées de la presse catholique contre la politique de Cavour et de ses successeurs. Lorsque le directeur de l'*Armonia* de Turin, le chanoine Audisio, que son attitude proromaine avait fait chasser de sa patrie, conseilla en 1862 à l'abbé Margotti de ne pas prendre trop à la lettre les excitations du Vatican, il se fit traiter par Pie IX de *Piemontesaccio* au cours d'une scène violente, et le pape invita Margotti à fonder un nouveau journal, plus agressif encore, l'*Unità cattolica*¹. Le grand nombre d'abonnés qu'obtint rapidement ce dernier quotidien prouva que la tendance qu'il représentait allait en augmentant depuis les événements de 1859-1860, qui heurtèrent profondément les bons catholiques et détachèrent du gouvernement de Turin la majorité du clergé.

Malgré tout cependant les partisans d'une réconciliation de l'Église avec le programme libéral et unitaire du gouvernement italien continuèrent à faire entendre leur voix, proposant comme solution de toutes les difficultés pendantes « *la libertà come nel Belgio* » et le retour du pape à sa mission purement spirituelle. Ces thèses, qui conservèrent quelque sympathie dans le clergé, parmi les adversaires des méthodes de la Curie et les héritiers des « réformistes » du début du siècle², furent même parfois appuyées, avec beaucoup de prudence, par l'un ou l'autre évêque, comme Mgr Losanna, grand admirateur de Dupanloup, ou Mgr Nazari, futur archevêque de Milan. La plupart de ces ecclésiastiques se bornaient d'ailleurs à souhaiter l'établissement d'un régime parlementaire ou l'introduction de réformes politiques et administratives dans l'État pontifical ; ceux d'entre eux qui étaient prêts à transiger avec l'idéologie libérale proprement dite n'étaient vraiment qu'une petite minorité, dépourvue au surplus d'influence, car les hommes politiques les trouvaient encore trop cléricaux, tandis que les désaveux répétés du pape les rendaient suspects aux yeux des catholiques.

LES CATHOLIQUES ALLEMANDS ET LE LIBÉRALISME Le vieux leitmotiv des disciples de Lamennais : « La liberté comme en Belgique », avait aussi résonné en Allemagne de 1840 à 1860, et en dépit des sympathies profondes d'une partie de l'Allemagne méridionale pour une étroite alliance de l'Église et de l'État, les chefs du mouvement catholique y avaient plus d'une fois suivi une ligne de conduite analogue à celle préconisée par Montalembert et ses amis.

Il ne faudrait pas cependant se laisser prendre aux apparences et identifier sans plus leur attitude avec celle des catholiques libéraux français³. Non seulement, la plupart étaient loin de partager l'enthousiasme parlementaire de ceux-ci, mais, en outre, ils ne vibrèrent jamais

(1) Sur l'*Armonia* et l'*Unità*, voir A. DRESLER, *Geschichte der italienischen Presse*, t. II, Munich, 1934, p. 115-116.

(2) Voir plus haut, p. 98-100. On trouvera des détails intéressants dans l'introduction de F. QUINTAVALLE, *La conciliazione fra l'Italia e il Papato*, Milan, 1907, et dans S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale...*, p. 72-77.

(3) Voir quelques pages très éclairantes de F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im XIX. Jahrhundert*, t. IV, *Die religiöse Kräfte*, Fribourg-en-Br., 1937, p. 189-202.

pour les principes de 1789, dans lesquels ils ne voyaient qu'une importation étrangère, et quand ils parlaient de liberté, ils pensaient moins à la liberté individuelle qu'à la liberté corporative du moyen âge, où l'individu restait soumis aux exigences supérieures d'un ordre organique. Ensuite, et c'était là une différence fondamentale avec la France, pendant longtemps presque personne en Allemagne ne songea à la possibilité d'un État non chrétien, mais seulement d'un État non confessionnel ; dès lors, quand les catholiques affirmaient que l'Église n'avait besoin d'aucun privilège, mais seulement de la liberté, la liberté qu'ils réclamaient s'inscrivait à l'intérieur d'une conception générale de la vie qui restait chrétienne. Par ailleurs, les catholiques allemands n'eurent jamais l'idée de présenter la séparation de l'Église et de l'État comme un idéal, mais seulement comme un moindre mal en présence des prétentions josphistes, surtout lorsque celles-ci étaient exercées par un État protestant. Enfin, étant en minorité, lorsqu'ils prônaient la liberté des cultes ou de conscience, ils ne semblaient pas, comme en France, faire une concession à l'erreur, mais au contraire plaider en faveur du catholicisme.

On comprend, dans ces conditions, qu'à l'encontre de ce qui se passait en France à la même époque, les militants catholiques, s'ils font bon marché des privilèges de l'Église et exaltent le régime de la tolérance légale, dénoncent en même temps avec virulence le caractère antichrétien du libéralisme idéologique, tandis que les hommes de doctrine qui condamnent ce dernier comme l'une des manifestations les plus inquiétantes du naturalisme, approuvent cependant ceux qui renoncent à revendiquer pour l'Église les droits lui revenant en tant que société parfaite et demandent la liberté de toutes les confessions. Le cas le plus caractéristique est celui de Ketteler. Il considérait l'évolution du parti libéral allemand depuis 1848 comme un immense danger, non seulement pour l'Église, mais pour toutes les traditions nationales germaniques, et il trouvait tragique de le voir bénéficier indûment des sympathies de l'époque pour la liberté et de la réaction antiabsolutiste. C'est pour essayer de détourner ces sympathies dans le sens d'un sain régime de liberté ordonnée, tel qu'on le trouvait au moyen âge, qu'il écrivit son ouvrage *Liberté, Autorité et Église*, où il opposait une conception chrétienne et germanique de la liberté à la conception non chrétienne et étrangère issue de la Révolution française. Mais dans le même ouvrage, il ne faisait aucune difficulté pour reconnaître que si l'Église avait jadis joui de privilèges, « effet naturel de l'unité de foi », elle n'en avait pas besoin pour exister et que c'était une grave erreur « d'attendre le salut des événements extérieurs et surtout de l'avènement de quelque prince illustre et saint » ; et il ajoutait que « nul principe religieux ne défend à un catholique de croire qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une entière liberté de religion » (ajoutant d'ailleurs que cette tolérance ne pouvait s'étendre à des sectes athées ou immorales)¹.

(1) L'ouvrage, publié en février 1862, fut aussitôt traduit en français. *Les Études* (1862, t. I, p. 230-240) et *Le Correspondant* (t. I.V, 1862, p. 604-642) s'empressèrent de souligner la confirmation que les catholiques libéraux français croyaient trouver de leurs idées dans le dernier chapitre. Histoire de l'Église. T. XXI. 16

LA LIBERTÉ SCIENTIFIQUE
ET LA THÉOLOGIE

Beaucoup moins hypnotisés que les catholiques français par la question du libéralisme politique et facilement d'accord dans la pratique sur la question de la liberté religieuse, les catholiques allemands commençaient par contre à aborder de front la question de la liberté de l'intellectuel par rapport au magistère de l'Église en face des problèmes posés par la critique, question que les catholiques libéraux français ne soulevèrent guère avant le dernier quart du XIX^e siècle. Or, sur ce point, l'esprit du libéralisme avait pénétré profondément dans les milieux intellectuels allemands, parfois à leur insu, comme le montre le ton des adversaires de l'école romaine dans les controverses qui opposaient gūnthériens et scolastiques, ou Munichois et Mayençais. Il a été longuement question au chapitre précédent de cet esprit d'indépendance qui se développait dans les universités, excité parfois par l'étroitesse de vue de certains disciples des jésuites : l'attitude de Doellinger à l'assemblée des savants catholiques de 1863 en est une manifestation typique.

LE GROUPE DU « RAMBLER »
EN ANGLETERRE

En Angleterre aussi, c'est sur la question de la liberté intellectuelle du catholique que les discussions s'engagèrent. En 1848, un petit groupe de convertis avaient fondé une revue, *The Rambler*, qui entendait réagir contre l'infériorité intellectuelle manifeste du catholicisme anglais et aborder, conformément aux exigences scientifiques, les problèmes posés par la critique moderne. Partant du principe que chaque science, l'histoire aussi bien que la physique, ne doit relever que de ses propres méthodes, ils entendaient s'adonner à ces études avec une liberté absolue, sans préoccupation des résultats, même si ceux-ci étaient opposés à l'une ou l'autre opinion traditionnelle parmi les catholiques. C'était là, pensaient-ils, la condition *sine qua non* pour que le catholicisme s'imposât à l'attention du monde savant et de l'opinion cultivée.

Mais le *Rambler* ne se borna pas à aborder dans cet esprit d'indépendance totale des sujets d'histoire. Il touchait aussi à l'occasion des questions d'ordre théologique¹ et il prétendit même prendre position sur les problèmes brûlants de l'heure, comme par exemple le rôle des journalistes catholiques, ou l'infériorité des méthodes d'enseignement et d'éducation dans les collèges catholiques. Or, c'étaient là des questions que les évêques entendaient se réserver, Wiseman aussi bien que les prélats les plus traditionalistes. Le cardinal avait bien approuvé l'intention du *Rambler* de faire de l'histoire avec impartialité et non pas en homme de parti, ce parti fût-il l'Église catholique, mais il n'admettait pas que des laïcs prissent des initiatives dans les questions intéressant la défense de l'Église : leur vraie place, estimait-il, est dans la politique, le commerce, l'armée ou la marine, la science, l'art².

(1) Catholiques fervents, parfaitement soumis en matière de dogme, les rédacteurs du *Rambler* croyaient, comme beaucoup de théologiens allemands, qu'ils étaient tout à fait libres dans les questions que l'Église n'avait pas encore tranchées solennellement.

(2) Voir sa brochure *Words of Peace and Justice* (1848).

Les collaborateurs du *Rambler*, qui entrevoyaient ce qu'il y avait de restrictif dans cette conception du laïc chrétien, eurent le tort de vouloir discuter avec leurs chefs spirituels d'égal à égal et parfois sans beaucoup d'égards, ne voyant qu'étroitesse d'esprit chez les « anciens catholiques » d'Angleterre et ne dissimulant pas qu'à leurs yeux tout ce qui venait de Rome était vieilli et démodé. Dans ces conditions, « plus encore par le ton irritant avec lequel il traitait les sujets délicats que par les thèses soutenues », le *Rambler* devait inévitablement être regardé par les autorités ecclésiastiques « comme un enfant terrible »¹.

Avant de sévir, les évêques décidèrent toutefois, au début de 1859, de faire une dernière tentative en sollicitant l'intervention de Newman. On savait en effet combien le ton et certains procédés du *Rambler* l'indignaient, et l'on espérait en même temps qu'il pourrait se faire écouter, parce qu'il n'avait pas caché sa sympathie pour la tâche de rénovation entreprise et pour les principes qui l'inspiraient, tout comme il avait montré l'intérêt qu'il portait à l'œuvre féconde accomplie dans le champ de l'histoire de l'Église par l'un des principaux inspirateurs du groupe, le savant Doellinger². Newman parvint à convaincre Simpson, le directeur de la revue, de se retirer et il prit lui-même en main la direction. Mais l'excitation des esprits de part et d'autre rendait bien difficile de mener à bien l'œuvre de pacification et, après deux numéros, l'évêque de Newman, Mgr Ullathorne, lui demanda d'y renoncer.

Malheureusement, le nom de Newman était désormais lié à celui du *Rambler* dans l'esprit de beaucoup, d'autant plus qu'il continua par la suite à aider de ses conseils certains des rédacteurs qui étaient ses amis et dont il comprenait les préoccupations scientifiques. Ward, avec son dévouement fougueux et parfois bien intempestif à l'Église, se mit à dénoncer son ancien maître comme un libéral de la pire espèce, celle qui ne s'affiche pas, tandis que le cardinal Wiseman, vieilli, laissait faire, et que son successeur, Manning, qui trouvait trop tiède l'ultramontanisme de Newman, contribuait encore à le desservir auprès des autorités romaines³.

L'illustre converti était pourtant éloigné autant qu'on peut l'être du libéralisme religieux, lui qui, depuis les débuts du mouvement d'Oxford, n'avait cessé de réagir, au nom de la vérité révélée et du magistère infailible de l'Église, contre la prétention orgueilleuse de son siècle à faire de l'esprit humain la norme de toute vérité. Mais tout soumis qu'il fût à l'autorité, il répugnait à ce qui l'exagérait ; respectueux de la tradition, il souhaitait cependant voir l'Église faire bon accueil à la science moderne dans ce que ses efforts avaient d'honnête, et il estimait que les vues étroites

(1) Dom GASQUET, *Lord Acton and his Circle*, p. XL.

(2) Voir divers témoignages dans J. FRIEDRICH, *Ign. von Doellinger*, t. II, p. 106-107 et dans W. WARD, *Life of Newman*, t. I, p. 444-445 et 504.

(3) La méfiance romaine débuta en 1860, lorsque, par suite d'une négligence de Wiseman, on eut l'impression que Newman refusait de fournir au Saint-Office les explications qu'on attendait (voir sur ce regrettable incident W. WARD, *Life of Newman*, t. II, p. 128, 157, 170-173, 179, 187, 549 et C. BUTLER, *Life and Times of Bishop Ullathorne*, t. I, p. 315-321).

et intransigeantes prônées par certains catholiques comme une preuve de fidélité à l'Église faisaient au contraire le plus grand tort à celle-ci. La tournure d'esprit de cet intellectuel de race, à qui rien ne déplaisait davantage que les positions préconçues et les jugements « tout faits », devait inévitablement exciter la méfiance d'hommes à l'esprit rigide, ralliés de confiance à une scolastique étroite et soucieux de voir l'autorité restreindre sans cesse le champ de la libre recherche de l'esprit humain.

JOHN ACTON En septembre 1859, le *Rambler* passait aux mains de celui en qui devait bientôt s'incarner le libéralisme catholique anglais, sir John Acton¹. C'était un catholique de naissance, ancien élève de Wiseman, envers qui il garda toujours, même au milieu des plus vives polémiques, un affectueux respect. Mais il n'avait rien d'un « ancien catholique ». Fils d'un baronnet anglais et d'une noble allemande dont le père avait représenté Louis XVIII au Congrès de Vienne, petit-fils d'un ministre du roi de Naples et neveu d'un cardinal de Curie, il devait à ses origines une indépendance des préjugés insulaires de ses concitoyens, qui fut encore complétée par sa formation cosmopolite. Des voyages aux États-Unis et en Russie et l'influence du second mari de sa mère, lord Granville, avaient renforcé son goût très vif pour la liberté politique, tandis que les années passées sous la direction de Doellinger, dont il fut le disciple de prédilection, l'avaient rempli d'admiration pour le travail accompli à Munich et à Tubingue par les savants catholiques allemands en vue d'adapter l'enseignement ecclésiastique aux exigences de la critique moderne. Il était rentré en Angleterre en 1856 avec deux grandes ambitions : écrire une *Histoire de la liberté* en vue de laquelle il finit par accumuler dans sa bibliothèque d'Aldenham près de 60.000 volumes ; et prendre la direction d'une revue qui, par son impartialité et sa valeur scientifique, forcerait l'audience du public non catholique.

Acton mit au service du *Rambler* son érudition prodigieuse servie par une intelligence perspicace, ainsi qu'une conscience professionnelle exceptionnelle, et la revue connut vite un succès qu'aucune publication catholique n'avait jamais atteint en Angleterre. Toutes les œuvres importantes paraissant en France, en Italie et surtout en Allemagne y étaient l'objet de longues recensions critiques fort appréciées même dans les milieux anglicans ; on comptait parmi les collaborateurs les catholiques étrangers les plus en vue, Montalembert, Dupanloup, Gratry, Doellinger, de Rossi. Mais, sous la direction de celui qui devait se définir un jour « un homme qui a renoncé à tout ce qui dans le catholicisme est incompatible avec la liberté et à tout ce qui dans la politique est incompatible avec la foi

(1) On ne dispose pas encore d'une biographie complète de John Acton (1834-1902), qui serait passionnante, et la publication de sa correspondance a été interrompue ; trois volumes en ont paru : *Letters to Mary Gladstone*, édit. H. PAUL, Londres, 1904 (voir à ce propos *The Tablet*, octobre et novembre 1906) ; *Lord Acton and his Circle*, édit. GASQUER, Londres, 1906 ; *Selections from the Correspondance of Lord Acton*, édit. FIGOIS et LAURENCE, Londres, 1917. Outre l'*Introductory Memoir* de H. PAUL en tête des lettres à M. Gladstone, on consultera D. MATHEW, *Acton. The formative Years*, Londres, 1946 (jusqu'en 1864) et U. NOACK, *Katholizität und Geistesfreiheit nach den Schriften von J. Dalberg-Acton*, Francfort, 1936.

catholique »¹, les tendances libérales et indépendantes de la revue ne firent que s'accroître. Or, les esprits étaient moins préparés que jamais à discerner sous les intempérances de langage la valeur de l'œuvre entreprise, à ce moment où la réaction contre toutes les formes de libéralisme se développait rapidement dans les sphères ecclésiastiques officielles. En avril 1862, devant la réprobation marquée publiquement par l'épiscopat envers certains articles sur le pouvoir temporel du pape, le *Rambler* dut disparaître.

Trois mois plus tard, toutefois, Acton lançait un nouveau périodique, *The Home and Foreign Review*, dont les rédacteurs et le programme étaient pratiquement les mêmes. Manning venait précisément de réorganiser la *Dublin Review*, l'ancienne revue de Wiseman, où Ward menait depuis des années contre le *Rambler* et son esprit une campagne où son tempérament combatif et sans nuances s'en donnait à cœur joie. Les polémiques reprirent de plus belle, attisées par les exagérations mêmes de Ward, jusqu'au moment où parut le bref pontifical à l'archevêque de Munich à la suite de l'Assemblée des savants catholiques de 1863. Le pape y énonçait, sur le respect de la méthode scolastique et sur la soumission due par les écrivains catholiques à l'autorité ecclésiastique, des principes où Acton et ses amis virent à juste titre la réprobation de certaines de leurs idées. Dans un article intitulé *Conflicts with Rome*, Acton expliqua que les principes défendus jusqu'alors lui paraissaient toujours vrais, mais qu'il se refusait à « opposer une résistance active et persévérante aux volontés connues du Saint-Père » et que, dès lors, la revue cessait de paraître.

§ 2. — La réaction de Rome : le Syllabus².

INQUIÉTUDES ROMAINES Les sympathies réformistes de Pie IX pendant les premiers mois de son pontificat n'impliquaient, on l'a vu, aucune concession à l'idéologie libérale : l'impression pénible produite à Rome par la constitution toscane où il était question de « cultes autorisés » au lieu de « cultes tolérés »³ est symptomatique à cet égard ; bien plus, le « pape libéral », tout en accordant divers avantages d'ordre administratif aux juifs de ses États, n'envisagea pas un instant de leur accorder l'émancipation, c'est-à-dire l'égalité de droits civils et politiques.

(1) Acton à Lady Blennerhasset, 1879, dans *Selections from the Correspondence*, édit. FIGOIS et LAURENCE, p. 54.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Aux sources et travaux indiqués en tête du chapitre, et aux principales biographies de Pie IX, ajouter, en ce qui concerne l'élaboration du *Syllabus* et les réactions provoquées par celui-ci :

I. SOURCES. — *Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques des souverains pontifes citées dans l'Encyclique et le Syllabus du 8 décembre 1864*, Paris, 1865 ; A. DE SAINT-ALBIN, *L'Encyclique et les évêques de France*, Paris, 1865 ; C. PASSAGLIA, *Sopra l'enciclica pubblicata il giorno 8 dec. 1864*, Turin, 1865 ; liste des brochures et lettres pastorales provoquées par l'Encyclique dans les pays germaniques dans le *Literarischer Handweiser* de 1865 et 1866.

II. TRAVAUX. — Le meilleur exposé est celui de L. BRIGUÉ, art. *Syllabus*, dans *D. T. C.*, t. XIV, col. 2877-2923 ; voir aussi P. HOURAT, *Le Syllabus*, Paris, 1904 ; A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea dal Silabo al Concilio Vaticano*, Bari, 1946, chap. I à III ; R. AUBERT, *Les réactions suscitées par la publication du Syllabus*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. XIX, 1949, p. 309-317 (documents inédits).

(3) A.-M. BERTINI, *Il concordato di Toscana*, Milan, 1933, p. 6-12.

La crise de 1848, dont les effets avaient été particulièrement pénibles pour le souverain pontife, ne pouvait que renforcer encore la méfiance romaine à l'égard de principes dont les conséquences dangereuses venaient d'apparaître au grand jour. Sans se solidariser pleinement avec les écrivains réactionnaires qui tentaient de présenter la monarchie héréditaire absolue comme le seul régime politique vraiment conforme à l'idéal catholique, et tout en continuant, pendant les premières années, à témoigner d'une réelle bienveillance envers des catholiques libéraux comme Falloux ou Montalembert, Pie IX était désormais convaincu qu'il existait une connexion intime entre les principes de 1789 et la destruction des valeurs traditionnelles dans l'ordre social, moral et religieux.

Par ailleurs, les autorités ecclésiastiques, « plus sensibles peut-être au scandale des faibles qu'à celui des forts »¹, n'avaient pas été sans remarquer que les masses, surtout les masses paysannes, qui formaient encore l'immense majorité de la population européenne, abandonnaient moins facilement une Église honorée et reconnue par le pouvoir. Certes, dès l'époque de Grégoire XVI, on avait admis, dans la pratique, l'acceptation par les catholiques de formes gouvernementales basées sur la reconnaissance des libertés modernes, allant même jusqu'à la séparation légale de l'Église et de l'État, et l'expérience belge, notamment, avait été acceptée, après quelques hésitations, grâce aux explications apaisantes du cardinal Sterckx ; mais le Saint-Siège espérait bien que cette expérience ne se généraliserait pas et entendait conserver, partout où la chose serait possible, les avantages apostoliques qu'il voyait au catholicisme d'État. Les heureux résultats que semblait procurer à première vue la politique de concordats poursuivie avec ardeur à partir de 1850², et dont l'apogée devait être atteinte avec le concordat autrichien de 1855, paraissaient du reste donner un démenti aux apologistes de « l'Église libre dans l'État libre », d'autant plus qu'en Belgique même, dont on invoquait si complaisamment l'exemple en faveur des mérites de la formule, l'évolution anticléricale du gouvernement libéral, à partir de 1855, montrait que ni le régime parlementaire ni la proclamation des libertés modernes ne mettaient l'Église à l'abri des attaques de ses adversaires³.

Bien plus, c'était au nom de ces mêmes libertés modernes que la souveraineté du pape sur ses États était mise en question et que le gouvernement piémontais poursuivait une politique de laïcisation qui, non seulement évinçait l'Église de domaines qu'elle considérait depuis des siècles comme lui revenant de droit, mais qui aboutissait à expulser les religieux, à emprisonner les prêtres et à laisser le champ libre à la propagande protestante. Ce dernier point impressionnait d'autant plus, qu'au

(1) Y. CONGAR, dans *Histoire de l'Église*, sous la direction de G. DE PLINVAL, t. II, p. 383, n. 1.

(2) En 1851, avec la Toscane (et un accord provisoire avec l'Espagne) ; en 1855 avec l'Autriche ; en 1857 avec le Wurtemberg et Naples (et un accord provisoire avec le Portugal) ; en 1859 avec Bade et l'Espagne. On les trouvera rassemblés dans Nussi, *Conventiones de rebus ecclesiasticis*, Mayence, 1870.

(3) Voir notamment la lettre de Pie IX à son frère du 29 juillet 1857, dans A. MONTI, *Pio IX nel Risorgimento*, p. 257 : « Voyez ce qui arrive à présent en Belgique... », ainsi que sa riposte à Minghetti la même année : « Voyez, en Belgique aussi, les coquins (*i birbanti*) commencent à triompher ! » (M. MINGHETTI, *Miei ricordi*, t. III, p. 193).

premier moment, on pouvait craindre que le protestantisme ne rencontrât un certain succès dans la bourgeoisie italienne cultivée, déçue par la « trahison » du pape, mais désireuse de demeurer dans une atmosphère chrétienne¹.

On comprend mieux dans ces conditions l'inquiétude grandissante de Pie IX et de son entourage en constatant que l'émoi suscité par les excès de la démocratie révolutionnaire en 1848 n'avait pas réussi à enrayer la pénétration des idées libérales dans les milieux catholiques. Les indices se multipliaient : la sympathie témoignée par une partie importante de la classe dirigeante française à l'égard de la nouvelle politique ecclésiastique de Napoléon III, beaucoup moins favorable à l'Église ; l'indulgence, pour ne pas dire plus, de tant de catholiques italiens pour la politique de sécularisation de Cavour et pour son œuvre d'unification italienne considérée pourtant comme un terrible danger pour l'indépendance du souverain pontife ; les déclarations équivoques de Doellinger relatives au pouvoir temporel ; l'indépendance d'esprit à l'égard du magistère ecclésiastique manifestée par les *Deutsche Theologen* et par les rédacteurs du *Rambler*.

Ces allures indépendantes paraissaient particulièrement inquiétantes, car elles indiquaient que, progressivement, le virus libéral passait du domaine politique ou social au domaine proprement religieux, et l'on pouvait se demander si certains catholiques, non contents de critiquer la façon traditionnelle de concevoir les rapports entre l'Église et l'État, n'envisageaient pas une réforme de la constitution même de l'Église dans un sens plus démocratique, mettant par là en danger la nature hiérarchique et dogmatique du catholicisme. En réalité, s'il y avait quelques velléités en ce sens chez l'un ou l'autre, spécialement en Italie, dans le groupe de « modernistes » avant la lettre qui évoluaient autour de Lambruschini ou de Gino Capponi, le soupçon était parfaitement injuste pour l'ensemble des catholiques libéraux et surtout pour les plus marquants d'entre eux. Toutefois, les intégristes, dont l'influence à Rome allait en augmentant à cause de leur ferveur ultramontaine, avaient beau jeu d'exciter ces méfiances en exploitant les déclarations imprudentes ou trop peu nuancées de leurs adversaires, dont certains, la chose est indéniable, en arrivaient à aimer la liberté pour elle-même et non plus seulement comme un moyen de servir l'Église, même quand ils n'allaient pas jusqu'à écrire, comme Léopold de Gaillard dans *Le Correspondant*, qu'il y avait trois lieux saints de l'humanité, Rome, Jérusalem et... Washington. « Peut-être, devait écrire un peu plus tard Adolphe Dechamps à Montalembert, avons-nous été ou paru être trop penchés à ériger la séparation en progrès moral et social et en principe absolu. Nous avons peut-être l'air de parler la langue de ce libéralisme qui ne voit le progrès social que dans la sécularisation universelle, dans l'état rationaliste². »

(1) « C'est à présent l'âge d'or pour le protestantisme », écrivait en 1853 le rationaliste Franchi. (A. DELLA TORRE, *Il Cristianesimo in Italia*, p. 192.)

(2) Lettre du 24 janvier 1865, citée dans E. DE MOREAU, *Adolphe Dechamps*, p. 428.

C'est dans cette atmosphère que parvint à Rome une *Instruction sur les erreurs du temps présent* due à Mgr Gerbet, évêque de Perpignan, un ancien mennaisien devenu l'un des protagonistes de la réaction antilibérale en France ; l'évêque avait joint à son mandement une liste de 85 propositions erronées¹. Or, il y avait des années qu'il était question à Rome d'une condamnation des principales erreurs modernes en matière politique et sociale². L'orientation prise par la Question romaine depuis 1859 avait rendu la chose très actuelle : dès la fin de 1860, le parti hostile à toute conciliation avec l'Italie cherchait à provoquer une déclaration confirmant les droits de l'Église sur la société civile³. Le 10 mars 1861, le pape lui-même avait, dans l'allocution *Jamdudum*, fait une amère critique de la société moderne, car, à mesure qu'il vieillissait et que les déceptions s'accumulaient, il était porté à ne plus voir du monde moderne que les aspects inquiétants pour l'avenir de l'Église et considérait qu'il était de son devoir de les dénoncer. Estimant que la liste dressée par Mgr Gerbet constituait une excellente base de départ pour le document solennel qu'il projetait, il chargea une commission de faire un choix parmi les 85 propositions, en leur appliquant la note théologique convenable.

Les théologiens consultants, après avoir mis rapidement au point un catalogue (*Syllabus*) qui s'inspirait de très près de celui de Mgr Gerbet, s'appliquèrent, en une trentaine de séances, à censurer les propositions, réduites d'abord à 70 puis à 61. Lorsqu'en février 1862, ils remirent au pape le résultat de leurs travaux, l'idée d'une condamnation du libéralisme avait fait son chemin. En dépit des marques de bienveillance témoignées par Pie IX aux rédacteurs du *Correspondant* pour leur dévouement dans la Question romaine, Cochin de passage à Rome avait raison d'écrire à ses amis : « Il est trop clair que les influences et la majorité ne sont pas de notre côté⁴. » C'est ce qu'indiquait d'ailleurs la mise à l'*Index* du livre de l'abbé Godard sur *Les principes de 1789 et la doctrine catholique*.

LA CANONISATION DES MARTYRS JAPONAIS

Le bruit courut bientôt que le pape profiterait, pour faire une déclaration solennelle, de la présence à Rome de nombreux évêques convoqués à l'occasion de la canonisation de martyrs du Japon, afin de manifester en faveur du pouvoir temporel⁵. Effectivement, le projet primitif d'adresse au souverain pontife, rédigé par le cardinal Wiseman, parlait, au témoignage de Lavigerie, « non seulement du pouvoir temporel », mais

(1) Texte dans P. HOURAT, *Le Syllabus*, t. I, p. 42-56.

(2) A la suite d'une suggestion faite par le concile de Spolète de 1849 et reprise par *La Civiltà cattolica*, Pie IX chargea en 1852 le cardinal Fornari de consulter secrètement à ce sujet un certain nombre d'évêques et de laïcs. Il chargea ensuite la commission dogmatique qui avait élaboré la bulle relative à l'Immaculée-Conception de préparer le nouvel acte, mais jusqu'en 1860 le travail ne progressa guère. (P. HOURAT, *op. cit.*, t. I, p. 6-23.)

(3) D'après une lettre de Pantaleoni à Cavour du 6 décembre 1860, dans *La Question romana negli anni 1860-1861*, t. I, p. 117-118.

(4) Cochin à Montalembert, 3 mai 1862, dans *Augustin Cochin...*, t. I, p. 278.

(5) Sur cette assemblée d'évêques, voir plus haut, p. 96-97.

encore des principes des sociétés modernes, qu'il qualifiait ainsi : *Libertales illas ridiculas quibus modernae nationes gloriantur*¹. Mais le parti de la modération l'emporta grâce à l'intervention de Dupanloup, grâce aussi, peut-être, à Antonelli, soucieux de ne fournir au gouvernement français aucun prétexte d'abandonner la protection militaire de Rome. « L'avis général, écrivait encore Cochin, est que l'air n'est pas assez calme pour qu'on dogmatise². » Toutefois, le pape critiqua sévèrement, dans son allocution *Maxima quidem*, les principes modernes visant à affranchir la philosophie, la morale et la politique du contrôle de la religion³, et il fit remettre à chaque évêque le projet de *Syllabus* en leur demandant de transmettre leur avis à Rome dans un délai de deux mois. Nous savons que Dupanloup fit prévoir « un orage » au cas où l'on publierait pareil document⁴, mais l'ensemble des avis fut favorable ; certains évêques suggérèrent même de compléter la condamnation, Ketteler notamment qui insista pour qu'on censurât aussi le rationalisme larvé de certains théologiens, tentés d'exagérer l'indépendance de la science à l'égard de l'autorité ecclésiastique⁵.

La communication avait été faite sous le sceau du secret, mais il y eut des fuites. Dès le 19 juillet, l'ambassadeur de France communiquait la liste des propositions à son gouvernement⁶, puis, au mois d'octobre, un hebdomadaire de Turin publia le texte intégral en en faisant une âpre critique, et toute la presse anticléricale eut vite fait d'emboîter le pas. Ce fut peut-être cette divulgation intempestive qui poussa le pape à donner une autre forme à son intervention. En tout cas, il chargea une nouvelle commission d'extraire de ses allocutions, lettres et encycliques antérieures les passages où il avait déjà condamné les erreurs relevées dans le premier projet, et la mise au point de ce nouveau texte se prolongea jusqu'au début de 1864.

RÉACTION DU GROUPE DU « CORRESPONDANT »

Cet ajournement de la condamnation projetée coïncidait avec une certaine détente, en France, entre les dirigeants du *Correspondant* et leurs adversaires intégristes. En effet, l'évolution de la politique ecclésiastique de Napoléon III qui, après s'être rapproché en France des milieux anticléricaux, venait de laisser Cavour s'emparer d'une bonne partie des États pontificaux, avait profondément déçu les admirateurs du « nouveau saint Louis ». Soucieux de favoriser ce revirement d'opinion,

(1) Lavigerie à Rouland, 10 juin 1862, dans J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 613 (confirmé par une lettre de Cochin, *op. cit.*, t. I, p. 346).

(2) Cochin à Montalembert, 7 juin 1862, *op. cit.*, t. I, p. 284.

(3) Texte dans *Acta Pii IX*, t. III, Rome, 1865, p. 451 et suiv. Lavigerie jugeait comme suit cette allocution : « Elle ressemble à tous les actes de la même espèce. Elle emploie, pour frapper les erreurs opposées à la doctrine de l'Église et malheureusement aussi aux simples préjugés de quelques-uns, les adjectifs les plus formidables. » (Lettre à Rouland, 10 juin 1862, dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 614, n. 3.)

(4) F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 455.

(5) G. KRUEGER, dans *Theologische Literaturzeitung*, 1924, col. 355.

(6) J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 614, n. 1.

Albert de Broglie avait insisté pour que la revue prit un ton modéré, évitât de s'engager sur le terrain dangereux des affirmations de principe et se bornât à souligner en toute occasion comment, dans la pratique, leur point de vue apparaissait comme le plus profitable à l'Église et combien l'évolution des événements justifiait en fait leurs prévisions. Il espérait également par là désarmer les préventions romaines à leur égard, déjà atténuées grâce à leur attitude très nette dans la défense de la souveraineté temporelle du pape.

Mais en réalité, dans le groupe du *Correspondant*, en dépit de l'amitié très réelle qui liait ces hommes entre eux et qui devait encore se manifester de façon touchante au cours d'une réunion intime à La Roche-en-Brény, en octobre 1862¹, il y avait, sous une apparente unité, dualité de tendance. Les uns, comme Dupanloup, Falloux ou de Broglie, étaient des conservateurs modérés, qui ne voyaient, dans l'attitude conciliante à l'égard des libertés modernes, qu'un moyen de servir l'Église ; les autres, tout aussi conservateurs au point de vue social, prônaient par contre, avec un enthousiasme romantique, la liberté pour elle-même comme un progrès en soi et posaient en thèse que toute action coercitive ou impérative de l'Église était partout et toujours répréhensible. Ainsi pensait notamment Montalembert, qui ne pouvait supporter la « timidité » de ses amis et enrageait de ne pouvoir clamer ses convictions et fustiger ses adversaires avec « cette éloquente surabondance d'adjectifs infamants » que lui reprochait amicalement Cochin². Or, soudain, une occasion inespérée s'offrit.

LE CONGRÈS DE MALINES Au printemps de 1863, le « noble comte » fut invité à venir prendre la parole au premier congrès des catholiques belges³, et l'un des organisateurs, Adolphe Dechamps, l'encouragea à parler franchement :

Une tribune retentissante s'ouvre pour vous, un auditoire composé de catholiques de toutes nations, de cardinaux, d'évêques, de prêtres, de religieux... Cette tribune, il faut vous en emparer, cet auditoire, il faut vous en servir au profit de notre commune cause. Il importe au plus haut point que le résultat soit libéral et que le programme qui en sortira soit le vôtre : le catholicisme et la liberté⁴.

C'était bien ainsi que Montalembert envisageait les choses : « Je ne parlerai pas seulement pour la Belgique, répondait-il à Dechamps, mais pour les Italiens, les Anglais, pour mes compatriotes surtout⁵. » Et il précisait quelques jours plus tard : « Il s'agit moins pour moi de persuader

(1) Sur cette entrevue, qui fut plus tard l'objet d'une polémique assez vive avec Veuillot, cf. E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 330-332 ; Mgr LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. II, p. 392-396 ; E. VEUILLOT, *Louis Veuillot*, t. III, p. 487-492.

(2) Cochin à Montalembert, 22 février 1862, dans *Augustin Cochin...*, t. I, p. 271.

(3) Voir sur cet épisode R. AUBERT, *L'intervention de Montalembert au congrès de Malines en 1863*, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. XX, 1950, p. 525-551.

(4) Ad. Dechamps à Montalembert, 20 juillet 1863, dans E. DE MOREAU, *Adolphe Dechamps*, p. 440-441. À vrai dire, d'autres organisateurs redoutaient au contraire que Montalembert « ne vienne casser les vitres dans l'Assemblée de Malines en dirigeant une charge à fond contre les veuillotins français et belges ». (Souvenirs d'A. Delmer, dans *Revue générale*, t. XC, 1909, p. 332.)

(5) Montalembert à Dechamps, 27 juillet 1863, dans E. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 439.

l'Assemblée de Malines et d'y être applaudi que de faire ainsi en public mon testament politique¹. »

Montalembert parla les 20 et 21 août² devant un auditoire « d'abord ahuri, puis attaché, puis entraîné, subjugué, passionné »³. On comprend aisément l'ahurissement de l'auditoire au premier moment : l'éloquent champion du libéralisme catholique semblait prendre plaisir à jouer avec le feu en s'avancant sur le terrain des principes, alors que l'on savait que Rome songeait sérieusement à une condamnation des fameuses libertés modernes. Après un vibrant éloge de la Belgique « catholique et libérale », il reprocha aux catholiques des autres pays d'être encore souvent « par le cœur, par l'esprit, et sans trop s'en rendre compte, de l'ancien régime, c'est-à-dire du régime qui n'admettait ni l'égalité, ni la liberté politique, ni la liberté de conscience ». Or, les faits sont là : « Dans une moitié de l'Europe, la démocratie est déjà souveraine ; elle le sera demain dans l'autre. » Le temps de la théocratie est fini pour de bon, « la simple apparence d'une alliance trop intime de l'Église avec le trône suffit pour la compromettre et l'affaiblir ». L'Église n'a plus à se placer dès lors aujourd'hui que sur le terrain du droit commun, où sa liberté aura comme garantie « la liberté générale » des citoyens. Et il n'y a pas lieu de s'en affliger : « Pour moi, j'avoue franchement que, dans cette solidarité de la liberté et du catholicisme, je vois un progrès réel. » Bien plus, poursuivit-il le second jour, la plus délicate des libertés modernes, la liberté de culte, constitue elle aussi un progrès. Tout en repoussant explicitement « la ridicule et coupable doctrine que toutes les religions sont également bonnes », il n'hésita pas à affirmer, en dépit des conseils réitérés de son ami de Broglie, que le régime moderne de la tolérance civile de l'erreur était préférable à l'ancien, blâmant la révocation de l'édit de Nantes et jugeant sévèrement l'Inquisition :

L'Italie, l'Espagne et le Portugal sont là pour prouver l'impuissance radicale du système oppressif de l'ancienne alliance de l'autel et du trône pour la défense du catholicisme...

L'inquisiteur espagnol disant à l'hérétique : *la vérité ou la mort !* m'est aussi odieux que le terroriste français disant à mon grand-père : *la liberté, la fraternité ou la mort !* La conscience humaine a le droit d'exiger qu'on ne lui pose plus jamais ces hideuses alternatives.

L'éloquence de Montalembert fut saluée par un tonnerre d'applaudissements et, bien que l'orateur eût déclaré vouloir faire « non de la théologie, mais de la politique et surtout de l'histoire », le cardinal-archevêque de Malines l'assura qu'il avait parlé « en parfait théologien ». Mais ce n'était pas l'avis de tous les assistants, et le nonce envoya à Rome un rapport défavorable, dont l'effet fut sans doute accru par les commentaires de la délégation italienne à Malines, qui constituait « la quintessence du cléricisme intégriste »⁴. Pourtant, la première réaction de

(1) Montalembert à Foisset, début août 1863, dans E. LECANUET, *op. cit.*, t. III, p. 348.

(2) Texte dans *Assemblée générale des catholiques en Belgique. Première session à Malines. 1863*, Bruxelles, 1864, p. 168-190, 303-327.

(3) Cochin à Falloux, 28 août 1863, dans *Augustin Cochin...*, t. I, p. 346-347 (cf. p. 343).

(4) S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale...*, p. 112.

La Civiltà cattolica ne parut pas trop défavorable et, tout en rappelant avec insistance que les libertés de conscience et de presse étaient condamnables quand on les considérait comme des principes universels, en thèse, elle ajoutait toutefois que « à titre d'hypothèse, c'est-à-dire considérées comme des dispositions appropriées aux conditions spéciales de tel ou tel peuple, elles peuvent être légitimes et les catholiques peuvent les aimer et les défendre »¹.

MONTALEMBERT BLAMÉ Mais les adversaires veillaient, dépités qu'ils étaient de voir les partisans du libéralisme catholique se prévaloir du succès du discours de Malines, publié sous le titre provoquant : *L'Église libre dans l'État libre*, et relever la tête, en se disant, comme Cochin, qu'il était « difficile de blâmer non pas un homme, mais 4.000 hommes qui l'ont acclamé »².

Ces adversaires trouvaient du reste un terrain favorable pour répandre leurs critiques. Non seulement le pape et son entourage restaient sous la pénible impression causée par l'introduction de l'indifférence religieuse dans la législation des régions d'Italie récemment annexées par le Piémont, là où, la veille encore, l'union des pouvoirs spirituel et temporel était la plus étroite. Mais de plus, Mgr Pie venait précisément, en condamnant la *Vie de Jésus* de Renan, de dénoncer comme l'un des plus grands scandales imputables au régime moderne le fait qu'un tel livre pût librement se répandre, « sans réclamation d'aucune autorité, avec l'applaudissement de la foule des journalistes », et nombreux étaient les catholiques que ce cas concret mettait en défiance contre une conception qu'un ami belge de Veillot, le comte du Val de Beau lieu, allait dénoncer peu après dans une brochure qui fut fort goûtée à Rome : *L'erreur libre dans l'État libre*.

Le Monde commença par multiplier les allusions insidieuses au discours de Malines, sans toutefois en publier le texte, de sorte que ses lecteurs pouvaient imaginer le pire. Puis Mgr Pie, qui était en France le champion de l'école intégriste, et dont le crédit était grand auprès du pape, suggéra à celui-ci d'intervenir officiellement.

L'embaras de Pie IX était grand. Il n'avait pas lu le discours³, mais il en connaissait la tendance et trouvait les conceptions prônées par Montalembert inadmissibles dans leur forme absolue. « L'Église, affirmait-il à un visiteur, n'admettra jamais comme un bien et un principe que l'on puisse prêcher l'erreur et l'hérésie à des peuples catholiques. Le pape veut bien la liberté de conscience en Suède et en Russie ; mais il ne la veut pas en principe⁴. » Il était d'autant plus mécontent que, comme

(1) *Civ. catt.*, 17 octobre 1863, p. 118 et suiv., en particulier p. 147. Cet article était le premier à formuler de manière aussi nette la distinction destinée à devenir classique. On sait que, à Paris, beaucoup commencèrent par sourire de cette distinction qu'on jugeait bien subtile. Faisant allusion à la vie mondaine de Mgr Chigi, ils s'en allaient répétant : « La thèse, c'est quand le nonce dit qu'il faut brûler les juifs ; l'hypothèse, c'est quand il dîne chez M. de Rothschild ! »

(2) Cochin à Falloux, 28 août 1863, dans *Augustin Cochin...*, t. I, p. 346.

(3) Témoignage cité par W. WARD, *W. G. Ward and the Catholic Revival*, p. 243.

(4) L'abbé de Briey à Mgr Pie, 30 octobre 1863, dans Mgr BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, t. II, p. 215.

beaucoup d'autres à Rome, il rapprochait la manifestation malinoise des allures indépendantes que venaient d'afficher à l'égard du Saint-Siège les théologiens allemands réunis à Munich autour de Doellinger. Mais par ailleurs, un homme aussi sensible que Pie IX pouvait difficilement oublier le dévouement chevaleresque témoigné par Montalembert à l'Église depuis tant d'années et il subissait en outre les assauts répétés de Dupanloup, qui passa tout l'hiver à Rome afin d'essayer de conjurer le double danger qu'il redoutait : un blâme personnel pour son ami ; une condamnation explicite des libertés modernes, que le nouvel incident risquait de précipiter. Le crédit de l'évêque d'Orléans auprès du pape était grand depuis qu'il avait mis toute son ardeur fougueuse à amener l'opinion catholique en faveur du pouvoir temporel¹. Mais il avait affaire à forte partie : « Les passions, écrivait-il, ne peuvent pas être plus ardentes qu'elles ne le sont. Je parle des passions belges, françaises et anglaises². » Et à Rome même, les intransigeants comme dom Pitra appuyaient les dénonciations qui venaient de l'étranger.

Finalement, après des alternatives d'espoir et d'inquiétude, dues à l'esprit changeant de Pie IX, Dupanloup ne put empêcher un blâme discret à l'endroit de Montalembert. Au début de mars 1864, le cardinal Antonelli était chargé d'envoyer deux lettres, l'une à l'archevêque de Malines, pour lui faire part en termes assez vagues du déplaisir de Rome, l'autre, plus explicite, à l'orateur lui-même³. Ces lettres ne furent pas rendues publiques, mais le coup, pour être atténué, n'en fut pas moins amèrement ressenti, d'autant plus qu'Antonelli laissait entrevoir que ce désaveu personnel serait bientôt suivi d'une condamnation moins discrète des doctrines libérales.

VERS LA PUBLICATION D'UNE ENCYCLIQUE

La publication de ce document solennel fut cependant retardée jusqu'à la fin de l'année sous l'effet de diverses influences.

En Belgique, le cardinal Sterckx et les hommes politiques catholiques craignaient qu'une condamnation des libertés modernes ne fit le jeu du parti libéral, qui affirmait que les catholiques n'acceptaient pas sincèrement la constitution. A la fois pour éclairer Rome et pour apaiser les controverses qui s'étaient rallumées entre le *Journal de Bruxelles* et *Le Bien Public* après le discours de Montalembert, Sterckx publia en mars une justification de la constitution qui fit une grosse impression en France comme en Belgique, et cette prise de position embarrassait le Saint-Siège⁴. D'autre part, Adolphe Dechamps, qui, au lendemain du

(1) On a pu composer un ouvrage de près de 300 pages avec les brefs de reconnaissance et de félicitation adressés à Dupanloup par Pie IX. Celui-ci, tout en l'appréciant fort, regrettait toutefois l'insuffisance de ses positions doctrinales et son enthousiasme pour les idées modernes : « *È eccelente, ma troppo francese* », confiait-il au cardinal de Reisach en décembre 1863 (*Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 242 ; cf. p. 233).

(2) Cité dans F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 436-437.

(3) Voir la lettre à Sterckx dans *Collectanea Mechliniensia*, t. XX, 1950, p. 550, n. 1, et celle à Montalembert dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 373-374.

(4) Voir sur l'incident A. SIMON, *Le cardinal Sterckx et son temps*, t. I, p. 237-251. La brochure de Sterckx était intitulée *La Constitution belge et l'Encyclique de Grégoire XVI. Deux lettres sur nos libertés constitutionnelles*. Fidèle à sa ligne de conduite, le cardinal se cantonnait sur le terrain

fameux discours de Malines, avait déjà averti Antonelli qu'une condamnation de celui-ci équivaldrait à un blâme de la constitution, dont il n'était « que le commentaire »¹, revint à la charge au mois de mars, pour répondre aux instances de ses amis du *Correspondant* ; il adressa au pape un mémoire où il énumérait les dangers qu'entraînerait une encyclique condamnant les principes à la base des constitutions modernes. Puis, comme à Paris on trouvait qu'il ne suffisait pas d'écrire, il chargea le comte de Liedekerke d'aller exposer personnellement à Rome les appréhensions des milieux catholiques belges à la veille d'élections importantes². Une lettre de Léopold I^{er} à Pie IX appuyait cette démarche³. Enfin, au même moment, le gouvernement français, alerté par le groupe de Mgr Maret, ordonnait à son ambassadeur d'intervenir auprès du cardinal Antonelli, qui donna l'impression de comprendre le caractère inopportun de la condamnation projetée⁴.

L'encyclique fut ajournée. Mais les pressions en sens contraire se faisaient de plus en plus vives. Les évêques ultramontains de France réclamaient une condamnation, le Saint-Office y poussait, de même que certains cardinaux⁵. Lorsque la convention de septembre rendit manifeste qu'on ne gagnait pas grand'chose en ménageant le gouvernement de Napoléon III, l'un des principaux arguments d'Antonelli pour engager à la prudence disparut, et Pie IX, au début de décembre, se rallia à l'avis de ceux qui, comme Mgr de Mérode⁶, le poussaient à se prononcer enfin sans équivoque sur le plan des principes.

L'ENCYCLIQUE « QUANTA CURA »
ET LE « SYLLABUS »

Datée de la fête de l'Immaculée-Conception, l'encyclique tant attendue parut en réalité vers le milieu de décembre⁷. Le pape y condamnait, en des termes où l'on sentait par moment vibrer l'indignation, les principales erreurs modernes : le rationalisme, qui va jusqu'à nier la divinité du Christ ; le gallicanisme, qui exige une sanction du pouvoir civil pour l'exercice de l'autorité ecclésiastique ; l'étatisme, qui vise au monopole de l'enseignement et supprime les ordres religieux ; le socialisme, qui prétend soumettre totalement la famille à l'État ; la doctrine des économistes, qui considèrent l'organisation de la société comme n'ayant d'autre but que l'acquisition des

Pratique. Il ne reprenait ni les idées de Montalembert, ni même la distinction entre la thèse et l'hypothèse, mais montrait que, en fait, « les libertés religieuses consignées dans la constitution belge ont eu pour but principal de favoriser la religion catholique » (p. 30).

(1) *Mémoire* du 15 septembre 1863, « pour être mis sous les yeux de Sa Sainteté », dans E. DE MOREAU, *Adolphe Dechamps*, p. 445-448.

(2) Voir sur cette seconde intervention de Dechamps, E. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 455-462. Faloux lui écrivait, le 29 mars 1864 : « Si Dieu permet que nous échappions au péril, c'est par vous, Monsieur, qu'il aura opéré ce miracle. » (*Ibid.*, p. 460.)

(3) E. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 459.
(4) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 702 ; G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 71-74. Le 16 avril, le ministre de Belgique à Rome écrivait : « L'encyclique paraît ajournée pour quelques temps... L'ambassadeur de France m'a dit avoir conseillé de la faire aussi modérée que possible. » (*Arch. Min. A. E. Bruxelles*, Saint-Siège, t. XII.)

(5) Voir à titre d'exemple le *Mémoire* du cardinal Pitra, cité dans A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 490, où l'école catholique libérale est comparée à Port-Royal.

(6) Sur l'opposition entre Mgr de Mérode et Antonelli sur ce point, voir R. AUBERT dans *Collectanea Mechliniensis*, t. XIX, 1949, p. 310-311, en note.

(7) Texte dans *Acta Pii IX*, t. III, Rome, 1865, p. 701 et suiv.

richesses ; enfin et surtout le naturalisme, qui considère comme un progrès que la société humaine soit constituée et gouvernée sans tenir compte de la religion et qui revendique dès lors comme un idéal la laïcisation des institutions, la séparation de l'Église et de l'État, la liberté de la presse, l'égalité des cultes devant la loi, la liberté de conscience totale, regardant comme le meilleur régime « celui où l'on ne reconnaît pas au pouvoir le devoir de réprimer par la sanction des peines les violeurs de la religion catholique ».

A cette encyclique était annexé un catalogue de 80 propositions jugées inacceptables¹, désigné sous le nom de *Syllabus*. Elles concernaient le panthéisme et le naturalisme ; le rationalisme, qui revendique notamment pour la philosophie et la théologie une indépendance absolue par rapport au magistère ecclésiastique ; l'indifférentisme, qui considère que toutes les religions se valent ; le socialisme, le communisme et la franc-maçonnerie ; le gallicanisme ; les fausses doctrines sur les relations de l'Église et de l'État ; les conceptions morales erronées sur le mariage chrétien ; la négation du pouvoir temporel des papes ; enfin le libéralisme moderne. Ces propositions avaient été extraites par la commission dont il a été question plus haut de divers documents pontificaux qui les avaient déjà condamnées, mais, retirées ainsi de leur contexte, elles présentaient parfois un aspect déconcertant. Telle la dernière qui désavouait l'affirmation suivante :

80. Le pontife romain peut et doit se réconcilier et transiger avec le progrès, avec le libéralisme et la civilisation moderne².

PREMIÈRES RÉACTIONS

L'encyclique *Quanta cura*, protégée par son style solennel, n'attira guère l'attention en dehors des milieux ecclésiastiques, mais il en alla tout autrement du *Syllabus*, où les mêmes doctrines étaient formulées d'une manière tranchante et brève, aisément accessible au grand public. Jamais peut-être un document pontifical ne souleva pareille émotion.

S'il fut accueilli avec enthousiasme par les ultramontains ardents, qui se croyaient désormais en mesure d'acculer l'école adverse à sortir de l'Église ou à rallier leur point de vue, il heurta dès sa publication l'opinion moyenne. La majorité des catholiques étaient stupéfaits en croyant voir le pape se prononcer contre le progrès et la civilisation moderne, et les milieux anticléricaux, aidés involontairement par les commentaires sans nuances de certains journaux intégristes³, s'empresèrent d'exploiter contre l'Église certaines propositions qui, isolées de leur contexte, devaient inévitablement faire scandale : un journal pié-

(1) Sur la valeur dogmatique exacte de ce document de forme insolite, cf. L. CHOURPIN, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, 3^e édit., Paris, 1929, p. 119-157. On trouvera dans le même ouvrage, aux p. 187 à 415, un commentaire détaillé des 80 propositions.

(2) Le contexte de l'allocution *Jamdudum*, d'où cette proposition est extraite (cf. H. DENZINGER, *Enchiridion*, n^{os} 1777-1780), montre clairement que ce qui est rejeté, c'est le progrès et la civilisation moderne tels que les entendent les ennemis de l'Église, c'est-à-dire consistant essentiellement à rejeter l'influence de l'Église dans la société.

(3) Le 13 janvier, *Le Monde* reproduisait avec éloges le passage suivant du *Pensamiento español* : « Notre foi unique est de stigmatiser comme anticatholique le libéralisme, le progrès et la civilisation moderne. Nous condamnons comme anticatholiques ces avortons de l'enfer. »

montais n'alla-t-il pas jusqu'à affirmer que le pape, qui venait de condamner les découvertes de la science moderne, allait supprimer dans ses États les trains, le télégraphe, les machines à vapeur et l'éclairage au gaz¹ ! La presse irréligieuse ne cachait pas sa joie d'une pareille aubaine. Quant au gouvernement de Napoléon III, comme il semblait clair que les nouveaux documents visaient avant tout la France², il prétendit interdire aux évêques « la publication de ces actes qui contiennent des propositions contraires aux principes sur lesquels repose la constitution de l'Empire »³.

A Rome, on était un peu décontenancé par tout ce bruit. Si le pape ne s'émouvait guère et répétait que, si c'était à refaire, il n'agirait pas autrement, plusieurs membres de la Curie ne dissimulaient pas leurs réserves concernant la forme rigide et absolue de l'intervention pontificale⁴. Antonelli prodiguait aux diplomates des déclarations lénifiantes, déclarant que « c'était contre l'esprit du socialisme et contre les mauvaises passions du siècle qu'était dirigé l'anathème du Vatican et qu'il s'étonnait que l'empereur, qui représente les idées conservatrices, ne vit pas tout de suite ce qu'il y avait de conservateur dans les doctrines émises par le Saint-Père », ajoutant encore que celles-ci formulaient la thèse, l'idéal de l'Église, nullement l'hypothèse, la règle de conduite tenant compte des circonstances⁵. Les diplomates ne firent d'ailleurs aucune difficulté pour admettre cette interprétation et ce n'est certainement pas eux qui jetèrent de l'huile sur le feu⁶.

C'est aussi de cette façon que l'encyclique et le *Syllabus* furent compris par les catholiques libéraux de Belgique, où Dechamps écrivait : « L'encyclique du 8 décembre nous laisse dans la même position que l'encyclique de 1832 nous avait faite⁷. » Mais en France, tous ceux qui souhaitaient un rapprochement entre l'Église et le monde moderne étaient consternés. Mgr Darboy et Mgr Maret s'empressèrent, en vain d'ailleurs, de conseiller au ministre Baroche d'engager des négociations avec Rome pour obtenir des modifications ou au moins des éclaircissements, tandis que d'autres évêques, moins gouvernementaux, s'adressaient directement au pape pour lui demander une interprétation rassurante de l'encyclique⁸. Dans

(1) Sur les réactions de la presse anticléricale, cf. A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea*, p. 18-20, 45-46.

(2) À vrai dire, le pape en voulait au moins autant, sinon plus, à l'Italie. Le 31 décembre 1864, au sortir d'une audience, le curé Debeauvais écrivait à Dupanloup : « Il ne veut, dit-il, s'en prendre dans les détails qu'au royaume d'Italie et aux associations cléricalo-libérales du Piémont ; il a répété au duc Salviati qu'il désirait que cela fût bien su en France. » (*Arch. S. Sulp.*, fonds Dupanloup.)

(3) Circulaire de Baroche du 1^{er} janvier 1865. Les évêques n'en tinrent pratiquement pas compte.

(4) Voir les dépêches du ministre de Belgique à Rome des 7 et 14 janvier 1865 et celles de l'ambassadeur de France des 27 et 31 décembre 1864, citées par R. AUBERT, dans *Collectanea Mechliniensia*, t. XIX, 1949, p. 312-313.

(5) Dépêches de l'ambassadeur de France des 3 et 7 janvier 1865, dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 714.

(6) Voir, pour l'ambassadeur de France, R. AUBERT, *art. cit.*, p. 313-314 ; pour celui d'Autriche, S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale*, p. 134.

(7) Adolphe Dechamps à Cochin, 4 janvier 1865, dans E. DE MOREAU, *Adolphe Dechamps*, p. 464. Dechamps devait toutefois reconnaître par la suite que, s'il avait raison sur le plan pratique et politique, il devait par contre, sur le plan des idées, nuancer et corriger un peu ses théories. (E. DE MOREAU, *op. cit.*, p. 428-429.)

(8) J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 708-709, 716.

le groupe du *Correspondant*, le désarroi était extrême : Montalembert et Albert de Broglie estimaient que tout était fini, malgré l'avis contraire de Falloux et de Foisset. Le découragement n'était pas moindre parmi les disciples : « En province, écrivait-on à Montalembert, la situation des catholiques libéraux est fort triste ; les gens du *Monde* les traitent comme des hérétiques, comme des *pestiférés*, et les incrédules avec une commisération outrageante¹. »

C'est à ce moment, où les exagérations des partisans de Veillot risquaient de compromettre gravement le catholicisme, que se produisit l'intervention de Mgr Dupanloup qui renversa la situation.

LA BROCHURE DE DUPANLOUP Au moment de la publication du *Syllabus*, l'évêque d'Orléans venait d'achever un écrit protestant contre la convention de septembre. Dès qu'il se rendit compte de l'émotion soulevée, il se remit à l'œuvre et, travaillant jour et nuit avec la collaboration de Cochin, il improvisa rapidement une seconde partie où il replaçait dans leur contexte les propositions les plus discutées en les éclairant à l'aide de la distinction entre la thèse et l'hypothèse. Il les rendait de la sorte parfaitement acceptables, même la fameuse proposition 80, à propos de laquelle il expliquait que le pape n'a à « se réconcilier » ni avec ce qui est bon dans la civilisation moderne, puisqu'il n'avait jamais cessé de l'encourager, ni avec ce qui est mauvais et qu'il devait évidemment continuer à condamner. Faguet exagère quand il dit que Dupanloup « fait du *Syllabus* et de l'encyclique un commentaire qui est une condamnation respectueuse de l'encyclique et du *Syllabus* »², mais il est exact que « l'encyclique ainsi commentée devenait le document le plus inoffensif et les pointes les plus aiguës étaient toutes émoussées »³.

Albert de Broglie, qui le constate avec étonnement, continue : « L'écrit parut, et je n'ai de ma vie vu pareil effet. La société, qui ne respirait plus, eut un soulagement comme un homme sur le point d'étouffer à qui on aurait coupé la corde qui lui serrait la gorge. » Sans doute, d'autres mandements épiscopaux étaient déjà entrés dans cette voie, mais tous les contemporains s'accordent à souligner l'effet extraordinaire de la brochure de Dupanloup, publiée sous le titre : *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*. Annoncée le 23 et mise en vente le 26 janvier, la première édition fut enlevée en deux heures, et trois semaines plus tard 100.000 exemplaires étaient en circulation, sans parler des multiples traductions. Les nonces de Lisbonne, de Munich et de Vienne écrivaient à celui de Paris le bien que l'écrit faisait autour d'eux et ce dernier s'était empressé dès le premier jour de féliciter l'auteur. De tous les pays, même d'Amérique et d'Océanie, 630 évêques lui écrivirent pour le remercier d'avoir si bien traduit leurs propres sentiments et le pape lui-même confiait à un ami de l'évêque d'Orléans : « Il a expliqué et fait comprendre l'encyclique comme il faut qu'on la comprenne. »

(1) Cité dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 384.

(2) E. FAGUET, *Mgr Dupanloup*, p. 162.

(3) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 313-314.

Dépités, les journaux anticléricaux reprochaient à Dupanloup d'avoir « transfiguré » l'encyclique¹, tandis que les intransigeants, très mécontents, l'accusaient de l'avoir défigurée. Veillot, qui se trouvait précisément à Rome, fit immédiatement remettre au pape des notes à ce sujet, mais Pie IX savait gré à Dupanloup d'avoir apaisé la tempête et il avait surtout apprécié la critique de la convention de septembre et la protestation indignée contre l'interdiction de publier l'encyclique, dont l'évêque avait eu l'habileté d'encadrer son commentaire. Il lui adressa, le 4 février, un bref de remerciement conçu en termes prudents et se terminant par le souhait « qu'il saurait d'autant mieux par la suite exposer la véritable pensée contenue dans l'encyclique qu'il avait réfuté avec plus d'énergie les interprétations erronées ».

L'école intransigeante crut déceler une réserve dans ces derniers mots et s'opposa autant qu'elle le put à l'interprétation des documents pontificaux proposée par Dupanloup. Mgr Pie notamment critiqua ceux qui s'appliquaient « à établir qu'après l'encyclique, il n'y a pas plus de lumière qu'auparavant, et que toutes les mêmes opinions peuvent être aussi librement soutenues... L'acte du 8 décembre est dirigé contre les adversaires, contre ceux du dehors, c'est vrai, mais il s'adresse encore plus, s'il est possible, à ceux de la maison »². Quant à Veillot, il publia, l'année suivante, une brochure extérieurement semblable à celle de l'évêque d'Orléans, qu'il intitula *L'illusion libérale*, et dont le but, au témoignage de son frère, « était moins de réfuter l'ennemi que de prendre à partie les catholiques libéraux », accusés de n'être ni catholiques ni libéraux. On y retrouvait sa disposition foncière à voir tout déterminé d'en haut, ainsi que sa méfiance à l'égard de tout ce que l'homme fait par lui-même, y compris les inventions et le mouvement du siècle, telle qu'il l'avait déjà exprimée, quelques années auparavant, dans *Les Parfums de Rome*. Le pape en regretta la forme un peu cassante, mais aurait ajouté : « Ce sont absolument mes idées »³.

Après le *Syllabus* comme avant, les deux partis se retrouvaient donc sur leurs positions. La condamnation pontificale avait certes fait réfléchir, mais son caractère trop rigide et surtout l'interprétation que les intégristes avaient voulu en donner avaient fourni par contre-coup à Dupanloup l'un de ses plus beaux triomphes.

LES REMOUS EN ITALIE L'agitation autour du *Syllabus* fut moins profonde en Italie qu'en France, mais les réactions y furent assez semblables. A Turin, tandis que 150.000 catholiques manifestaient au pape leur gratitude pour son intervention, Passaglia, dont l'influence restait grande sur le clergé à tendance libérale, entreprit dans son hebdomadaire *Il Messagero* une vive critique du

(1) Tel était aussi l'avis du ministre des Cultes. (Voir sa lettre à son fils du 28 janvier 1865, dans J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX^e siècle* : *Baroche*, Paris, 1936, p. 325.) C'était même le sentiment de Montalembert, qui écrivait, le 5 février 1865 : « Je suis de ceux qui trouvent que vous avez changé l'enfant en nourrice et, comme dit le *Journal des débats*, que vous faites bénir par Pie IX Jacob au lieu d'Esau. » (*Arch. S. Sulp.*, fonds Dupanloup.)

(2) *Entretiens avec le clergé* (10 juillet 1865), dans *Œuvres*, t. V, p. 436.

(3) E. VEILLOT, *Louis Veillot*, t. III, p. 500-503.

document, à la préparation duquel il avait jadis collaboré. A Naples et à Palerme, les francs-maçons brûlèrent publiquement les deux documents pontificaux et, d'une manière générale, la presse anticléricale les exploita comme en France pour discréditer l'Église.

ET EN ALLEMAGNE En Autriche, le gouvernement, où l'influence libérale allait croissant, songea lui aussi, un instant, à en interdire la publication, mais il recula devant une violation aussi nette du concordat. L'émotion était d'ailleurs beaucoup moins vive dans les pays germaniques. L'école de Mayence, qui, en dehors des milieux intellectuels, influençait la grande masse des catholiques, accueillit le *Syllabus* avec joie, mais en l'interprétant généralement dans le sens le plus modéré. Au *Katholikentag* de Trèves, en septembre 1865, Heinrich parla avec éloges de ce document, « l'acte le plus important du XIX^e siècle, et peut-être de nombreux siècles »¹, mais il le présenta comme un remède, amer peut-être mais efficace, aux profondes erreurs du libéralisme antichrétien tel qu'il s'incarnait dans les partis radicaux et dans la philosophie matérialiste et panthéiste du temps ; il ne chercha donc pas à en faire un instrument de lutte contre les catholiques qui considéraient les libertés civiles comme favorables à l'Église dans la pratique.

Certains jésuites, pourtant, essayèrent d'aller plus loin. De 1865 à 1869, les *Stimmen aus Maria Laach* publièrent autour du *Syllabus* de nombreux articles assez peu nuancés. Tel fut aussi le cas de la série de brochures : *Der Papsst und die modernen Ideen*, éditées à Vienne de 1864 à 1867 sous la direction du P. Schrader : elles reflétaient l'opinion de la majorité du clergé autrichien, généralement conservateur et porté à interpréter le *Syllabus* dans un sens maximaliste. Schrader, non content de présenter celui-ci comme un document infaillible, en traduisit les idées condamnées en propositions affirmatives d'une façon qui n'était pas toujours exacte et qui fut blâmée par Scheeben, peu suspect cependant². Il écrivit en outre, à propos des propositions 77 à 79 : « En face de ces propositions, on ne peut plus dire aujourd'hui, comme on l'a répété tant de fois, qu'il n'existe aucun principe ecclésiastique empêchant un catholique de penser qu'il est des circonstances où l'État ne peut rien faire de mieux que d'accorder une pleine liberté religieuse »³. C'était rejeter la doctrine de l'hypothèse et critiquer la position prise par Ketteler dont ce passage reproduisait textuellement une phrase.

Ces exagérations poussèrent l'évêque de Mayence à s'expliquer une nouvelle fois, et il crut pouvoir maintenir la même position qu'avant le *Syllabus*. Dans le chapitre intitulé *Le libéralisme et l'encyclique* de son livre sur *L'Allemagne après la guerre de 1866*, il défendit les libertés de conscience et de culte, non pas, expliquait-il, par indifférentisme religieux ou comme un idéal, mais parce que ces libertés « entendues dans le sens de la constitution prussienne étaient comme la meilleure réglementation

(1) *Verhandlungen...*, Trèves, 1865, p. 63-71.

(2) Cf. S. MERKLE, dans *Deutsche Literaturzeitung*, 1925, N. F., t. II, col. 1457-1458.

(3) *Die Encyclica vom 8 dezember 1864*, Vienne, 1865, p. 33.

des affaires ecclésiastiques de ce pays et même comme une nécessité ». Les seuls en Allemagne à réagir violemment contre les documents pontificaux furent les membres de l'école de Munich, mais cette opposition ne se manifesta guère au grand jour et Doellinger, dont l'évolution antiromaine en fut accélérée, n'osa pas publier le violent pamphlet¹ où, au lieu de chercher, comme Dupanloup, à atténuer la portée des condamnations en en expliquant le sens, il accusait au contraire les innovations théologiques qu'il croyait découvrir dans cette « charte du parti ultramontain partant à la conquête de l'Allemagne ».

LE LIBÉRALISME CATHOLIQUE
EN FRANCE AU LENDEMAIN
DU « SYLLABUS »

A la suite du *Syllabus*, nombre de catholiques estimèrent que leur enthousiasme pour les idées modernes avait eu quelque chose d'excessif et se rapprochèrent de l'école de *L'Univers*². D'autres jugèrent plus nécessaire que jamais de continuer à résister aux thèses intransigeantes qui, d'après eux, acculaient la religion à une impasse.

Le groupe du *Correspondant*, auquel étaient venus se joindre, avec Gratry, quelques jeunes ecclésiastiques de talent comme le P. Didon ou l'abbé Perreyve, continua à se tenir en contact étroit avec les catholiques constitutionnels de Belgique, et il s'empressa de faire connaître en France le nouvel ouvrage de Ketteler. Pourtant, ses membres les plus modérés, surtout Foisset et de Broglie, conscients du fait que leur attitude, « sans être précisément censurée, n'avait pas l'approbation du chef de l'Église »³, estimèrent prudent d'éviter d'aborder dans leur revue, dont le succès allait croissant⁴, les questions polémiques ou trop controversées, au grand mécontentement de Montalembert, qui en était arrivé à considérer Veillot comme « l'ennemi le plus redoutable de la religion que le XIX^e siècle ait produit »⁵, et qui aurait voulu pourfendre publiquement les jésuites de *La Civiltà cattolica*, « qui prennent chaque jour à tâche, en défendant l'Église et le Saint-Siège, d'outrager la raison, la justice et l'honneur »⁶. Sous l'influence conjuguée de la maladie et des déceptions, l'entraîneur enthousiaste de jadis devenait chaque jour plus amer, allant jusqu'à traiter de « prévaricateurs »⁷ ses anciens compagnons de lutte.

Peu porté aux violences d'expression d'un Montalembert, le cercle qui gravitait autour de Mgr Maret⁸ n'en tenait pas moins sur le fond

(1) Publié après sa mort par A. REUSCH, *Kleinere Schriften gedruckte und ungedruckte von Doellinger*, Stuttgart, 1892, p. 197-227. Cf. J. FRIEDRICH, *Ign. von Doellinger*, t. III, p. 395-401.

(2) Notamment les jésuites qui dirigeaient la revue *Les Études*. Ils s'étaient jusqu'alors montrés sympathiques aux tendances catholiques libérales, mais les articles du P. Matignon sur la notion catholique de liberté marquèrent un net changement d'attitude.

(3) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 314.

(4) Dans les mois qui suivirent le *Syllabus*, le nombre des abonnés, qui avait déjà passé en dix ans de 800 à 4.500, s'accrut encore de plusieurs centaines. (E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 398-399.) L'historien allemand Janssen, si méprisant pour la production française du temps, en parle, en 1868 et 1869, en termes très élogieux. (*Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 356 et 369.)

(5) Montalembert à Foisset, 26 décembre 1866, dans E. LECANUET, *op. cit.*, t. III, p. 417.

(6) Extrait d'un article (que *Le Correspondant* n'osa pas publier) sur *L'Espagne et la liberté*.

(7) Lettre du 16 janvier 1870, dans A. HOUTIN, *Autour d'un prêtre marié*, Paris, 1909, p. 238.

(8) S'y rattachaient entre autres, à des titres divers, Mgr David, évêque de Saint-Brieuc, Mgr Gi-

des choses des positions plus avancées que les amis de Dupanloup. Dès la fin de janvier 1865, Maret avait composé, à l'intention du pape et de l'épiscopat, un long mémoire où, plutôt que de recourir à la distinction entre la thèse et l'hypothèse, il préférait montrer le caractère contingent de la thèse elle-même, et présentait plusieurs des principes libéraux qui sont à la base des constitutions modernes comme le résultat heureux des progrès de la conscience humaine¹. En parfaite communion avec ces idées où l'on voit déjà s'esquisser un nouvel « humanisme » qui ne deviendra pleinement conscient de lui-même qu'au cours du XX^e siècle, l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, avait terminé sa réfutation des critiques adressées par la presse anticléricale au *Syllabus* par un appel, que certains jugèrent impudent, à la modération du souverain pontife :

Vous venez de signaler et de condamner les principales erreurs de notre époque. Tournez maintenant vos yeux vers ce qu'elle peut avoir d'honorable et de bon et soutenez-la dans ses généreux efforts (...). C'est à vous qu'il appartient de réconcilier la raison avec la foi, la liberté avec l'autorité².

Quelques-uns n'hésitaient pas à aller plus loin encore dans la voie de la conciliation avec le monde moderne et le progrès des sciences. Sans parler des nombreux laïcs, qui étaient au fond plus libéraux que catholiques, il s'était formé à Paris, grâce à la tolérance des derniers archevêques, un milieu ecclésiastique très hostile au Saint-Siège, d'une grande hardiesse d'idées et parfois même de conduite. Bien que n'appartenant pas strictement à ce milieu, on peut considérer comme représentatif de cette dernière catégorie le carme Hyacinthe Loyson, prédicateur très influent, soutenu par Mgr Darboy, que son libéralisme de plus en plus accentué devait mettre bientôt en conflit avec les autorités de son ordre, et qui, plutôt que de s'incliner, préféra quitter l'Église au cours de l'été 1869³. Il devait par la suite caractériser très exactement la situation : « Au fond, il y avait un abîme entre les catholiques libéraux, y compris Montalembert, et moi. Ils étaient résolument et avant tout catholiques romains ; moi, je ne l'étais plus, alors même que j'en prenais encore sincèrement le nom⁴. »

À Rome, où ces distinctions n'apparaissaient guère, les excès manifestes de ce dernier groupe contribuaient à discréditer les précédents, qui devinrent d'ailleurs d'autant plus suspects qu'au cours des dernières années du Second Empire ils laissèrent apparaître des sympathies gallicanes de plus en plus prononcées.

nouilhac, évêque de Grenoble, les abbés Meignan et Hugonin, bientôt évêques eux-mêmes, Mgr Isoard, auditeur de Rote, qui envoyait de Rome, sur les milieux intransigeants de là-bas, d'acerbés réflexions (reproduites dans A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, Paris, 1920).

(1) Ce *Mémoire*, fort intéressant et très modéré de ton, est reproduit *in extenso* dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 321-344 (voir spécialement p. 330 et 337-339).

(2) Cité dans Mgr FOULON, *Histoire de Mgr Darboy*, Paris, 1889, p. 329-330.

(3) Sur Loyson (1827-1912), voir A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe*, 3 vol., Paris, 1920-1924 (nombreux documents) et G. RIOU, *Le P. Hyacinthe et le libéralisme d'avant le concile*, Paris, 1910.

(4) Loyson à Houtin, septembre 1909, dans A. HOUTIN, *Autour d'un prêtre marié*, p. 223, n. 1.

CHAPITRE IX

LES PROGRÈS DE L'ULTRAMONTANISME¹§ 1. — Le courant ultramontain au début du pontificat de Pie IX².

LA RENAISSANCE DE L'ULTRAMONTANISME
PENDANT LA PREMIÈRE MOITIÉ
DU XIX^e SIÈCLE

Par une conséquence im-
prévue, la crise révolution-
naire, comme on a pu le voir
dans le volume précédent,
avait singulièrement contribué à relever le prestige de la papauté, tant en France que dans les pays germaniques. Tandis que le pape apparaissait soudain aux yeux de toute l'Europe comme le symbole du principe d'ordre et d'autorité en face de la Révolution menaçante, l'Église gallicane avait vu s'effondrer, avec la monarchie, son principal appui. Le clergé français, dépouillé de ses privilèges, fut vite amené à constater que la meilleure politique consistait à présent à se serrer étroitement autour du chef de l'Église et les préjugés contre Rome se dissipèrent d'autant plus aisément que la persécution des prêtres réfractaires, punis pour avoir obéi au Saint-Siège, fortifia leur dévouement, tandis que les violences du Directoire et de Napoléon à l'égard de Pie VI et de Pie VII contribuaient à les rendre populaires. Par ailleurs, en obligeant Pie VI, lors du Concordat, à remanier les diocèses et à exiger la démission de tous les évêques, le premier consul avait porté un coup mortel à la théologie gallicane en amenant le pape à affirmer par ces actes l'étendue réelle des pouvoirs

(1) BIBLIOGRAPHIE. — W. WARD, *W. G. Ward and the Catholic Revival*, Londres, 1893, chap. v ; C. BUTLER, *The Vatican Council*, t. I, Londres, 1930, chap. II à IV ; E. CAMPANA, *Il Concilio Vaticano*, vol. I : *Il Clima del Concilio*, Lugano, 1926 ; J. FRIEDRICH, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, t. I : *Vorgeschichte b. z. Eröffnung des Konzils*, Bonn, 1877 (très tendancieux) ; J. VON SCHULTE, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechtes*, t. III, Stuttgart, 1880 (tendancieux).
En ce qui concerne spécialement la France : A. KELLER, *La fin du gallicanisme et Mgr Maret*, Alençon, 1900 ; P. DE QUIRIBILLE, *Pie IX et l'Église de France*, dans *Ann. E. Sc. P.*, t. V, 1890, p. 490-514 ; t. VI, 1891, p. 411-448 ; E. MICHAUD, *De la falsification des catéchismes français et des manuels de théologie par le parti romaniste de 1670 à 1868*, Paris, 1872 (très tendancieux) ; J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, Paris, 1930, chap. III, v, IX, XVI, XVII, XXI, XXII, XXIV, XXVII.

En outre, les biographies de Guéranger, de Vouillot, de Mgr Maret, de Mgr Mathieu et de Mgr Dupanloup, signalées p. 8, ainsi que W. GUERTÉE, *Souvenirs d'un prêtre romain devenu prêtre orthodoxe*, Paris, 1889 (tendancieux).

En ce qui concerne l'Allemagne : F. VICENER, *Gallikanismus und episkopatistische Strömungen im deutschen Katholizismus*, dans *Historische Zeitschrift*, t. CXI, 1913, p. 495-581, ainsi que les biographies (partielles dans un sens ou dans l'autre) de Geissel, de Ketteler et surtout de Doellinger, signalées, p. 9.

En ce qui concerne l'Angleterre : W. WARD, *The Life and Times of cardinal Wiseman*, Londres, 1897, chap. XVII et XXIV, ainsi que les biographies de Manning, de Newman et d'Ullathorne, signalées p. 9.

(2) Outre les ouvrages signalés à la note précédente, consulter, en ce qui concerne la France : J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France de décembre 1851 à avril 1853. Documents inédits*, Paris, 1930 ; J. MARTIN, *La nonciature de Paris et les affaires ecclésiastiques de France sous le règne de Louis-Philippe*, Paris, 1949 ; A. HOUTIN, *Un dernier gallican : Henri Bernier*, Paris, 1904 ; F. GOUSSET, *Le cardinal Gousset*, Besançon, 1893, ainsi que les biographies de Combalot, de Mgr Gerbet, de Mgr Guibert, de Mgr Sibour et de Mgr Parisis, signalées p. 8.

qu'il avait bien conscience de posséder, mais qu'il n'avait jamais osé jusque-là exercer ; et les articles organiques, en investissant les évêques d'un pouvoir discrétionnaire sur les desservants, allaient amener le bas clergé à chercher à Rome une protection contre l'arbitraire épiscopal et à affirmer par là, non plus en théorie mais en pratique, les droits du Saint-Siège sur les Églises particulières.

Pendant ce temps, en Allemagne, les nombreuses vacances de sièges prolongées pendant des années, en obligeant à demander à Rome des dispenses que les évêques s'étaient jusque-là réservées, furent l'occasion pour beaucoup de redécouvrir la vieille thèse théologique de « l'épiscopat universel » du souverain pontife. D'autre part, tandis que les sécularisations détruisaient la puissance politique des archevêques de la vallée du Rhin, jadis si hautains dans leurs rapports avec le Saint-Siège, les remaniements territoriaux réduisaient partout, sauf en Bavière, les catholiques au rang de minorité au sein d'États protestants et les amenaient dès lors tout naturellement à chercher auprès du pape un appui contre leurs gouvernements. Ces gouvernements de leur côté, désirant éviter d'avoir en face d'eux une Église forte et unie, crurent habile de ne pas favoriser la réorganisation d'une Église nationale allemande et de régler plutôt la situation de leurs sujets catholiques par des accords avec Rome, qui semblait encore faible et lointaine ; ce faisant, ils soulignaient à nouveau l'étendue des droits du pape dans l'Église.

La restauration des Bourbons en France et la nomination de nombreux évêques choisis dans l'ancien clergé gallican semblaient devoir enrayer pour un temps le réveil de l'ultramontanisme, mais celui-ci put compter sur l'appui des jésuites et surtout sur l'influence de deux écrivains prestigieux, qui se firent les apologistes de la monarchie pontificale, Joseph de Maistre et Lamennais. Le premier publia, en 1819, son livre *Du Pape*, qui allait devenir pendant un demi-siècle la bible de l'ultramontanisme ; il y prônait l'infailibilité du pape et son pouvoir absolu dans l'Église, moins par des arguments théologiques que par des considérations *a priori* sur la nécessité de l'ordre et de l'absolutisme, qui rencontrèrent un vif succès dans les milieux de la Restauration. Quant à Lamennais, on sait la passion qu'il mit à combattre l'épiscopat gallican, auquel il reprochait de sacrifier la liberté véritable de l'Église aux fallacieux avantages de la protection gouvernementale. Tout en habituant son entourage à traiter les évêques avec une rare impertinence, il réussit, en quelques années, à enthousiasmer pour ce qu'on appelait en France « les doctrines romaines » la majorité du jeune clergé et les laïcs les plus ardents, qui souffraient de la situation pénible du catholicisme sous la Restauration. On ignore trop que les principaux protagonistes de l'ultramontanisme en France jusqu'au concile du Vatican furent d'anciens disciples de Lamennais, dont beaucoup, comme dom Guéranger, Gerbet, Salinis ou l'abbé Combalot, devenus par la suite de farouches adversaires des idées libérales, s'efforcèrent de jeter un voile sur leurs relations de jeunesse avec le prophète de la Chênaie. L'indifférence hostile de la Monarchie de Juillet à l'égard de l'Église acheva d'orienter vers Rome tous ceux

qui s'inquiétaient de voir les évêques, trop gouvernementaux à leur gré, résister insuffisamment aux progrès de la déchristianisation. « Le glaive spirituel s'est pour ainsi dire rouillé dans les mains (de l'épiscopat), s'écriait l'un d'eux. Un pape seul peut lui rendre cette énergie de la puissance qu'il n'a plus. Des torrents d'erreurs ruissellent et débordent de la presse, des chaires de philosophie, des classes universitaires, et les évêques n'osent plus les saisir corps à corps, les étreindre, les étouffer¹. » La lutte pour la liberté de l'enseignement fut pour les chefs du parti catholique dirigés par Montalembert l'occasion de rallier à ces convictions le grand public catholique et désormais l'ultramontanisme ne devait plus cesser de trouver dans l'élite du laïcat français un soutien des plus ardents.

Il n'avait pas fallu vingt ans pour rendre populaire dans l'ancienne citadelle du gallicanisme l'ultramontanisme théorique et pratique, la croyance en l'infaillibilité personnelle du souverain pontife et l'acceptation d'interventions toujours plus directes de la Curie romaine dans les affaires intérieures de l'Église de France. L'évolution fut plus lente dans les pays germaniques, et surtout plus complexe. Là aussi, dans les différents « cercles » de catholiques militants, à Munster autour de la princesse Gallitzin, à Munich autour de Goerres, à Vienne autour du saint rédemptoriste Clément-Marie Hofbauer et du converti Frédéric Schlegel, un peu plus tard à Cologne autour du combatif archevêque Droste zu Vischering, il y avait, sous l'influence des causes rappelées ci-dessus, une nette tendance à s'appuyer de plus en plus sur Rome pour résister aux gouvernements d'inspiration josphiste, qui prétendaient limiter la liberté de l'Église. Là aussi les catholiques proclamaient plus volontiers que jadis leur croyance en la primauté du pape et plusieurs canonistes, dont le rôle est aujourd'hui négligé, mais dont l'influence fut profonde et durable, tels Frey et son continuateur Scheill, osaient affirmer à nouveau avec énergie les droits de l'Église à l'égard de l'État ou combattre les plans trop indépendants d'un Dalberg ou d'un Wessenberg². Montalembert, au retour d'un voyage en Allemagne en 1833, ne pouvait que confirmer ce qu'avait déjà noté le protestant Perthes : « L'Église catholique est devenue plus romaine et met davantage l'accent sur le principe hiérarchique³. »

Mais, tout en confessant hautement que le pape est le chef de l'Église et en se montrant résolument hostiles au fébronianisme, la plupart des « ultramontains » allemands — le nom n'avait guère alors, dans les pays germaniques, d'autre signification que celle de : catholique convaincu⁴ — restaient généralement partisans d'un gallicanisme modéré, où il n'était plus question de supériorité du concile sur le pape, mais bien de la nécessité d'une étroite union du pape avec l'épiscopat pour que son enseignement soit infaillible. Concevant l'Église comme une « monarchie tempérée »

(1) Combalot à Salinis, 15 juin 1846, dans A. RICARD, *L'abbé Combalot*, p. 350.

(2) Cf. J. v. SCHULRE, *Geschichte der Quellen des can. Rechtes*, t. III, p. 307 et 337-339.

(3) Cité par L. A. VEIT, *Die Kirche im Zeitalter des Individualismus*, p. 105.

(4) La chose est bien mise en lumière par L. A. VEIT, *op. cit.*, p. 106-107 et surtout par S. MERICLE, dans *T. Q. S.*, t. CXIX, 1938, p. 60-108.

et ne voulant rien admettre en elle qui évoquât l'absolutisme, ils s'opposaient à la thèse, classique depuis Bellarmin, de « l'infaillibilité séparée », que les théologiens du Collège romain s'efforçaient de remettre en lumière, de même que celle de la juridiction universelle et souveraine du pontife romain. *Le Pape* de Joseph de Maistre, où des hommes ayant une certaine formation scientifique ne voyaient que « niaises déclamations de dilettante » — ainsi s'exprimait la *Theologische Quartalschrift* de Tubingue — ne pouvait qu'accentuer leur méfiance pour des idées qui n'avaient plus eu de représentants en Allemagne depuis la disparition des jésuites, un demi-siècle plus tôt. L'ouvrage, traduit en allemand dès 1822, n'exerça d'abord quelque action que parmi les laïcs, qui, moins au fait des subtilités théologiques, considéraient comme allant de soi que la primauté impliquât l'infaillibilité séparée, et qui sympathisaient d'autant plus volontiers avec le courant venant de France¹ que leur enthousiasme romantique les portait à idéaliser le régime théocratique médiéval.

Peu influencé par le courant français, le clergé allemand allait pourtant à son tour se rallier en partie aux pures doctrines romaines. Le mouvement partit du séminaire de Mayence, où le supérieur, Liebermann, ancien élève des jésuites de Strasbourg, enseignait la théorie de Bellarmin, et dont la revue *Der Katholik*, fondée en 1821, devint vite l'un des principaux organes de la propagande ultramontaine². L'action exercée, assez prudemment au début, par l'école de Mayence, fut peu à peu renforcée par celle de prêtres qui avaient fait leurs études à Rome, où le Collège germanique, dirigé par les jésuites, avait rouvert ses portes en 1819. Diverses circonstances favorables contribuèrent à gagner à leurs vues la sympathie de beaucoup de ceux qui se préoccupaient moins de science théologique rigoureuse que des progrès du mouvement catholique. On ne tarda pas à remarquer que, dans les conflits qui opposaient les catholiques aux gouvernements pour la défense des libertés ecclésiastiques, les gens de Mayence et leurs amis étaient souvent parmi les plus acharnés à combattre pour les droits de l'Église, et la confiance qu'ils gagnèrent par là devait assez normalement rejaillir sur les doctrines et les conceptions ecclésiastiques dont ils se faisaient les protagonistes. Comme, parallèlement, dans la controverse passionnée autour des théories d'Hermès, ce furent les Mayençais et les « Romains » qui les dénoncèrent avec le plus d'intransigeance, la condamnation de ces doctrines en 1835 augmenta encore leur influence au détriment des théologiens hostiles à la théologie romaine, dont l'attitude avait été beaucoup moins tranchée et parfois nettement favorable au professeur allemand. Un ultramontanisme populaire, alimenté par des ouvrages de vulgarisation comme celui du jésuite Weninger³, se développa de la sorte à partir des années

(1) La part exacte des influences françaises, qui eurent un rôle incontestable sur la restauration catholique allemande, n'est pas encore tout à fait éclaircie : cf. E. FLEIG, *Zur Geschichte des Einströmens französischen Restaurationsdenkens nach Deutschland*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. LV, 1935, p. 500-520.

(2) Voir G. KRUEGER, *Der Mainzer Kreis und die Katholische Bewegung*, dans *Preussisches Jahrbuch*, t. CXLVIII, 1912, p. 395-414.

(3) *Die apostolische Vollmacht des Papstes in Glaubensentscheidungen*. L'ouvrage, paru en 1841, eut une 2^e édition dès l'année suivante.

trente, dont les effets allaient se faire nettement sentir dès le début des congrès catholiques, en 1848.

LA PERSISTANCE DES
TENDANCES GALLICANES

Les historiens ont noté maintes fois la surprenante rapidité avec laquelle l'ultramontanisme réussit à triompher, au cours des premières décades du XIX^e siècle, des puissantes traditions gallicanes et josphistes si longtemps prépondérantes en France et en Allemagne. Mais, dans un excès de simplification, ils oublient souvent d'ajouter que ces anciennes traditions ne disparurent pas sans résistance et que l'on peut en relever des indices, plus nombreux qu'on ne veut bien le reconnaître, jusqu'à l'époque du concile du Vatican. *A fortiori*, celles-ci avaient elles encore une réelle vivacité au moment de l'avènement de Pie IX.

Pour comprendre la situation, il importe de ne jamais perdre de vue le double aspect du gallicanisme : à côté de la tendance à restreindre les prérogatives du pape au profit de l'épiscopat, celui-ci comportait un aspect politico-ecclésiastique, déniant à l'autorité spirituelle toute autorité sur le temporel tout en accordant au pouvoir séculier des droits importants dans l'organisation des Églises nationales. La réaction ultramontaine, en conséquence, se développa sur un double plan : tendance à reconnaître au pape dans l'Église une autorité spirituelle totale ; revendication pour l'Église de l'indépendance par rapport au pouvoir civil et même d'un certain pouvoir, au moins « indirect », sur l'État. Or, il est indéniable que c'est ce dernier aspect surtout qui expliquait l'enthousiasme suscité par le courant ultramontain : on y voyait d'abord les grands avantages apostoliques qu'avait l'Église à s'affranchir de la tutelle des gouvernements. Par contre, si beaucoup appréciaient également, toujours dans le même but apostolique, une concentration plus grande des forces catholiques autour du souverain pontife, plus d'un se demandait s'il était opportun que cette concentration se traduisit par une centralisation si poussée qu'elle aurait inévitablement pour conséquence de réduire l'autorité réelle des évêques, et par une uniformisation de la discipline, de la liturgie, voire de la piété, qui obligerait à renoncer à des coutumes locales vénérables et à adopter dans l'Église entière un « style de vie » religieuse analogue à celui de l'Italie.

Dès lors, tandis que sous son aspect politico-religieux le mouvement ultramontain rencontrait une faveur générale, il était normal que, sous son aspect proprement ecclésiastique, il se heurtât au contraire à diverses résistances, non seulement à celle de théologiens qui, n'ayant guère le sens du progrès dogmatique, ne concevaient pas que le pape puisse prendre une place plus importante que dans l'Église des premiers siècles, mais aussi à celle d'hommes attachés aux usages du passé, où le particularisme avait dominé, plutôt que tournés vers l'avenir, qui s'annonçait toujours plus international, et à celle de membres du haut clergé inquiets de perdre leurs prérogatives traditionnelles et se demandant même parfois si la notion de l'épiscopat de droit divin n'était pas mise en danger. Ces résistances étaient d'autant plus explicables que, contrairement à l'opi-

nion commune, la Déclaration des Quatre Articles de 1682 n'avait jamais été condamnée, mais seulement déclarée nulle et non avenue¹.

C'est ainsi qu'en France, où l'approbation par soixante évêques de la condamnation du *Manuel de droit ecclésiastique* de Dupin montrait le complet discrédit où était tombé le gallicanisme politique, le gallicanisme théologique modéré conservait au contraire, vers 1845, des sympathies non négligeables, qui apparaissent dans le ton de plusieurs adhésions épiscopales au mandement de Mgr Guibert contre les frères Allignol, dans l'attitude des évêques en conflit avec dom Guéranger à propos de l'introduction de la liturgie romaine, dans les déclarations de Mgr Affre sur l'exemption des religieux, dans les lettres pastorales où les évêques de Montpellier et de Chartres font l'éloge de Bossuet défendant les principes de l'ancienne Église gallicane, dans les approbations de plusieurs évêques à l'*Humble Remontrance au R. P. dom Prosper Guéranger* où le vicaire général d'Angers affirmait la parfaite orthodoxie des articles de 1682. Les prélats qui pensaient de la sorte étaient tenus en suspicion par le jeune clergé, mais ils se sentaient appuyés par beaucoup de prêtres plus âgés, qui demeuraient attachés aux traditions de l'ancien clergé de France formé par Saint-Sulpice, à ce « catholicisme austère et archaïque » avec « sa conception particulière de la hiérarchie, de la liturgie et de la dévotion », qui devait constituer l'obstacle le plus sérieux à la victoire totale des idées romaines en France².

En Grande-Bretagne également, les partisans d'une théologie gallicane modérée étaient loin d'avoir disparu, malgré un recul incontestable : la *Théologie* de Bailly resta en usage au séminaire irlandais de Maynooth jusqu'à sa mise à l'*Index* en 1853³ et le séminaire Saint-Edmond eut à sa tête jusqu'en 1851 Edouard Cox, l'un des membres les plus en vue du « clergé antiromain » d'Angleterre. Le désir de s'émanciper le plus possible du contrôle du Saint-Siège et de réduire les interventions du pape au minimum s'était affirmé pendant deux siècles et Wiseman eut fort à faire pour venir à bout, avec l'aide de certains convertis, de l'esprit d'indépendance à l'égard de Rome des catholiques de vieille roche. Comme en France d'ailleurs, cet « antiromanisme », que l'on trouvait jusqu'au Collège anglais de Rome⁴, provenait moins d'une doctrine arrêtée que d'un attachement aux anciens usages ecclésiastiques et d'une méfiance à l'égard des pratiques et dévotions d'origine italienne⁵.

Les influences proprement doctrinales étaient plus sensibles en Europe centrale. En Lombardie, les séminaires et les universités, soumis à l'influence autrichienne, avaient enseigné pendant de longues années les théories de Febronius, reprises par Tamburini, et il en restait des traces

(1) Voir les remarques pertinentes de S. MERKLE, dans *T. Q. S.*, t. CXIX, 1938, p. 61-62 et 69.

(2) P. DE QUINELLE, dans *Ann. E. Sc. P.*, t. V, 1890, p. 513-514.

(3) D^r NEVILLE, *Theology, Past and Present, at Maynooth*, dans *Dublin Review*, octobre 1879, p. 449 et suiv. ; W. J. WALSH, *The alleged Gallicanism of Maynooth and the Irish Clergy*, *ibid.*, avril 1880, p. 210 et suiv.

(4) E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 307-308.

(5) Talbot le relevait encore en 1859 dans une lettre à Manning citée dans E. PURCELL, *op. cit.*, t. II, p. 100.

dans l'esprit du clergé, qui souhaitait notamment prendre part à nouveau à l'élection des évêques. En Autriche surtout, même parmi les antijoséphistes tout dévoués au Saint-Siège, nombreux étaient ceux qui restaient à leur insu sous l'influence des anciennes conceptions. Rauscher lui-même, l'un des agents les plus actifs de l'ultramontanisme à Vienne, avait laissé dans les premiers projets de concordat des traces non équivoques d'épiscopatisme ou de nationalisme ecclésiastique. « *Josephinismus sapit!* » murmuraient les canonistes romains¹. En Allemagne enfin, sans parler de Wessemberg, qui ne devait mourir qu'en 1860, entouré jusqu'à la fin de nombreux disciples et amis, la plupart des théologiens continuaient, au nom de ce qu'ils considéraient comme la tradition ancienne de l'Église, à présenter la thèse de l'infailibilité personnelle du pape comme une doctrine libre à laquelle beaucoup d'entre eux refusaient d'adhérer. Parallèlement, certains milieux ecclésiastiques, au fur et à mesure qu'ils prenaient conscience des inconvénients qu'entraînaient inévitablement les progrès de l'ultramontanisme, commençaient à s'inquiéter.

LE PARTI ULTRAMONTAIN
EN ALLEMAGNE
A LA VEILLE DE 1848

Ces réticences s'expliquent si l'on songe au caractère complexe que prenait en Allemagne, tout comme en France et en Angleterre, le mouvement ultramontain. Il comportait à la fois des doctrines précises concernant les prérogatives du souverain pontife et la supériorité de l'Église sur le pouvoir civil, un programme de modification de l'organisation ecclésiastique dans un sens plus autoritaire et plus centralisé, une tendance à restreindre la liberté de la recherche scientifique en matière philosophique ou théologique, enfin une conception renouvelée de la piété, considérée à tort ou à raison comme d'inspiration jésuite, où l'on insistait moins sur la dévotion intérieure que sur la réception fréquente des sacrements et la multiplication des exercices extérieurs.

A mesure que se précisaient ces diverses tendances, qui n'étaient apparues d'abord que de manière diffuse, s'accroissait l'opposition des partisans de l'ancien ordre de choses. Certains évêques constataient que les interventions romaines tenaient parfois trop peu compte de la situation particulière des régions protestantes; aussi tentaient-ils de se réserver comme par le passé la décision de cas que le Saint-Siège estimait lui revenir et ils y avaient d'autant plus tendance que la propagande en faveur de recours plus fréquents à Rome était souvent le fait d'hommes qui ne se distinguaient ni par l'intelligence ni par la modération et qui, « bons catholiques mais mauvais chrétiens », se faisaient une spécialité de dénoncer aux Congrégations romaines, sans souci de la justice ni de la vérité, tous ceux avec qui ils étaient en désaccord². Par ailleurs, beau-

(1) M. HUSSANEK, *Die Verhandlung des Konkordats*, p. 577-580; H. SINGER, dans *Mitteilungen des Vereines für Gesch. der Deutschen in Böhmen*, t. LXII, 1924, p. 107, n. 11; A. FLIR, *Briefe aus Rom*, p. 23, 25 et suiv., 46.

(2) Le curé Binterim, de Cologne, dont on a voulu faire au siècle passé l'un des coryphées de la renaissance catholique en Allemagne, est un modèle du genre; voir sa biographie, qui remet les choses au point, par C. SCHÖNIC, *A.-J. Binterim (1779-1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter*, Düsseldorf, 1933.

coup de prêtres ne réalisaient pas encore à quel point l'évolution du monde exigeait un renouvellement des méthodes et dénonçaient ce qu'ils croyaient être une opposition nationale entre le génie germanique et les conceptions italiennes et romaines, alors qu'il s'agissait avant tout, selon l'observation très juste de Schnabel, d'un conflit de générations: c'était l'Allemagne elle-même qui, pressée par la complexité croissante des problèmes, évoluait de l'ancien système collégial et corporatif du moyen âge vers la centralisation à la française¹. Si l'un ou l'autre ultramontain avait parfois tendance à faire écho à Reisach écrivant à Lambruschini qu'il pensait à Rome « comme un pauvre exilé loin de sa vraie patrie »², la plupart d'entre eux, et Reisach tout le premier, étaient d'excellents Allemands, convaincus seulement que dans les circonstances présentes il n'y avait de vitalité possible pour le catholicisme allemand que dans un contact plus étroit avec Rome.

Parmi ceux qui discernaient moins clairement cette nécessité et voyaient avec mauvaise humeur les efforts entrepris pour uniformiser davantage la vie catholique sur le modèle romain, beaucoup ne manquaient ni de piété ni de dévouement à l'Église. Mais la résistance qu'ils opposaient aux ultramontains semblait à ceux-ci faire le jeu de certains dignitaires ecclésiastiques médiocrement zélés, ou des gouvernements peu soucieux de voir l'Église s'affranchir enfin de leur tutelle. L'incompréhension réciproque aboutit bientôt, comme c'est souvent le cas, à un raidissement des attitudes et c'est ce qui explique que, vers 1848, les ultramontains commencèrent à apparaître comme un véritable « parti » dans l'Église, avec tout ce que cela suppose d'intransigeance d'une part, d'organisation d'autre part.

Ils pouvaient envisager l'avenir avec d'autant plus de confiance qu'ils pouvaient désormais compter sur de puissants appuis. Depuis 1841, Geissel était archevêque de Cologne et son action épiscopale, qui s'étendait à toute l'Allemagne occidentale, s'inspirait des principes qu'il avait reçus au séminaire de Mayence. La même année, l'archevêque de Munich avait reçu comme coadjuteur Charles-Auguste de Reisach, qui devait lui succéder en 1846. Ancien élève du Collège germanique à Rome, puis régent des études au Collège de la Propagande, ce qui l'avait mis en contacts étroits avec le cardinal Cappellari, le futur Grégoire XVI, Reisach, qui était à la fois un homme de caractère et un homme de principes, fut pendant plus de vingt ans l'un des agents les plus dévoués de l'influence romaine en Allemagne du Sud³, habilement secondé d'ailleurs par le nonce à Vienne, Mgr Viale Prela⁴, dont l'action en faveur de l'ultramontanisme, plus souple et plus discrète que celle de l'archevêque de Munich, n'en fut pas moins efficace, en Bavière et dans la province du Haut-Rhin aussi bien qu'à Vienne.

(1) J. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im XIX. Jh.*, t. IV: *Religiöse Kräfte*, p. 267-268.

(2) Lettre du 8 janvier 1838, dans *Römische Quartalschrift*, t. XXXIV, 1926, p. 204.

(3) Une bonne biographie de Reisach (1800-1869) fait encore défaut. On peut consulter en attendant C. MÜFFANG, *Carl August cardinal von Reisach*, dans *Der Katholik*, 1870, vol. I, p. 129-150, et, pour la période des débuts, J.-B. GOETZ, *Kardinal K. A. Graf v. Reisach als Bischof von Eichstätt*, Eichstätt, 1901.

(4) Pour Viale Prela (1798-1860) également, il faut se contenter de l'ouvrage provisoire de FANTONI, *Della vita del cardinale Michele Viale Prela*, Bologne, 1861.

D'autre part, si les travaux théologiques en faveur des thèses ultramontaines continuèrent à faire défaut, ce qui n'était pas pour dissiper le discrédit où les tenaient les milieux universitaires, un appoint non négligeable leur fut par contre apporté par un canoniste laïc, Georges Phillips¹, dont l'enseignement à Munich et à Vienne, et les œuvres, publiées à partir de 1845, contribuèrent beaucoup à populariser dans les pays germaniques la doctrine du magistère infailible du pape et de son épiscopat universel, ainsi que celle du pouvoir indirect de l'Église sur l'État. Malgré des différences réelles, Vigner n'a pas tort de le considérer « comme un de Maistre allemand »² : mêmes outrances et même influence. On retrouve chez lui une tendance analogue à exagérer l'absolutisme pontifical et à identifier le pape avec l'Église contrairement à la position plus nuancée que défendait Perrone à Rome ; on sent, à côté d'une façon toute juridique et extérieure d'envisager l'Église et son unité, l'intransigeance du converti — il avait abjuré le protestantisme en 1828 — et l'enthousiasme du romantique pour la théocratie médiévale. Or, son œuvre, sans être de première valeur au point de vue scientifique, supposait beaucoup d'érudition, et comme elle était écrite en allemand, en un style clair et élégant, qui trahissait par moment son profond dévouement à l'Église, elle conquit de nombreux lecteurs et joua dans la victoire de l'ultramontanisme un rôle qu'on ne soupçonne plus guère aujourd'hui.

L'OFFENSIVE ULTRAMONTAINE
EN FRANCE SOUS LA NONCIATURE
DE FORNARI

Au moment où les forces ultramontaines achevaient de se grouper en Allemagne, le mouvement s'affirmait en France avec une résolution qui n'allait plus cesser de croître. Pendant des années, c'étaient des causes spécifiquement françaises qui avaient amené la partie la plus ardente du clergé français et les dirigeants du parti catholique à découvrir le danger d'une Église nationale isolée en face d'un gouvernement hostile, et à prôner la nécessité de s'appuyer sur le Saint-Siège. Celui-ci, inquiet de l'origine mennaisienne de cette évolution des esprits et soucieux de ne pas envenimer les rapports avec le gouvernement, s'était d'abord tenu sur la réserve. Son représentant à Paris, l'internonce Garibaldi, se caractérisait d'ailleurs par « un esprit de conciliation attentif à ne pas réveiller les oppositions doctrinales toujours fâcheuses »³ et jugeait préférable de laisser mourir lentement le gallicanisme plutôt que d'aborder de front ce qui en subsistait encore. Son successeur, Mgr Fornari, qui occupa la nonciature de Paris de 1843 à 1850, adopta une politique opposée et, facilement excessif et « désireux de jouer un rôle »⁴.

(1) Sur Phillips (1804-1872), professeur à Munich de 1834 à 1847, puis à Vienne de 1851 à sa mort, voir surtout J. v. SCHULTE, *Geschichte der Quellen des canonischen Rechtes*, t. III, p. 375-387.

(2) F. VIGNER, *Gallikanische und episkopalistische Strömungen...*, p. 577-578.

(3) J. MARTIN, *La nonciature de Paris...*, p. 333 ; cf. p. 274-275.

(4) A. SIMON, *Le cardinal Steyckx et son temps*, t. II, p. 341. L'ambassadeur de France à Rome devait apprécier son œuvre en ces termes : « Il s'est conduit dans les affaires bien plus en homme de théorie qu'en homme d'État. En poursuivant l'application absolue des principes romains sans s'inquiéter des traditions locales, sans compter avec les personnes et ne songant jamais qu'aux principes abstraits, il a puissamment contribué à réveiller d'anciennes passions qui, à plusieurs

il soutint résolument les ultramontains, même dans ce que leurs procédés avaient parfois de déplaisant. Non content de s'opposer aux prétentions de plusieurs évêques à l'indépendance en matière liturgique et canonique, il appuya volontiers les réactions violentes que ces prétentions provoquaient chez certains prêtres ou religieux qui, anciens disciples de Lamennais pour la plupart, avaient hérité de leur maître une arrogance insolente à l'égard des évêques. Fornari ne s'en offusquait guère, car il se sentait plein de mépris pour les lacunes de la formation canonique et théologique de beaucoup d'évêques français et avait du reste fait preuve lui-même, lors de sa nonciature en Belgique, d'une certaine désinvolture à l'égard des prérogatives épiscopales¹.

C'est dans tous les domaines que se développa, au cours de la nonciature de Fornari, ce que l'on serait tenté d'appeler l'offensive ultramontaine. Un missionnaire diocésain au cerveau incandescent et au zèle parfois intempestif, tenté de considérer la courtoisie envers les évêques comme « un cinquième article des libertés gallicanes »², l'abbé Combalot, se fit le propagateur des idées romaines dans les chaires et les presbytères, tandis que dom Guéranger, dont le monastère de Solesmes devient l'un des principaux centres du mouvement, considère sa campagne en faveur de la liturgie romaine comme dirigée avant tout contre les sympathies gallicanes du haut clergé. L'abbé Rohrbacher, qui a conçu depuis 1826 l'idée de récrire à l'usage de la nouvelle génération cléricale l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury dans un sens ultramontain, réalise son projet de 1842 à 1849³ avec l'appui du P. Gaultier, savant religieux de la congrégation du Saint-Esprit. La cellule de ce dernier était « le salon romain de Paris »⁴, sa bibliothèque, la mieux fournie qu'on pût rêver sur la question gallicane, et c'est chez lui que descendaient, lors de leurs passages à Paris, les deux plus ardents défenseurs du mouvement ultramontain dans l'épiscopat français, Mgr Gousset et Mgr Parisis. Le premier, tout en exerçant comme archevêque de Reims, de 1840 à 1866, une influence prépondérante, devait beaucoup contribuer, par ses manuels de théologie en français, à vulgariser une dogmatique antigallicane et une morale moins rigoriste que celle prônée par Saint-Sulpice et le clergé des générations précédentes. Quant au second, connaissant le désir du Saint-Siège de voir les diocèses français renoncer à leur droit coutumier, il inaugura l'usage d'interroger régulièrement les Congrégations romaines sur des questions relatives au culte ou à la discipline ecclésiastique, au grand mécontentement de ceux qui jugeaient que la Curie n'avait pas à intervenir dans les affaires internes de l'Église de France.

reprises, ont menacé de faire explosion au détriment de la cause même qu'il voulait servir. » (Dans J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France*, p. 78, n. 2.)

(1) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, p. 64-67.

(2) A. HOUTIN, *Un dernier gallican*, p. 151. « Ce pauvre évergumène, qui veut être jusqu'à son dernier souffle l'insulteur public des évêques », écrivait l'évêque de Chartres à Dupanloup, le 18 avril 1851. (*Arch. S. Sulp.*, fonds Dupanloup.)

(3) Travailleur acharné mais médiocrement original, Rohrbacher (1789-1856) s'attacha d'abord à Lamennais, puis devint professeur au grand séminaire de Nancy et passa les dernières années de sa vie à Paris. (Notice biographique par Mgr RICARD, Paris, 1885.)

(4) *Notice sur le R. P. Gaultier*, Paris, s. d., p. 42. Sur le cercle du P. Gaultier, voir aussi F. CAMOT, *Le cardinal Pitra*, p. 205-206.

C'est aussi dans le cercle du P. Gaultier que le nonce trouva son principal auxiliaire lorsque, en 1849, après avoir réussi, avec l'aide de Mgr Gousset, à empêcher la réunion d'un concile national proposée à Pie IX par deux archevêques et onze évêques¹, il lui fallut s'opposer aux prétentions de Mgr Sibour de convoquer un concile provincial sans solliciter l'autorisation pontificale : à sa demande, l'abbé Bouix exposa dans *L'Univers* les principes canoniques en la matière et développa ensuite ces articles en un gros traité qui mécontenta vivement l'archevêque².

Les conciles provinciaux furent l'occasion d'une nouvelle et importante avance des idées romaines, d'abord parce que, dans plusieurs provinces, les évêques ultramontains, que les nominations faites par Faloux sur les indications des dirigeants du parti catholique avaient renforcés, purent faire prévaloir leurs idées, mais aussi parce que le Saint-Siège imposa, en dépit d'une vive répugnance et parfois d'une longue opposition³, la modification de certains décrets, obtenant par là l'affirmation explicite de certaines de ses prérogatives et — ce qui importait plus encore — la reconnaissance implicite de son droit de contrôle. Comme *L'Univers*, inspiré par Parisi et Gousset, se chargeait de souligner avec complaisance tout ce qui allait dans ce sens, l'impulsion qui, depuis des années, orientait les catholiques vers Rome en fut accrue d'autant.

Mgr Fornari quitta la nonciature de Paris au début de 1851, mais, de Rome, il continua jusqu'à sa mort, en 1854, à appuyer de toutes ses forces les efforts des ultramontains français, protégeant *L'Univers* contre les attaques répétées de Mgr Sibour ; soutenant devant les Congrégations les prêtres français qui s'insurgeaient au nom du droit canon contre une décision de leur évêque ; encourageant la *Correspondance de Rome*, une revue où un jeune ecclésiastique remuant, l'abbé Chaillot, se chargeait de fournir un aliment à ces revendications en commentant les décisions des Congrégations et les textes des canonistes⁴ ; appuyant enfin les dénonciations d'ouvrages à tendance gallicane et contribuant à obtenir leur mise à l'*Index*. L'ambassadeur de France se plaignit à diverses reprises du rôle de Fornari qui, disait-il à Antonelli,

s'était fait le centre, depuis son retour à Rome, d'une petite Église composée d'un certain nombre de prêtres français, honorables sans doute, mais très exagérés dans leurs opinions et, s'aidant de leur concours, continuait de loin la croisade dont, sur les lieux mêmes, il s'était fait l'apôtre⁵.

Les mises à l'*Index*, qui marquèrent le début d'une nouvelle étape dans la lutte contre les dernières traces du gallicanisme, avaient com-

(1) Sur cet essai manqué, où l'archevêque de Tours Mgr Morlot appuyait Mgr Sibour, cf. F. POUZOULAT, *Vie de Mgr Sibour*, p. 280 ; A. HOUTIN, *Un dernier gallican*, p. 242-244 et F. GOUSSET, *Le cardinal Gousset*, p. 220.

(2) Voir sur l'incident E. NAZ, art. *Bouix*, dans *Dictionnaire de Droit canonique*, t. II, col. 970, et J.-F. v. SCHULTE, *Geschichte der Quellen des can. Rechtes*, t. III, p. 669, n. 1.

(3) Ce fut le cas notamment dans la province de Paris. Voir quelques détails dans E. MICHAUD, *De la falsification des catéchismes...*, p. 254-259.

(4) Sur Ludovic Chaillot, voir J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France*, p. 227-233. L'action excitatrice de la *Correspondance de Rome* fut souvent dénoncée par l'épiscopat français, par le gouvernement et par l'ambassadeur à Rome. (Cf. J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France*, *passim*, spécialement p. 54-66.)

(5) Cité dans J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 84. Cf. aussi p. 66, 67, 78, 87.

mencé en 1850 avec deux opuscules du chanoine Bernier¹. Puis ce fut un mandement de Mgr Clausel de Montals, affirmant que, lorsque le pape se trompe, c'est aux évêques à le redresser et accusant les adversaires des principes gallicans de n'être que des mennaisiens déguisés et insoumis, adversaires du pouvoir épiscopal ; le décret ne fut pas rendu public, mais Mgr Fornari en avertit l'évêque au nom du pape². Quelques mois plus tard, l'*Index* frappait l'*Histoire de l'Église de France* de l'abbé Guettée, qui avait reçu l'approbation de 42 évêques³, et le traité de droit canon de l'abbé Lequeux, trop favorable à l'autonomie épiscopale et au droit coutumier⁴. Comme ce dernier ouvrage était très répandu dans les séminaires, la condamnation fit sensation, d'autant plus qu'elle apparut comme un désaveu d'un des chefs de la résistance gallicane, l'archevêque de Paris, dont l'auteur était vicaire général. Les adversaires de Mgr Sibour réussirent même à accentuer le blâme indirect en faisant condamner, peu après, une encyclopédie qui avait été publiée avec son approbation⁵. Encouragés par dom Guéranger, ils répandaient en même temps le bruit que le même sort attendait le manuel de théologie de Mgr Bouvier, l'un des évêques hostiles à la campagne menée par l'abbé de Solesmes en faveur de la liturgie romaine ; la nouvelle fut bientôt démentie, mais l'évêque s'empressa de publier une nouvelle édition amendée⁶, ce qui était un nouveau succès pour les ultramontains. D'ailleurs, si cette menace n'était pas fondée, l'*Index* frappait, à la fin de 1852, un autre manuel très en vogue, la *Théologie* de Bailly, ramaniée pourtant par Receveur en 1842 en tenant compte du progrès des idées romaines⁷.

L'enthousiasme avec lequel *L'Univers* saluait ces mesures, destinées à éliminer toute trace de gallicanisme de l'enseignement des séminaires, acheva d'exaspérer les adversaires de l'ultramontanisme, qui tentèrent une contre-offensive. Celle-ci paraissait avoir des chances de succès, car, sans partager nécessairement les thèses gallicanes sur les limites de l'infaillibilité et de la juridiction pontificale, une partie du clergé regrettait la « standardisation »⁸ de la liturgie et la disparition de coutumes vénérables, tandis que

(1) *Humble remontrance au R. P. dom Prosper Guéranger et L'État et les cultes*. Cf. A. HOUTIN, *Un dernier gallican*, p. 261-273.

(2) Lettre publiée dans H. ANDRÉ, *Cours alphabétique et méthodique de droit canon*, t. IV, Paris, 1859, p. 340.

(3) F.-H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. II, 2, p. 1106-1107.

(4) Bien que Mgr Sibour ait engagé l'auteur à résister, celui-ci se soumit, mais il fit de vains essais à Rome pour obtenir que la condamnation soit levée après correction de son Manuel. (Voir *L'Observateur catholique*, t. XVI, p. 121 ; *La Réforme catholique*, 1877, p. 88 et surtout J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 38, 53, 74, 77, 94, 106, 221 et 240-247.)

(5) Il s'agit du *Dictionnaire Universel* de Bouillet. (Voir sur cette affaire J. MAURAIN, *op. cit.*, *passim*, en particulier, p. 93-99.)

(6) Dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 56, à nuancer par A. LEDRU, *Dom Guéranger et Mgr Bouvier*, p. 212-225 et 259. Voir aussi J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 140-141 et *passim*.

(7) Contrairement au cas précédent, la dénonciation, cette fois, ne venait pas de France ni de Fornari, mais du pape, qui avait appris que l'ouvrage servait de base à l'enseignement des séminaires irlandais. (Cf. J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 138, 145, 173-174 et *Maynooth Commission. Report of Her Majesty's Commissioners*, Dublin, 1855, II, p. 88.) Mais c'était un nouveau coup pour les gallicans de France.

(8) E. AMANN, art. *Veillot*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2832. Histoire de l'Église. T. XXI.

dans l'épiscopat beaucoup s'inquiétaient de la place importante que prenaient de simples fidèles dans le mouvement ultramontain. Habités depuis des siècles à être les seuls responsables des intérêts religieux, de nombreux prélats étaient déconcertés devant la naissance d'une action catholique laïque qui cherchait à défendre l'Église par des armes inédites, la tribune parlementaire et la presse ; et l'arrogance avec laquelle certains journalistes, Veillot en tête, entendaient dicter leur devoir aux évêques et discuter avec eux d'égal à égal n'était pas faite pour les amadouer, d'autant plus que, sans parler du mouvement presbytéral qui s'était esquissé en certaines régions¹, on voyait un peu partout des prêtres, soutenus par des canonistes comme l'abbé André² ou même par un journal spécialisé, *Le Rappel*, prétendre en appeler à Rome des moindres décisions épiscopales qui ne leur plaisaient pas. Plus d'un évêque croyait pouvoir dénoncer chez certains coryphées des droits du Saint-Siège un esprit d'insubordination qui leur faisait préférer une autorité lointaine à une surveillance plus immédiate, ou même — et sans doute n'avaient-ils pas tout à fait tort — des conceptions inexactes sur la place accordée par le Christ à l'épiscopat dans l'Église.

Une coalition se forma de la sorte entre tous ceux qu'indisposait l'allure intransigeante et tapageuse que prenait parfois l'ultramontanisme, et ils essayèrent de résister d'une double manière : en présentant une justification théorique de leurs positions, et en réduisant au silence les ultramontains les plus bruyants.

A l'instigation d'une quinzaine d'évêques, parmi lesquels les plus actifs furent Mathieu, Sibour et peut-être Dupanloup, un théologien parisien rédigea un long mémoire³ destiné à défendre les prérogatives épiscopales et les anciens usages de l'Église de France, à propos des principales questions alors en discussion : droit coutumier, conciles provinciaux, réforme liturgique, intervention des Congrégations romaines, journalisme catholique. Le premier point était en réalité le nœud du problème. Beaucoup de diocèses ayant leurs règles particulières, non conformes au droit canon ou aux décisions des Congrégations, il s'agissait de savoir si cette discipline nationale, relativement autonome et diversifiée, devait disparaître définitivement devant le droit de l'Église universelle, ce qui, pour certains, revenait à se demander si l'Église ne pouvait pas être conçue comme une fédération d'Églises unies en fait de doctrine, mais particularisées en fait de discipline. Comme plusieurs évêques craignaient de se compromettre, le mémoire fut imprimé anonymement et distribué par les soins de l'archevêque de Paris, durant l'automne 1852. Il fit sensation car, venant après les menaces de Sibour de censurer les ouvrages

(1) Il avait débuté dans le diocèse de Viviers avec les frères Allignol, qui revendiquaient l'immovibilité pour les curés du fait que ceux-ci seraient d'institution divine comme les évêques. Ces idées avaient eu un grand retentissement dans toute la France et plusieurs journaux ecclésiastiques de Paris leur avaient fait écho : *La Voix de la Vérité*, avec l'abbé Migne, *La Gazette de France*, avec l'abbé de Genoude, *Le Bien social* surtout, que Mgr Affre condamna, le 26 mai 1845. Mgr Sibour, alors évêque de Digne, avait suivi de près toute cette polémique.

(2) Voir à son sujet le *Dictionnaire de Droit canonique*, t. I, col. 519-520.

(3) *Mémoire adressé à l'épiscopat sur la situation présente de l'Église gallicane relativement au droit coutumier*, Paris, 1852. Voir à son sujet A. MATER, *L'Église catholique, sa constitution*, Paris, 1906, p. 56-59 et P. MABILE, *Vie de Mgr Mabile*, t. II, Paris, 1926, p. 173.

de Bouix et de Rohrbacher ainsi que la traduction française du droit canon de Phillips, il marquait la volonté de faire front à l'avance ultramontaine, mais il allait trop à contre-courant pour ne pas se heurter à une vive opposition : Mgr Pie le dénonça à l'*Index*, tandis que le cardinal Gousset, non content d'en publier une longue réfutation, convoquait à Amiens un concile dont les participants, tous ardents ultramontains, eurent vite fait de le condamner.

La publication du *Mémoire sur le droit coutumier* ne fut pas la seule manifestation de résistance. Depuis des mois, en s'adressant directement à Rome ou — ce qui froissa vivement le pape — en sollicitant l'intervention du gouvernement auprès du Saint-Siège, plusieurs évêques s'efforçaient de contrecarrer l'action des ecclésiastiques français de l'entourage du cardinal Fornari, tels que l'abbé Bouix, l'abbé Chaillot, ou Mgr de Ségur, et ils finirent par obtenir, en juin 1852, la suppression de la *Correspondance de Rome*, qu'ils avaient dénoncée publiquement deux mois auparavant dans un mémoire sur *Le journalisme dans l'Église*. Restait *L'Univers*. Mgr Sibour avait déjà essayé de l'atteindre en 1850, mais il avait dû reculer devant une intervention de Mgr Gousset, soutenu par Fornari. En 1852, l'impertinence de Veillot envers les évêques qui ne partageaient pas les vues de l'abbé Gaume dans la querelle des classiques païens fournit l'occasion de frapper un nouveau coup. Ce fut Dupanloup qui s'en chargea cette fois : sans être à proprement parler gallican, il n'avait pas pardonné au journaliste son opposition lors de la loi Falloux et ne supportait pas le peu de cas qu'il semblait faire de l'autorité épiscopale. Il écrivit à tous les évêques individuellement pour les engager à souscrire une déclaration habilement rédigée qui désavouait pratiquement Veillot en rappelant que les actes épiscopaux étaient justiciables du Saint-Siège et non des journalistes. Mais il ne parvint à réunir qu'une quarantaine de signatures, car, une nouvelle fois, Gousset s'empressa d'intervenir, d'abord auprès des évêques, pour les dissuader de signer, puis à Rome, pour éclairer les dessous de l'affaire. Pie IX, qui déclarait à Mgr de Ségur : « Toute cette affaire ne tend qu'à arrêter le mouvement régénérateur de l'unité romaine »¹, remercia Gousset de son intervention et le cardinal secrétaire d'État fit savoir qu'on ne prisait guère à Rome cet essai de « concile national par voie postale ou télégraphique »².

Ce nouvel échec ne découragea pas l'opposition. Au début de 1853, elle essaya d'obtenir de Rome le désaveu du concile d'Amiens, en exploitant certaines déclarations favorables au traditionalisme, pour lequel les ultramontains depuis Bonald avaient toujours manifesté des sympathies. En même temps, elle s'en prit une fois de plus à Veillot, qui venait de s'engager dans une nouvelle polémique, à propos de Donoso Cortès, cette fois. Le moment semblait bien choisi, car beaucoup d'évêques, même non gallicans, commençaient à être excédés de ce qu'ils nommaient les prétentions de l'Église enseignée à se substituer à l'Église enseignante ; mais tandis que la plupart adressaient leurs plaintes secrètement au pape

(1) Rapporté par Mgr DAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, t. I, p. 487.

(2) Le mot est de Dom Delatte. (*Dom Guéranger*, t. II, p. 64.)

et que Mgr Guibert se bornait à un avertissement modéré, Sibour, fougueux et maladroit comme toujours¹, décida d'interdire *L'Univers*. Cette mesure fit une déplorable impression à Rome où le crédit du journal ne faisait qu'augmenter. Aussi le pape, qui avait jusque-là montré qu'il ne désirait pas brusquer les choses², se vit-il obligé d'intervenir. Au début d'avril, il publiait sur les problèmes agités en France l'encyclique *Inter multiplices*³, où, tout en conseillant aux journalistes plus de modération dans la forme, il reconnaissait leur utilité dans l'Église, en même temps qu'il louait les évêques qui avaient réintroduit la liturgie romaine et blâmait le *Mémoire sur le droit coutumier*. C'était la confirmation du concile d'Amiens, en même temps qu'un désaveu très net non seulement du gallicanisme, même modéré, mais aussi de tous ceux qui s'opposaient, pour quelque raison que ce fût, au courant ultramontain, et ceux-ci ne s'y trompèrent pas⁴.

L'INTERVENTION SYSTÉMATIQUE DE ROME

Dès ce moment, en effet, on était bien décidé, à Rome, à prendre en main la direction du mouvement ultramontain et à le favoriser positivement. Pendant la première moitié du XIX^e siècle, c'était avant tout sous des influences purement locales que la France, puis l'Allemagne, avaient recommencé à se tourner vers Rome. Le Saint-Siège avait suivi attentivement les progrès du mouvement, mais sans en prendre au début l'initiative, et l'on comprend le mot de Tocqueville disant que « le pape fut plus excité par les fidèles à devenir le maître absolu de l'Église qu'ils ne le furent par lui à se soumettre à cette domination. L'attitude de Rome fut plus un effet qu'une cause »⁵. Comme la plupart des grands mouvements de l'histoire de l'Église, le courant ultramontain du XIX^e siècle est parti de la « base », de la conscience du peuple chrétien. Mais, comme toujours aussi, la hiérarchie ne tarda pas à s'y intéresser et le pontificat de Grégoire XVI, lequel avait jadis composé un ouvrage sur l'infaillibilité réédité peu après son élection⁶, marqua une nette tendance à réagir contre l'effacement auquel la papauté avait dû se résigner au cours des siècles précédents, et à refaire de l'Église catholique une Église fortement centralisée comme au XIII^e siècle, mais s'étendant cette fois au monde entier grâce au mouvement missionnaire, et en mesure, par suite du développement des moyens

(1) Sur cette maladresse de Sibour, voir les dépêches de l'ambassadeur de France dans J. MAURAIN, *Le Saint-Siège et la France*, p. 106-107, 175-179 et une lettre de Maret à Ozanam dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 452-453.

(2) Cette modération du pape et de son secrétaire d'État est signalée à diverses reprises par l'ambassadeur de France (J. MAURAIN, *op. cit.*, *passim*) ; voir aussi une note de Contencin aux *Arch. Nat.*, F¹⁹ 1947.

(3) Texte dans *Acta Pii IX*, t. I, p. 439 et suiv. L'encyclique est datée du 23 mars, mais fut en réalité publiée un peu plus tard (J. MAURAIN, *op. cit.*, p. 191) ; elle avait été rédigée par le cardinal Recanatì, un capucin très au courant des choses françaises. (J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, p. 53 et 85-86.)

(4) Le nonce avait du reste été chargé de le leur faire savoir explicitement comme le montre par exemple sa lettre à Dupanloup, du 7 avril 1853. (*Arch. St-Sulp.*, Fonds Dupanloup.)

(5) Tocqueville à Reeve, 7 novembre 1856, dans E. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 314.

(6) *Il trionfo della S. Sede e delle Chiesa contro gli assalti dei Novatori*, Rome, 1799 ; 3^e édit., Venise, 1832 ; traduction allemande, Augsburg, 1838 et 1848.

de communication, de rendre cette centralisation plus étroite et plus effective.

La nouvelle politique s'accrut rapidement sous Pie IX, après la crise de 1848. On n'échappe pas à l'impression qu'à partir de ce moment, dans le but de renforcer le prestige et la force de résistance de l'Église en face de la Révolution montante, un plan s'élabora, auquel les jésuites, devenus très influents à la Curie, ne furent sans doute pas étrangers. Il s'agissait de systématiser la méthode de Fornari : profiter de toutes les circonstances pour soutenir ou stimuler, de Rome, les efforts déployés dans les divers pays par les ultramontains en vue de resserrer les liens avec le centre de la chrétienté et de renforcer l'autorité pontificale. C'était parfait, mais on n'évita pas certaines outrances, en visant à supprimer toutes les nuances régionales de la vie ecclésiastique.

Déjà l'approbation donnée, après un moment d'hésitation, à la campagne de dom Guéranger en faveur du retour à la liturgie romaine avait été inspirée par ce souci. Lorsque, en 1849, il fut question, en France et en Allemagne, de réunir un concile national, on s'empessa de décourager ces velléités, tandis qu'après avoir refusé à l'archevêque de Baltimore les privilèges de la primatie, on l'invitait discrètement à réduire au minimum les exceptions au droit commun, afin que l'Église américaine n'apparaisse pas comme une Église nationale avec ses coutumes propres¹. Par contre, on encouragea partout la tenue de conciles provinciaux, afin d'accélérer le retour à l'observation intégrale du droit canon universel. Dans le même but, ainsi que pour contrecarrer l'esprit d'indépendance de certains évêques et habituer les esprits au droit souverain d'intervention du pape dans toute l'Église, on encouragea, on provoqua même au besoin fidèles, prêtres et évêques à recourir à la Curie pour toute espèce de questions. Les contemporains relevèrent également comme caractéristique de la nouvelle politique la nomination de Ketteler à Mayence, en 1849, où Pie IX, sans qu'il y ait eu un procès informatif en forme et sans fournir de base canonique, refusa l'investiture à Schmid, l'élu du chapitre.

Sur le plan doctrinal également, les positions se firent soudain plus nettes. Sans doute, il y avait des années que les professeurs du Collège romain exposaient, sans la moindre réticence, les doctrines de saint Thomas et de Bellarmin sur les prérogatives pontificales et notamment sur l'infaillibilité ; et c'était en 1847 déjà que l'on avait réédité les *Vindiciae* de Ballerini contre Febronius, l'un des ouvrages sur lesquels la propagande ultramontaine allait s'appuyer volontiers. Mais ce n'est qu'après le milieu du siècle que ce travail positif se doubla d'une action répressive qui frappa beaucoup les contemporains. Les condamnations d'ouvrages français, dont il a été question plus haut, en furent la manifestation la plus caractéristique, mais il y en eut d'autres. Par exemple, la mise à l'*Index*, en 1851, des traités de droit canon du professeur Nuyts, de Turin², qui défendait du reste des thèses bien plus radicales.

(1) GUILDAY, *A History of the councils of Baltimore*, p. 157 et 181.

(2) Sur Népomucène Nuyts, dont les doctrines s'inspiraient à la fois du libéralisme et du jésuitisme, et qui mourut en 1876 sans s'être réconcilié avec l'Église, cf. E. CAMPANA, *Il Concilio Vaticano*, t. I, p. 840-842, et A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea*, p. 12-13.

On peut également envisager dans la perspective de l'affirmation de plus en plus énergique des thèses ultramontaines la proclamation, en 1854, du dogme de l'Immaculée-Conception, car cet événement, qui impressionna vivement le monde catholique, contribua singulièrement à mettre en évidence les prérogatives du pape et l'importance croissante de son rôle dans l'Église.

L'apparition de la Vierge à Catherine Labouré, en 1830, et la diffusion de la médaille miraculeuse avaient été l'occasion pour beaucoup d'évêques de demander d'introduire le terme « immaculée » dans la préface de la fête de la Conception de la Vierge et d'ajouter aux litanies une invocation mentionnant ce privilège ; puis à partir de 1840 avaient commencé les requêtes en vue d'obtenir que la doctrine elle-même fût définie comme dogme de foi, la première provenant d'un groupe de 51 prélats français. Grégoire XVI toutefois avait jugé préférable de ne pas y donner suite à cause de l'opposition des milieux jansénisants et des réticences des évêques d'Angleterre, d'Irlande et surtout d'Allemagne, où les Facultés de théologie devaient se montrer jusqu'à la définition défavorables à une doctrine qu'elles jugeaient trop peu scientifiquement établie.

Les demandes reprirent avec l'avènement de Pie IX et, en 1847, le P. Perrone publia un mémoire très remarqué où il répondait affirmativement à la question : « L'Immaculée-Conception de la bienheureuse Vierge Marie peut-elle faire l'objet d'une définition dogmatique ? » Pie IX désigna en conséquence, le 1^{er} juin 1848, une commission de vingt théologiens chargée d'étudier « s'il y avait lieu d'accéder aux vives instances d'un très grand nombre d'évêques ». La fuite à Gaëte et les préoccupations du souverain pontife n'arrêtèrent pas les travaux, au contraire : le 2 février 1849 le pape adressait à tous les évêques l'encyclique *Ubi primum* où il leur demandait de prier pour la définition et de donner leur avis sur l'opportunité de celle-ci. Sur plus de 600 réponses, les neuf dixièmes furent favorables et, parmi les opposants, seuls quelques-uns, dont l'archevêque de Paris Mgr Sibour², estimaient que la doctrine n'était pas définissable, tandis que les autres considéraient simplement la définition comme inopportune : il s'agissait surtout d'évêques de pays protestants, mais on en trouvait d'autres, comme le primat de Belgique, qui craignaient d'exciter inutilement les milieux libéraux.

Le pape fit alors préparer une bulle exposant les fondements de la doctrine, mais les deux premiers projets, dus l'un au P. Perrone, l'autre au P. Passaglia, ne furent pas agréés. Une nouvelle commission de théologiens, désignée en mai 1852, mit au point un troisième projet, après

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Pareri dell' Episcopato cattolico, di capituli, di congregazioni, di università... etc., sulla definizione dogmatica dell'immacolato concepimento della B. V. Maria*, Rome, 1851-1854, 10 vol. ; V. SARDI, *La solenne definizione del dogma dell'immacolato concepimento di Maria santissima, Atti e documenti*, Rome, 1905.

II. TRAVAUX. — X. LE BACHELET, art. *Immaculée-Conception*, IV. La définition, dans *D. T. C.*, t. VII, col. 1189-1218.

(2) *Pareri dell' Episcopato...*, t. III, p. 310.

avoir étudié à fond la question de principe — la possibilité de définir une vérité qu'on ne trouve pas affirmée dans l'Écriture — et la question de fait — les arguments de tradition en faveur de l'Immaculée-Conception. Dans cette commission, un rôle de premier plan revint à Passaglia, grand connaisseur de la tradition grecque et orientale.

Une fois la proclamation solennelle fixée au 8 décembre 1854, le pape invita l'épiscopat de chaque nation à se faire représenter à cette cérémonie. Le 20 novembre, les évêques déjà arrivés à Rome furent réunis et le cardinal Brunelli leur déclara que le Saint-Père, sans autoriser une discussion ni sur le fond ni sur l'opportunité, désirait cependant entendre leur avis sur le texte de la bulle. Les observations furent plus nombreuses qu'on ne l'avait prévu et la discussion se prolongea jusqu'au 24, alimentée notamment par l'évêque de Bruges, Mgr Malou, spécialiste de la question, et par les archevêques de Baltimore, de Munich, de Prague et de Vienne ; elle reprit encore lors du consistoire des cardinaux, le 1^{er} décembre, et plusieurs modifications furent de la sorte introduites *in extremis*, surtout sous l'influence de Rauscher. Le pape fut, paraît-il, un peu mortifié de voir des étrangers prétendre faire la leçon aux théologiens romains, mais il estima qu'« il fallait accepter cette humiliation afin qu'on ne dise pas que tout dépendait des jésuites »¹.

Le 8 décembre, en la basilique Saint-Pierre, au cours d'une cérémonie prestigieuse, en présence de près de deux cents cardinaux, archevêques et évêques — on n'en avait plus vu autant rassemblés depuis le concile de Trente — Pie IX lut le décret « d'une voix claire et sonore », mais son « émotion était telle qu'il dut s'arrêter jusqu'à trois reprises »². Dans les jours qui suivirent, tout le monde catholique fut en fête : tandis que la reine d'Espagne envoyait au Saint-Père une tiare valant deux millions de réaux et que le roi de Naples faisait annoncer la définition dans un ordre du jour à l'armée au son de salves d'artillerie, des manifestations mariales se succédaient jusque dans les moindres villages, contribuant singulièrement à accentuer la dévotion populaire envers la Vierge³.

Mais là n'était pas le seul intérêt de la définition. « Voyez-vous, aurait confié Mgr Talbot quelques jours auparavant, le plus important n'est pas le nouveau dogme en lui-même, mais la manière dont il est proclamé⁴. » Effectivement, lorsque, le 20 novembre, deux évêques avaient demandé au cardinal président s'il ne convenait pas de faire mention dans la bulle de l'approbation de l'épiscopat, il leur fut répondu que « si le souverain pontife prononçait seul la définition, à laquelle tous les fidèles adhéraient spontanément, son jugement fournirait une démonstration pratique de l'autorité souveraine de l'Église en matière de doctrine *et de*

(1) Rapporté par A. FLIR, *Briefe aus Rom*, p. 25.

(2) Lettre du neveu de l'archevêque de Malines, du 9 décembre 1854. (Archives privées de la famille Dovoghel.)

(3) Les manifestations d'opposition furent extrêmement réduites. Seuls quelques prêtres jansénisants firent entendre leurs protestations (cf. F.-H. REUSCH, *Der Index der verbotener Bücher*, t. II, 2, p. 1152-1156 ; L. SÉCHÉ, *Les derniers jansénistes*, t. III, p. 24-26) ; les universitaires allemands mécontents s'inclinèrent en silence (leur attitude est éclairée par la lettre de Doellinger à Michelis, du 31 janvier 1854, reproduite dans J. FRIEDRICH, *Ign. v. Doellinger*, t. III, p. 132-134).

(4) Knoodt à Doellinger, 10 juillet 1866, dans J. FRIEDRICH, *Ign. v. Doellinger*, t. III, p. 146.

l'infaillibilité dont Jésus-Christ a investi son vicaire sur la terre »¹. Certes, Pie IX n'avait pas manqué de consulter l'épiscopat et les gallicans pouvaient toujours affirmer que c'était l'approbation effective par celui-ci qui conférait sa pleine valeur à la promulgation pontificale ; mais il est clair que l'acte final, auquel les évêques assistaient en simples spectateurs, mettait singulièrement en relief la personne du pape ; c'était un nouveau coup pour les tendances épiscopaliennes et les ultramontains allaient s'empresse d'en mettre en lumière toutes les conséquences.

§ 2. — Pie IX et la Curie romaine vers 1860².

LA CURIE SOUS PIE IX En abandonnant au cardinal Antonelli tout ce qui regardait le gouvernement temporel de ses États pour se consacrer exclusivement à la direction religieuse de l'Église universelle, Pie IX, si peu « moderne » par ailleurs, s'était orienté délibérément dès 1850 dans la voie qui sera celle de la papauté contemporaine. La Curie subit au cours de son pontificat une évolution analogue, moins rapide cependant. La force des habitudes et l'existence jusqu'en 1870 d'une administration civile dirigée par des prélats et même des cardinaux dont plusieurs ne sont pas prêtres, expliquent la persistance de certains usages qui rappellent l'ancien régime. C'est ainsi qu'en 1862, Mgr Berardi³ ayant été désigné comme nonce alors qu'il n'était que tonsuré, se vit en quelques jours conférer tous les ordres, y compris l'épiscopat. De même, on rencontre encore des ecclésiastiques sans grandes préoccupations religieuses et aux allures plutôt mondaines, mais les touristes protestants, qui s'en scandalisaient volontiers, ont exagéré l'importance du phénomène ; l'attaché français notait au contraire, en 1865 :

Ce que j'ai observé depuis trois ans que j'habite à Rome, c'est la régularité parfaite des mœurs du clergé romain. On prétend que le Saint-Père, si indulgent d'ordinaire, est d'une sévérité inflexible pour tout ce qui concerne ce chapitre. Les cardinaux et les *monsignori* vont rarement dans le monde et on ne rencontre généralement dans les ambassades et chez les princes romains que quelques-uns d'entre eux⁴.

(1) Cité par I. GOSCHLER, art. *Vierge* (Immaculée-Conception), dans *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, t. XXV, Paris, 1871, p. 280-281.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — A. FLIR, *Briefe aus Rom*, Innsbruck, 1864 ; H. D'IDEVILLE, *Journal d'un diplomate en Italie. II. Rome (1862-1864)*, Paris, 1873 ; E. LAFOND, *Rome. Lettres d'un pèlerin*, 2^e édit., Paris, 1864, 2 vol. (enthousiaste) ; K. VON SCHLOEZER, *Römische Briefe (1864-1869)*, Stuttgart, 1913 (protestant) ; GREGOROVIVS, *Diari Romani*, Milan, 1895 (*idem*) ; C. CUCCI, *Memorie*, Florence, 1891 (à utiliser avec prudence) ; *La Curia Romana e i Gesuiti*, Florence, 1861 (polémique) ; *La crise de l'Église*, Paris, 1878 (*idem*) ; les extraits du journal d'Acton à Rome (1857) publiés dans *Cambridge Historical Journal*, t. VIII, 1946, p. 186-204 ; les lettres de Doubet à Rendu (1853-1854) dans J. GAY, *Les deux Rome et l'opinion française*, Paris, 1931 ; les dépêches de l'ambassadeur d'Autriche à Rome dans S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale (1860-1870)*, Bari, 1931. Les *Souvenirs d'un prélat romain* (Mgr Chaillot) édités par P. ROCFER, Paris, 1895, fourmillent d'inexactitudes.

II. TRAVAUX. — Outre les biographies de Pie IX, signalées p. 7, S. NEGRO, *Seconda Roma (1850-1870)*, Milan, 1941 ; L. TESTE, *Préface au conclave*, Paris, 1876 ; J. BASTGEN, *Die römische Kurie, ihre gegenwärtige Zusammensetzung und ihr Geschäftsgang*, Munster, 1854.

(3) Juriste compétent et « l'un des meilleurs hommes de gouvernement du dernier siècle de la Rome pontificale » (S. NEGRO, *op. cit.*, p. 435), Mgr Berardi, avant de devenir, en 1868, cardinal et ministre des Travaux publics et du Commerce, avait été, depuis 1856, le principal collaborateur du cardinal Antonelli à la secrétairerie d'État.

(4) H. D'IDEVILLE, *Journal d'un diplomate... Rome*, p. 351.

Le sérieux croissant de la Curie va d'ailleurs de pair avec l'accentuation, plus nette chaque année, de son rôle de centre nerveux de la chrétienté ; les fonctionnaires ecclésiastiques chargés de l'administration civile voient leur importance diminuer au profit des prélats pieux et des canonistes ou théologiens attachés aux Congrégations, qui secondent le pape à des titres divers dans l'exercice quotidien et de plus en plus effectif de sa primauté de juridiction sur les catholiques du monde entier.

Malheureusement, ces progrès de l'esprit religieux à la Curie s'accompagnent souvent d'un recul sur le plan intellectuel⁵ et surtout d'une inquiétante incompréhension à l'égard du monde moderne et des évolutions nécessaires : « C'est la cour de Louis XVI avec plus de vertu », écrivait Cochin⁶, qui ajoutait quelques jours plus tard :

Beaucoup de largeur, de gravité, de science, avec une ignorance complète du temps présent, la superstition de ce qui est vieux en tout, depuis le costume jusqu'aux opinions, depuis l'étiquette jusqu'à la théologie⁷.

Les témoins les moins suspects sont d'accord pour relever et déplorer la méfiance et l'hostilité qui régneront à la Curie jusqu'à la mort de Pie IX, non seulement, ce qui se comprendrait encore, à l'égard des idées libérales⁸, mais également à l'égard des méthodes critiques et des résultats de la science contemporaine. On ose à peine imaginer la réaction qui eût accueilli, dans l'atmosphère romaine des années soixante, l'*Histoire des papes* de Pastor, et le cardinal Gasselini n'exagérait guère lorsqu'il gémissait : « L'influence de l'Église dans le passé tient en grande partie à ce qu'elle était à la tête de la science. Aujourd'hui, elle est à la queue⁹. »

Chose plus grave encore, l'étroitesse d'esprit des bien-pensants, des *zelanti*, leur faisait accueillir sans précaution et même encourager les dénonciations qui, de France et d'Allemagne surtout, tendaient à compromettre tous ceux qui, soit en théologie soit en politique ecclésiastique, n'adoptaient pas le point de vue strictement conformiste qui avait les préférences des milieux romains. Le pontificat de Pie IX n'a certes pas été, comme Dupanloup l'écrivait dans un moment de mauvaise humeur, « le règne et le triomphe de la calomnie »¹⁰, mais la calomnie y a joué un trop grand rôle et la mentalité qui régnait à la Curie y a largement contribué.

(1) Voir *supra*, p. 184-185. Déjà en 1853, le catholique libéral Doubet déplorait « le manque de capacité dans la prélature (...). Le clergé est plus pieux, plus moral, c'est vrai. Mais les hommes habiles n'y trouvent plus de carrière et n'y entrent pas. D'abord plus de collège ou académie de prélats, puis les cardinaux n'ont plus le moyen de payer des consultants, qui formaient une pépinière ». (Lettre du 29 juillet 1853, dans J. GAY, *Les deux Rome...*, p. 57.)

(2) Cochin à Montalembert, 3 mai 1862, dans *Augustin Cochin. Ses lettres*, t. I, p. 278.

(3) Cochin à Corelle, 27 mai 1862, *ibid.*, t. I, p. 281.

(4) Quelques-uns cependant, les cardinaux Altieri, Santucci, Di Pietro ou Mgr Franchi, par exemple, étaient considérés à Rome comme ayant des sympathies pour les institutions libérales ; encore faut-il se souvenir que sous le régime Antonelli, on était vite considéré comme tel. Le cas du cardinal d'Andrea est différent : ce grand seigneur était en réaction ouverte contre l'esprit qui régnait à Rome. (Voir l'art. *Andrea*, dans *D. H. G. E.*, t. II, col. 1736-1737.)

(5) Déclaration notée par Hyacinthe Loyson dans son journal, le 18 août 1868. (Dans A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, p. 177, note.)

(6) *Arch. Nat.*, AB XIX, n° 524.

Le pontificat de Pie IX voit se produire à Rome une évolution analogue à celle qui, dans les diocèses, réduisait à presque rien le rôle jadis si grand des chapitres métropolitains au profit de l'autorité centralisatrice de l'évêque, assisté de ses vicaires généraux et de ses secrétaires : l'influence du Sacré Collège diminue sensiblement, tant dans la direction temporelle de l'État pontifical que dans la direction religieuse de l'Église.

Les cardinaux ne sont consultés que « très rarement », écrivait en 1860 un correspondant romain de Cavour et, quand ils le sont, « les choses sur lesquelles le pape les interroge sont pour la plupart des choses abstraites, des questions générales » ; les décisions effectives ne leur appartiennent plus¹. Dix ans plus tard, l'ambassadeur de France constatait : « Jamais le rôle des cardinaux n'a été aussi effacé qu'il l'est aujourd'hui et leur influence aussi insignifiante². » Les contemporains s'accordent pour attribuer la principale responsabilité de cette situation à Antonelli, qui ne fit du reste qu'accentuer la tradition de « despotisme bureaucratique »³ inaugurée sous Grégoire XVI par Lambruschini :

A tort ou à raison, observait l'ambassadeur d'Autriche, les cardinaux lui reprochent de les avoir privés de toute influence réelle dans la direction des affaires de l'État, d'avoir placé presque exclusivement des nullités dévouées à lui dans les postes éminents et lucratifs, afin de tenir éloignés du Saint-Père tous ceux dont l'indépendance de vues et de conseils pourrait contrarier l'ascendant de son influence.

Dans ces conditions, poursuivait-il,

les cardinaux actuels sont des prélats très respectables, très consciencieux dans l'accomplissement de leurs fonctions et devoirs particuliers, mais dont la moitié à peine et peut-être moins encore ne s'élève au-dessus de la médiocrité⁴.

Cet avis était partagé même par des amis sincères du Saint-Siège :

Les cardinaux, sauf trois ou quatre exceptions, estimait l'un d'eux, ne comptent parmi eux que des médiocrités insignifiantes, d'excellents moines, de bons prêtres érudits, d'habiles théologiens, sans doute, tous gens auxquels l'expérience des grandes affaires, le tact politique et la connaissance des hommes manquent totalement⁵.

Pie IX ne voyait pas d'un mauvais œil cette évolution qui transformait peu à peu une assemblée composée surtout jusqu'alors de représentants de l'aristocratie romaine et de hauts fonctionnaires remarquables par leurs mérites politiques ou administratifs, en un groupement d'hommes d'Église qui s'étaient distingués par leur zèle pastoral, leur

(1) Anonyme à Cavour, 10 novembre 1860, dans *La Questione romana negli anni 1860-1861*, t. I, p. 74-75.

(2) Dépêche du 2 juin 1869, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1043, f° 406.

(3) Pantaleoni à Cavour, 2 octobre 1860, dans *La Questione romana...*, t. I, p. 46.

(4) Rapport de décembre 1861 dans S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale*, p. 82-84. Même son de cloche dans la lettre de Pantaleoni citée à la note précédente et dans les souvenirs d'H. d'Ideville : « Le cardinal Antonelli, depuis près de vingt ans qu'il dirige les conseils du pape, a vu se renouveler presque entièrement le Sacré Collège et son plus grand soin, dans une pensée un peu personnelle, a été d'écarter tous les hommes dont le mérite pouvait lui porter ombrage ou dont l'influence aurait pu contre-balancer son crédit. » (*Journal d'un diplomate... Rome*, p. 210.)

(5) H. D'IDEVILLE, *op. cit.*, p. 210.

science ecclésiastique ou leurs tendances ultramontaines. C'est même à son initiative personnelle que furent introduits dans le Sacré Collège des théologiens ou des canonistes comme Bilio, Pitra, Tarquini, Guidi, Franzelin, et dès 1850, en internationalisant davantage le Sacré Collège par la création de dix cardinaux étrangers contre seulement quatre italiens, il avait clairement montré que, pour lui, leur tâche essentielle ne résidait plus dans l'administration des États romains.

Contrairement à ce qu'on aurait toutefois pu attendre, l'influence du Sacré Collège comme tel resta assez limitée, même dans la direction religieuse de l'Église. Cela s'explique sans doute pour une part par le manque de personnalités d'envergure, mais surtout par suite de l'intervention très personnelle de Pie IX dans la conduite de l'Église : il aimait à se rendre compte des choses par lui-même et à prendre des décisions sans craindre de passer par-dessus les instances régulières. Aussi les consistoires se firent-ils plus rares, de même que les réunions de cardinaux chargés de délibérer sur tel ou tel problème intéressant la vie de l'Église. Il faut toutefois tenir compte de l'influence personnelle exercée par certains cardinaux soit sur l'esprit du pape, soit directement sur la conduite des affaires. Le cardinal Bedini, qui avait beaucoup voyagé et possédait un bon jugement, le cardinal dominicain Gaude, en matière théologique, le cardinal de Reisach, pour les questions intéressant les pays germaniques, jouèrent à certains moments un rôle non négligeable. Le plus marquant parait avoir été le cardinal Barnabo¹, préfet de la Propagande de 1856 à 1874, qui, à ce titre, tout en ayant la responsabilité d'un certain nombre d'Églises organisées comme celle d'Angleterre, présida avec compétence, prudence et énergie à la merveilleuse expansion missionnaire qui caractérisa le pontificat de Pie IX. Ses allures un peu despotiques ne peuvent faire oublier l'honnêteté foncière de cet homme, qui garda toujours son franc-parler même avec le pape, lequel d'ailleurs trancha plus d'une fois dans un sens opposé à ses conseils, lors de la nomination de Manning par exemple.

L'ENTOURAGE DU PAPE L'influence de son entourage sur un souverain absolu est toujours importante. Elle l'est tout particulièrement quand il s'agit, comme c'était le cas pour Pie IX, d'un homme facilement impressionnable, enclin à n'envisager les problèmes que sous un angle restreint. Quels étaient les hommes qui jouissaient de la confiance du souverain pontife ?

A son retour à Rome en 1850, Pie IX, désireux de réagir contre la politique d'italianisation suivie par son prédécesseur, avait fait choix de trois camériers participants étrangers, un prince bavarois, Gustave-Adolphe de Hohenlohe, un anglais récemment converti, Georges Talbot, et un noble belge très lié à la France, Xavier de Mérode. Le premier, excellent cœur mais timide et peu intelligent — « *un ragazzo malto ma*

(1) Le portrait qu'en a tracé É. Ollivier (*L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 185) doit être corrigé par les appréciations de Mgr Talbot (dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 210), du P. Hecker (dans W. ELLIOTT, *Le P. Hecker*, trad. franç., p. 233), de Flir (*Briefe aus Rom*, p. 119), de Banneville (*Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1043, f° 431 v°) et de C. KOROLEVSKY (art. *Audo* dans *D. H. G. E.*, t. V, col. 341).

un *angelo* », comme l'appelait le pape ¹ — n'eut jamais qu'un rôle effacé et, bien qu'élevé au cardinalat en 1866, il finit par perdre tout crédit à cause de ses relations avec l'opposition anti-ultramontaine. Mgr Talbot, au contraire, fut pendant près de vingt ans le confident et le favori le plus intime de Pie IX, auquel il était lui-même attaché corps et âme. Bien qu'il eût tendance à s'exagérer son influence, celle-ci était grande et l'on a pu comparer son rôle « à la position des confesseurs du roi sous l'ancien régime : influence sans responsabilité » ². Or, même s'il faut admettre que l'image que nous en a laissée Purcell a été poussée au noir ³, on doit regretter que trop souvent les jugements du pape, en particulier sur les hommes et les choses d'Angleterre, sur Newman par exemple, n'aient été que le reflet des vues unilatérales et sans nuances de ce prélat un peu exalté ⁴.

Quant à Mgr de Mérode, nous le connaissons déjà ⁵. Son crédit, à lui aussi, était grand auprès de Pie IX qui sympathisait avec son tempérament primesautier et caustique, mais qui appréciait surtout sa loyauté et son désintéressement. Soldat plutôt que diplomate, il encouragea souvent le pape dans la voie de l'intransigeance et ses préventions contre le régime de Napoléon contribuèrent à aggraver la méfiance à l'égard du gouvernement de l'empereur et des évêques qui, comme Darboy, cherchaient à rester en bons termes avec lui. Il est certes dommage que l'un des principaux conseillers de Pie IX ait été un homme que son caractère emporté, son esprit « plus pétillant que juste » ⁶ et son ardeur un peu brouillonne avaient fait surnommer « l'écervelé » (*il mallo*). Mais il ne faut pas oublier que ce sobriquet lui avait été décoché par ses ennemis, et Dieu sait s'il en avait, tant parmi les prélats qui ne pouvaient supporter ses efforts pour réformer les abus administratifs, que dans le parti avancé qui voyait en lui, à cause de son attitude dans la Question romaine, l'incarnation de l'esprit antirévolutionnaire. Ce dernier jugement manquait pour le moins de nuances et, sans parler de l'intérêt du prélat pour les inventions modernes, qu'il cherchait à introduire à Rome, on retiendra le jugement d'un diplomate qui n'avait rien d'un réactionnaire : « Je dois dire que dans cette affaire comme dans beaucoup d'autres, c'est Mgr de Mérode qui se montre le plus libéral des conseillers de Pie IX ⁷. »

(1) Notes d'Acton en 1857 dans *Cambridge Historical Journal*, t. VIII, 1946, p. 190. Mgr de Hohenlohe (1823-1896) avait une phobie presque maladive des jésuites, ce qui explique pour une part sa réserve croissante à l'égard des idées dominantes à Rome.

(2) C. BUTLER, *Life and Times of B. Ullathorne*, t. I, p. 228.
(3) C'est l'avis du cardinal Gasquet dans *Dublin Review*, t. CLXIV, 1919, p. 1-2. D'après lui, les nombreuses lettres inédites des évêques anglais et irlandais à Talbot obligeraient à nuancer fort l'impression qui se dégage de la correspondance entre ce dernier et Manning publiée par Purcell. En 1857, lors de son séjour à Rome avec Doellinger, Acton le considérait comme « le plus judicieux des camériers ». (Dans *Cambridge Historical Journal*, t. VIII, 1946, p. 190.)

(4) Atteint de maladie mentale, Mgr Talbot dut être interné à partir de 1868.
(5) Cf. *supra*, p. 102-103.
(6) Dépêche du 20 novembre 1865 de l'ambassadeur d'Autriche qui, après avoir loué « son activité et son énergie prodigieuse », concluait : « Mais son mérite et ses vertus sont contre-balancés par de grands défauts et, somme toute, on peut dire, sans être trop sévère, que c'était un collègue détestable, un ami peu commode et bien souvent un enfant terrible. » (Dans S. JACINI, *Il tramonto del potere temporale*, p. 174.)

(7) Dépêche du ministre de Belgique à Rome, 15 novembre 1862, *Arch. Min. A. É. Bruxelles*,

Parmi les camériers italiens qui avaient la faveur de Pie IX, les contemporains mentionnent surtout, outre Mgr Borromeo et Mgr Ricci, dont les avis étaient souvent d'inspiration réactionnaire, Mgr Stella, dont Doubet écrivait, lors de son passage à Rome :

Je l'estime pour sa droiture, sa conscience, son dévouement, mais pas pour ses lumières ni pour sa manière d'entendre les choses religieuses. C'est un confesseur de sœurs cloîtrées, qui veut quelquefois avoir ses pensées sur les choses de ce monde ¹.

Il faut enfin ajouter à ces jeunes confidents un ami très écouté du pape pendant plus de trente ans, le cardinal Patrizzi ², dont tous les esprits non prévenus admiraient la charité, l'austérité et la piété. Les partisans des idées libérales dénongaient en lui « la quintessence de l'ignorance de l'âne combinée avec l'entêtement de la mule, le tout uni à une forte dose de dévotion qui dépasse la bigoterie pour atteindre au fétichisme » ³, mais avec plus de mesure, un bon observateur des choses romaines notait, au lendemain de sa mort : « Le Sacré Collège et l'Église n'ont pas perdu en lui une grande lumière, mais un grand exemple de piété et de vertu sacerdotale ⁴. »

Ce fut le malheur de Pie IX que, parmi les prélats pieux et dévoués aux intérêts du Saint-Siège dont il aimait à s'entourer, il n'y en eût aucun qu'on pût qualifier de « grande lumière », ni même d'esprit vraiment perspicace. La prudence oblige évidemment à n'accueillir qu'avec les plus expresses réserves les critiques d'adversaires comme le docteur Pantaleoni, d'après lequel « il serait difficile d'imaginer un personnel plus stupide, plus déraisonnable, plus excessif dans les idées » ⁵, ou comme le comte de Gramont, qui après avoir dénoncé la « déloyauté » et la « décrépitude » de la « coterie du Vatican », concluait : « On éprouve un mélange de pitié et de dégoût en sondant cet abîme : c'est ici que l'Orient commence ⁶. » On ne peut toutefois s'empêcher de constater la fréquence de plaintes de ce genre, quoique moins violentes, de la part d'hommes profondément attachés au Saint-Siège. Le zèle très réel des familiers de Pie IX ne pouvait remplacer la compétence et la pondération de jugement qui leur manquaient trop souvent, de même que l'envergure des conceptions et le sens de la complexité des situations concrètes dont est faite la vie quotidienne de l'Église.

Saint-Siège, t. XI. Cette observation est corroborée par H. D'IDVILLE, *Mgr de Mérode*, p. 41 : « En politique, Mgr de Mérode appartenait à l'école parlementaire la plus avancée ; aussi n'était-il jamais d'accord avec le cardinal Antonelli qui appartient à l'école autoritaire ». (Voir également, du même, *Journal d'un diplomate... Rome*, p. 234.)

(1) Doubet à Rendu, juillet 1853, dans J. GAY, *Les deux Rome...*, p. 53.
(2) Constantin Patrizzi (1798-1876) était le frère du savant exégète jésuite Francesco Patrizzi. Il occupait le poste de cardinal-vicaire et comme l'a observé L. Teste, « ce n'est pas un des spectacles les moins singuliers que celui de Pie IX traversant trente années entre le cardinal Antonelli et le cardinal Patrizzi, entre la Ruse et la Piété ». (*Préface au conclave*, p. 43.)
(3) Pantaleoni à Cavour, 6 novembre 1860, dans *La Question romaine...*, t. I, p. 70.
(4) L. TESTE, *Préface au conclave*, p. 80-81.
(5) Pantaleoni à Cavour, 6 novembre 1860, dans *La Question romaine...*, t. I, p. 70.
(6) Dépêche du 30 octobre 1860, dans J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 424.

L'INFLUENCE DES JÉSUITES A en croire plus d'un observateur, la place prépondérante prise par les jésuites dans les conseils du pape et dans les Congrégations à partir de 1850 s'expliquerait précisément par l'infériorité flagrante qui régnait à la Curie, tant dans le clergé séculier que parmi les représentants des anciens ordres.

Par tempérament, Pie IX n'aimait guère les jésuites. Nous ne sommes pas obligés de croire Theiner, qui prétend lui avoir entendu dire un jour vers 1855 : « Je ne pensais pas que les procédés peu charitables dont use cette Compagnie pouvaient atteindre de telles proportions »¹ ; mais il est certain qu'il n'appréciait guère leurs allures compassées et qu'il les trouvait trop intrigants. Son attitude à leur égard, au début de son pontificat, avait été plus que réservée et, même après son retour de Gaëte, ses rapports avec les autorités de la Compagnie demeurèrent froids tout un temps. Pourtant, il ne pouvait s'empêcher de rendre justice à leurs vertus et à leurs mérites ; il se rendait compte de l'œuvre spirituelle très féconde qu'ils accomplissaient dans toute l'Église, notamment en Allemagne ; il leur était reconnaissant de l'appui qu'ils apportaient à la réaction contre les idées libérales, à la défense du pouvoir temporel et au progrès du courant ultramontain. Par ailleurs, plus les questions à examiner augmentaient avec les progrès de la centralisation, plus il appréciait le sérieux de la formation des jésuites et l'avantage que présentaient leurs relations internationales ; c'était entre autres l'avis que Doellinger recueillait lors de son passage à Rome en 1857 : « Les jésuites sont cosmopolites, souples, expérimentés ; aussi apparaissent-ils comme des conseillers indispensables »².

Quoi qu'il en soit des motifs — et sans doute faut-il aussi compter parmi eux tout simplement l'augmentation rapide des effectifs de la Compagnie³ qui permettait à celle-ci de se mettre largement à la disposition du Saint-Siège — le fait est incontestable : l'influence des jésuites à la Curie ne cessa d'augmenter. Les avis de leur général et des membres influents de l'ordre furent de plus en plus écoutés par le pape, leurs théologiens apparurent de plus en plus comme des oracles dans les Congrégations, ils jouèrent un rôle très actif dans la préparation du *Syllabus* puis du concile du Vatican, enfin leur revue *La Civiltà cattolica*, suivie de très près par Pie IX, fut considérée partout comme l'organe officieux du Saint-Siège. Il serait certes fort exagéré de parler avec un mémoire anonyme publié à la mort de Pie IX d'« une sorte de gouvernement occulte, composé de jésuites de *La Civiltà* », ou de dire comme lord Acton que « Pie IX a fait des jésuites le canal de son influence et est devenu l'instrument de la leur »⁴. Mais il est bien certain que, dans les différents domaines de la politique ecclésiastique, de l'organisation de l'action catholique, de la théologie et de la spiritualité, ce sont les points de vue prônés par les jésuites, surtout par les jésuites romains, qui s'imposèrent toujours davantage au cours du pontificat de Pie IX.

(1) Rapporté dans *Janssens Briefe*, édit. L. PASTOR, t. I, p. 237.

(2) Cité dans J. FRIEDRICH, *Ign. von Doellinger*, t. III, p. 183.

(3) Cf. *infra*, p. 458.

(4) J. ACTON, *The Vatican Council*, dans *North British Review*, t. LIII, 1870, p. 187.

PROGRÈS CROISSANTS DE LA CENTRALISATION On a déjà signalé dans l'article précédent la tendance à concentrer toujours davantage à Rome la direction de l'Église entière, à renforcer l'action directe du Saint-Siège dans les diocèses et à uniformiser le plus possible les usages ecclésiastiques jusque dans le détail. Les moyens mis en œuvre dans ce but à partir de 1850 furent systématiquement développés et de nouveaux facteurs accélérèrent l'évolution.

Le pape procéda de plus en plus aux nominations épiscopales sans tenir compte des propositions faites par le haut clergé local et en s'inspirant surtout de la formation romaine et de la docilité des candidats, n'hésitant pas, à plus d'une reprise, à préférer à des prêtres méritants, jugés trop indépendants, des hommes de second plan dont on était sûr. Or, grâce à la durée de son règne, Pie IX eut l'occasion de renouveler à peu près complètement le corps épiscopal : en 1869 déjà, sur les 739 évêques de la Chrétienté, 81 seulement dataient de Grégoire XVI. Même là où par suite des concordats, sa liberté de choix était réduite, il usa plus d'une fois de la ressource qu'il avait de refuser un candidat suspect en invoquant quelque motif canonique ; en outre, il restait libre d'élever au cardinalat qui il voulait, et c'était un moyen efficace de renforcer l'autorité des évêques les plus dévoués à Rome. Il en résulta rapidement une évolution de mentalité qui se manifesta entre autres à l'occasion des conciles provinciaux ; les évêques firent de moins en moins de difficultés pour reconnaître au Saint-Siège le droit de contrôler et éventuellement de modifier leurs décisions, témoignant ainsi en pratique, comme les théologiens ne tarderont pas à le souligner, du caractère limité de leurs pouvoirs ; certains allèrent même plus loin, en soumettant à l'avance à l'agrément de Rome les matières sur lesquelles ils comptaient délibérer. Nombreux furent d'ailleurs les conciles qui reconnurent spontanément, d'une manière ou d'une autre, l'infaillibilité du souverain pontife ou sa primauté de juridiction¹.

Lorsque certaines velléités d'indépendance s'affichaient trop ouvertement, Pie IX n'hésitait d'ailleurs pas, pour y mettre fin, à convoquer l'intéressé, fût-il archevêque de Paris ou revêtu de la dignité patriarcale. Quelques-unes de ces entrevues furent plutôt orageuses, mais le pape préférait d'ordinaire laisser agir son charme personnel, et les victoires obtenues de cette manière ne se comptent pas ; il y eut même des évêques, arrivés à Rome pleins de réticence, qui, conquis par la bonté et l'absence de rancune de Pie IX, s'en retournèrent chez eux ardents champions de l'ultramontanisme. Ces contacts personnels avec les évêques, dont il avait pu constater l'efficacité, Pie IX chercha du reste à les multiplier en faisant revivre l'obligation des visites périodiques *ad limina*, tombée en désuétude, et en provoquant les grandes assemblées de 1854, 1862 et 1867, dont il sut faire d'imposantes manifestations de l'unité catholique en même temps que des apothéoses du pouvoir pontifical.

(1) Outre huit conciles tenus en France de 1849 à 1851, mentionnons ceux de Québec (1851 et 1868), Halifax (1857), Thurles (1850), Armagh (1854) et Tuam (1854) en Irlande, Westminster (1850 et 1855), Cologne (1860), Colocsa (1863), Utrecht (1865), Baltimore (1866), Quito (1869).

Cet épiscopat, dont la déférence à l'égard des ordres et même des désirs du Saint-Siège va croissant d'année en année, est à la fois conseillé, dirigé et surveillé par les nonces, dont la fonction primitive d'agents diplomatiques accrédités auprès des gouvernements passe au second plan, tandis que leur rôle dans la vie interne des Églises ne fait qu'augmenter. Ils interviennent constamment comme intermédiaires entre le pape et les évêques, voire entre le pape et le clergé local. Car c'est une tactique fréquente, pour faire échec aux résistances de certains évêques moins dociles aux nouvelles tendances centralisatrices, de favoriser les rapports directs entre le clergé inférieur et le Siège de Rome, « reproduction, dans l'ordre religieux, notaient certains observateurs, du système politique qui a prévalu à une autre époque, à savoir l'alliance de la Monarchie avec le Tiers-État contre l'Aristocratie »¹.

Cette politique, qui fut surtout appliquée en France, réussit d'autant mieux que Pie IX n'hésitait pas à donner tort à un supérieur, fût-il évêque, lorsqu'il était saisi de la plainte d'un subordonné qui lui semblait justifiée ; et il savait en tout cas accueillir de simples prêtres de si bonne grâce qu'il avait vite fait de gagner leur dévouement total. Ces prêtres, conquis par le sentiment, devenaient les agents les plus zélés de l'ultramontanisme, accueillant avec joie tout nouveau progrès de l'influence romaine. C'est grâce à eux notamment que put être mené à bien ce vaste « travail d'assimilation des Églises de la catholicité tout entière au rite, à la liturgie, aux coutumes, à l'habillement sacerdotal de Rome »², qui constitue l'un des traits marquants du pontificat de Pie IX. C'est en partie grâce à eux également que les nonces réussirent finalement à imposer le respect des décisions des Congrégations romaines, dont l'activité dans la vie de l'Église devenait d'année en année plus considérable, en dépit de l'opinion, très répandue jusqu'au milieu du siècle, qui prétendait établir une nette distinction entre l'autorité purement consultative de ces Congrégations et l'exercice de la primauté pontificale.

Dans le but de multiplier les prêtres influents sur le concours desquels on pourrait compter, Pie IX encouragea autant qu'il le put prêtres et séminaristes à fréquenter les Universités romaines. Il se rendait compte de l'utilité de pareils séjours, non seulement pour les affermir dans les pures doctrines ultramontaines, mais surtout pour les familiariser avec les manières de penser et le « style de vie » romains, et réagir ainsi contre les tendances particularistes encore vivaces dans les différents clergés nationaux³. Tout en exhortant les évêques à envoyer des sujets toujours plus nombreux dans les collèges existant déjà, il insista pour que de nouveaux séminaires nationaux s'y ajoutent, revenant à la charge sans se lasser, comme dans le cas du Séminaire américain, ouvert finalement

(1) Dépêche du ministre de Belgique à Rome du 25 mai 1870. (*Arch. Min. A. É. Bruxelles, Saint-Siège*, t. XIII, 2.)

(2) Dépêche de l'ambassadeur de France du 23 janvier 1864 dans J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 695.

(3) Un groupe d'élèves du Séminaire français ayant été reçu en audience, l'un d'eux écrivait, le 29 novembre 1859 : « Le Saint-Père nous a félicité de notre séjour à Rome parce qu'on y puise : sainteté, science et unité. Il a insisté surtout sur unité. » (*Arch. Nat.*, AB XIX, n° 517.)

en 1859⁴ ; il participa personnellement à la fondation du *Collegium Pium*, pour l'Amérique latine, en 1852, et à celle du Séminaire polonais en 1866, de même qu'à la reconstitution du Collège irlandais en 1862 ; en 1867, au Collège anglais, dont l'esprit ne lui plaisait pas, il nomma de sa propre autorité, sans consulter l'épiscopat, un nouveau recteur, recommandé par Talbot et Manning⁵.

Un moyen souvent employé par Pie IX pour renforcer le prestige des prêtres formés à Rome ou dévoués aux conceptions romaines fut de les élever à la prélature, ce qui était alors assez inusité : à lui seul, il nomma plus de *monsignori* étrangers que ses prédécesseurs en l'espace de deux siècles et plus d'un contemporain dénonga dans cette « inondation de prélats romains » une nouvelle façon de faire échec à l'autorité des évêques, qui souvent n'étaient même pas consultés.

D'autres forces encore furent utilisées pour stimuler le courant centralisateur, en particulier les ordres religieux et la presse. On a pu comparer à l'action exercée au XIII^e siècle par les ordres mendiants le rôle que les principaux journaux catholiques, soutenus plus ou moins ouvertement par les nonces, ont joué sous Pie IX pour rendre populaire au plan local la cause pontificale⁶. Quant aux ordres religieux, internationaux par essence et possédant le plus souvent leur centre à Rome⁴, ils devaient tout naturellement concourir à la même tâche. Les plus actifs furent les jésuites, dont l'action a d'ailleurs été parfois exagérée et surtout dénaturée⁵, et leur principale revue, *La Civiltà cattolica*, alla jusqu'à conseiller de faire le vœu de soutenir « *usque ad effusionem sanguinis* » la doctrine de l'infaillibilité du pape⁶.

Lorsqu'on a énuméré les différents moyens, parfois très humains, dont se servirent le pape et la Curie pour assurer le succès de l'influence romaine, le principal n'a pourtant pas encore été dit. L'élément déterminant dans le triomphe rapide et définitif de l'ultramontanisme fut la personnalité même de Pie IX et le prestige immense, dépassant de loin celui de n'importe lequel de ses prédécesseurs depuis des siècles, dont le pontife jouit auprès des masses catholiques et du clergé pendant plus d'un quart de siècle. C'est ce qu'il nous faut à présent essayer de comprendre.

OMBRES ET LUMIÈRES
DE PIE IX

Sous beaucoup de rapports, pourtant, Pie IX n'était pas une personnalité de premier plan. Un faible et un médiocre, disaient de lui ses adversaires ; ou encore : un autocrate vaniteux. Le jugement était profondément injuste, mais beaucoup d'esprits non prévenus pensaient à peu près comme Meignan, qui écrivait, au lendemain de son élection :

(1) Voir D. SHEARER, *Pontificia americana*, p. 296, 303-304, 310, 318-319.

(2) E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 365-377.

(3) A. QUACQUARELLI, *La crisi della religiosità contemporanea*, p. 54.

(4) Pie IX s'appliqua du reste avec persévérance à convaincre les congrégations dont le centre était encore à l'étranger d'établir à Rome leur maison généralice.

(5) Friedrich notamment a voulu y voir la cause essentielle du triomphe de l'ultramontanisme. Même pour l'Allemagne, où cette action semble avoir été plus marquée qu'ailleurs, c'est là une présentation des faits manifestement tendancieuse : bien d'autres éléments ont joué dans le même sens.

(6) *Un nuovo tributo a San Pietro*, dans *Civ. catt.*, sér. VI, vol. X, 1867, p. 641-651.

Histoire de l'Église. T. XXI.

Je l'ai visité jadis à Rome ; c'est un homme pieux et plein de générosité ; mais il n'avait été distingué jusqu'ici ni par les qualités de l'esprit, ni par ses connaissances. On disait beaucoup de bien de son caractère conciliant et de sa bonne humeur (...). Le nouveau pape sera-t-il à la hauteur des difficultés qui surgissent de toute part ?¹

Que faut-il en penser, pour autant que l'état actuel de notre documentation nous permet de porter un jugement ? Beaucoup d'appréciations contemporaines sont déformées par la passion, dévotion enthousiaste chez les uns, hostilité farouche chez les autres, et la plupart de celles qui sont publiées proviennent de gens qui n'ont pas vécu dans l'intimité immédiate de Pie IX. Les témoignages les plus sincères, de même que la majeure partie de la correspondance et des papiers personnels du pape sont encore inédits et pratiquement inaccessibles². Certaines données peuvent toutefois dès à présent être dégagées avec des garanties suffisantes d'objectivité.

Par suite de sa santé précaire et des troubles de la période napoléonienne, l'abbé Mastai avait dû se contenter d'études assez sommaires, et il n'eut jamais que des notions superficielles en histoire, en droit canon et même en théologie. Pourtant, sans être à proprement parler un intellectuel, il s'intéressait aux choses de l'esprit : du temps où il s'occupait de l'hospice de *Tala Giovanni*, il s'était inscrit à l'*Académie des Savants*, dont il suivait régulièrement les conférences ; pendant son épiscopat à Imola, il lisait volontiers et prenait plaisir aux discussions d'idées ; devenu pape, il aimait à se renseigner sur les progrès des inventions modernes et suivait de près les fouilles ou les restaurations de monuments, sans avoir du reste sur ce dernier point la compétence de son prédécesseur. Il avait surtout cette finesse italienne qui, même sans beaucoup d'érudition, comprend beaucoup de choses et, si rien dans ses encycliques, qui sont souvent d'une grande banalité de pensée, ne révèle l'ampleur et la fermeté de vue de Léon XIII, on ne peut lui dénier une intelligence vive et pratique qui le mettait à même d'apprécier avec bon sens des situations concrètes, du moins lorsque celles-ci — ce ne fut malheureusement pas toujours le cas — lui étaient présentées avec exactitude.

Non dénué d'intelligence, Pie IX était cependant avant tout un émotif. Tous ceux qui l'ont connu s'accordent sur ce point. C'est un homme, écrivait par exemple le P. Hecker après un an de séjour à Rome, « d'un esprit large, d'un cœur plus large encore, et qui se laisse diriger par ses impulsions plutôt que par son jugement ; mais ses impulsions sont grandes, nobles, universelles »³. Elles l'étaient du moins fréquemment, mais plus

(1) Meignan à Marot, 1846, dans H. BOISSONOR, *Le cardinal Meignan*, p. 118-119.

(2) L'ouverture des archives du Vatican serait à ce point de vue d'un grand profit et permettrait une appréciation plus objective de la figure de Pie IX. Plusieurs publications de sources faites ces dernières années ont toutefois déjà permis de redresser des jugements trop sévères, notamment ses notes de voyage au Chili (publiées par le P. LEXURIA, dans *Xenia Piana Pio XII dicata*, Rome, 1943, p. 367-444) ; sa correspondance avec le cardinal Amat, publiée par G. MAIOLI, *Pio IX. Da Vescovo a Pontefice*, Modène, 1949 ; sa correspondance avec Victor-Emmanuel, publiée par le P. PINNI, *Pio IX e Vittorio Emanuele II dal loro carteggio privato*, t. I, Rome, 1944 (t. II et III à paraître) ; quelques lettres, adressées principalement à son frère et publiées par A. MONTE, *Pio IX nel Risorgimento italiano*, Bari, 1928, p. 227-272. Voir également Mgr CANI, *Procès romain pour la cause de béatification de Pie IX*, Paris, 1910.

(3) Cité dans W. ELLIOT, *Le P. Hecker*, trad. franç., p. 250.

d'une fois elles trahirent aussi la nervosité excessive et la mobilité d'humeur que le pontife avait conservées de sa maladie d'enfance. Son extrême impressionnabilité explique ces accès de colère aussi violents que soudains, dont ceux qui tentaient de lui résister furent plus d'une fois victimes¹ ; elle explique ces paroles regrettables dont le pape ne mesurait pas toujours au moment même la portée ; elle explique surtout ces variations dans les décisions ou les jugements, d'après le dernier avis entendu, qui donnait du dehors l'impression d'un caractère peu loyal² ou irrésolu. Il ne faudrait d'ailleurs pas exagérer ce dernier trait : en matière politique certes, Pie IX fit souvent preuve d'une indécision qui le poussait à se contenter de demi-mesures ; mais il savait être ferme lorsqu'il estimait que son devoir de pasteur était en jeu et rien ne permet de le considérer comme un instable. On relevait au contraire comme une caractéristique de Pie IX « une tendance qui le porte à affronter les situations difficiles quand il croit servir les intérêts de l'Église »³.

Servir l'Église, telle fut la seule ambition de Pie IX. Elle s'enracinait dans une foi profonde et dans une ardente piété. Ses adversaires ont raillé ce qu'ils nommaient son « mysticisme », sa tendance à tout ramener à l'action de la Providence, l'importance qu'il attachait aux prophéties et autres manifestations du merveilleux⁴, et peut-être n'était-il pas exempt, de fait, d'une certaine crédulité. Mais on ne peut qu'admirer sa confiance totale en Dieu, son souci de ne prendre aucune décision importante sans avoir invoqué la Vierge, la large part qu'il accorda toujours à la prière dans sa vie : scrupuleusement fidèle à sa méditation quotidienne, il aimait à réciter son bréviaire à genoux, à prier longuement devant le Saint-Sacrement, à entrer dans les églises au cours de ses promenades. Sans doute est-il bon de nuancer l'affirmation de Manning : « C'est la personne la plus surnaturelle que j'ai jamais vue »⁵, par la remarque de Talbot, qui se vantait de le connaître mieux que personne au monde : « Le Saint-Père est un excellent homme, mais ce n'est pas un saint ; il a ses faiblesses »⁶. Il est clair en tout cas que non seulement sa ferveur, qui faisait l'admiration de ceux qui le voyaient officier, répondait à l'état de ses sentiments intimes, mais surtout que son souci dominant fut toujours d'agir avant tout en prêtre, en homme d'Église, responsable devant Dieu de la défense des valeurs chrétiennes menacées par le développement de l'impiété, du laïcisme et du rationalisme. Ce n'est pas par ambition personnelle qu'il encouragea toujours plus nettement les progrès

(1) Le clergé d'Imola avait surnommé *Mastaina* ces brusques explosions, qui ne duraient d'ailleurs jamais longtemps et n'avaient guère de conséquence pour l'intéressé (sauf lorsque, comme ce fut parfois le cas pour des prélats âgés, ils en sortaient avec une crise cardiaque).

(2) Forçant un peu la réalité, le docteur Pantaleoni écrivait en 1861 : « Le pape, comme tous les gens faibles, finit (passez-moi le mot un peu trop cru) par mentir, sans le vouloir, je l'admets, mais ce n'est pas moins un mensonge. » (Lettre du 22 janvier 1861 à Cavour dans *La Questione romana...*, t. I, p. 212.)

(3) Dépêche du ministre de Belgique à Rome du 26 janvier 1870, *Arch. Min. A. É. Bruxelles*, Saint-Siège, XIII, 2.

(4) On en trouvera quelques exemples dans les ouvrages, très tendancieux du reste, de J. FRIEDRICH, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, t. I, III^e P., chap. xv et de J.-B. BURV, *History of the Papacy*, p. 51-53.

(5) Manning à lady Herbert, 1^{er} juin 1865, dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 230.

(6) Talbot à Manning, 26 décembre 1865, *ibid.*, p. 267.

du courant ultramontain¹, mais parce qu'il y voyait à la fois la condition de la restauration et de l'épanouissement de la vie catholique là où les interventions gouvernementales dans la vie de l'Église menaçaient d'étouffer l'ardeur apostolique, et le meilleur moyen de grouper toutes les forces vives du catholicisme pour réagir contre la vague montante du libéralisme antichrétien.

Un excellent homme, comme disait Talbot, un homme qui, sans être un génie, ne manquait ni de talents ni de caractère, un pasteur d'âmes surtout, zélé et consciencieux, tel nous apparaît Pie IX. Mais ceci suffirait-il à rendre compte de l'influence hors pair dont il jouit dans le monde entier durant tout son pontificat ? Une page d'Émile Ollivier vaut d'être citée à ce propos, qui situe bien le pape avec ses qualités et ses limites :

Sa vie est d'une sainteté édifiante, son âme d'une pureté angélique, mais bien des papes ont été saints et purs. Il est désintéressé, mais il y a longtemps que le népotisme ne s'est pas assis dans la chaire de Pierre. Son esprit est d'une spontanéité charmante, mais ce n'est pas sans exemple et on cite encore au Vatican les bons mots de Benoît XIV. Il saisit rapidement les idées, mais d'autres les ont creusées. Il est fin, mais d'autres ont été profonds. Il voit avec justesse le côté des choses qu'on lui montre, mais d'autres ont deviné celui qu'on leur cachait. Influencé toujours, il n'est jamais dominé, parce que, grâce à la mobilité de ses impressions, il ne subit pas longtemps la même influence, mais d'autres n'ont dû leur indépendance qu'à la fermeté d'une volonté toujours maîtresse d'elle-même. Il est doux dans les grandes choses, mais d'autres n'ont pas été impatients dans les petites. Il corrige par sa bonne grâce et la bonté de son accueil les duretés qu'un entourage passionné arrache parfois à sa distraction, mais d'autres n'ont rien accordé aux passions de leur cour. Il ne connaît pas la haine, mais d'autres ont ignoré même les rancunes passagères².

A quoi tient donc cette popularité exceptionnelle que Pie IX sut mettre avec tant d'à-propos au service de la cause ultramontaine ?

UN PAPE POPULAIRE Tous ceux qui ont approché Pie IX ont été unanimes à confesser le charme fascinateur qui émanait de sa personne et que de nombreux éléments contribuaient à créer : une belle prestance ; des allures d'aristocrate³ s'alliant à une très grande simplicité — « noble et digne avec désinvolture, désinvolte avec dignité », disait Spada⁴ — ; une voix musicale, enchanteresse, qui secondait merveilleusement des dons innés d'orateur, capable de passer sans effort de la familiarité au sublime ; une âme tendre, ouverte aux sensations, vibrant spontanément avec ceux qui l'écoutaient ; un naturel enjoué, un sourire plein de finesse, une douceur, une sérénité, qui faisaient dire à un vieux militaire : « Ça fait du bien rien que de voir cette figure-là.

(1) Tout au plus peut-on dire que dans les dernières années de sa vie s'affirma davantage une tendance à se laisser griser par les flatteries et à ne plus supporter aucune contradiction ; mais il serait peu judicieux de prétendre apprécier l'action de Pie IX en ne tenant compte que des faiblesses d'un vieillard de 80 ans.

(2) Le portrait de Pie IX par É. OLLIVIER (*L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 307-311), encore que tendancieux, présente un intérêt particulier, car il a été composé à l'aide de notes fournies par la princesse Sayn de Wittgenstein, qui vécut pendant des années à Rome en contact étroit avec la cour pontificale (je dois à l'amabilité de M^{me} Troisième-Ollivier d'avoir pu prendre connaissance des lettres de la princesse).

(3) On notera à ce propos qu'avec un train de vie très simple, Pie IX était très soigneux de sa personne et de ses vêtements, prenait grand souci de ses mains et avait même un faible pour l'eau de Cologne. (F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 169.)

(4) Cité dans G. MAIOLI, *Pie IX. Da Vescovo a Pontefice*, p. 56.

Quand on sort de voir le pape, on emporte du calme et de la joie pour le reste de la journée¹ ; une bonne grâce accueillante, une affabilité qui avait des trouvailles exquises et sur laquelle on ne tarissait pas. En lui, selon le mot de Mgr Gerbet, Dieu avait couronné de la tiare le génie de la bonté, et même ceux qui étaient en désaccord d'idées avec lui ne pouvaient s'empêcher de le reconnaître : « Autant de cerveau qu'une saute-reluette mais un cœur d'ange », disait déjà du cardinal Mastai l'avocat libéral Mancurti², et l'évêque de Nîmes, parti pour Rome en 1858 plein de préventions gallicanes, notait dans son journal de voyage :

Sa tête, régulière dans les traits, noble dans son ensemble, se distingue surtout par un visage plein de douceur et respirant la plus suave bonté. Rien n'est limpide et bienveillant comme son regard, rien n'est paternel et gracieux comme son sourire. Dans sa voix qui ne manque pas de puissance, il entre un accent de tendresse admirable ; on sent à sa parole, comme à l'aspect de sa figure, qu'il porte dans le cœur un immense trésor d'amour³.

On comprend qu'un flamand réaliste comme le cardinal Sterckx ait pu, au sortir d'une audience, écrire à ses vicaires généraux : « Cette audience a été vraiment *délicieuse*. Je commencerais à douter si le pape n'est pas un ange du Ciel⁴ ! »

Or, ce pape dont émanait une si étonnante séduction a multiplié, d'une manière inouïe jusqu'alors, les contacts humains au cours desquels ce charme pouvait agir. Émile Ollivier a fort bien compris la portée du phénomène :

Une bonne partie du long pontificat de Pie IX aura été employée à haranguer et à causer. La plupart des papes dans leurs rapports privés se sont montrés bons et simples ; mais ils n'étaient pas aisément accessibles. La foule ne les voyait guère que claquemurés dans une étiquette froide et compassée, au milieu d'un entourage solennel, et ne recueillait de leur bouche que des paroles brèves à la façon des oracles. Pie IX a brisé cette clôture, secoué cette contrainte et changé cette rhétorique. Se sentant plein de vie, toujours prêt à la riposte, à l'exhortation persuasive et aux mouvements qui emportent, il a aimé, sans un trop grand souci de l'étiquette, à montrer la papauté aussi aimable sur la place publique qu'elle l'avait été jusqu'alors dans l'intimité du Vatican⁵.

Pie IX, à l'inverse de Grégoire XVI, aimait la vie sociale. Il recevait volontiers à sa table, contrairement à l'usage, l'un ou l'autre invité ; il organisa même, à l'occasion, de grands banquets, pour les élèves des séminaires étrangers, pour les évêques lors de la réunion de 1862, pour les artistes et archéologues l'année suivante. Surtout, il accordait sans compter des audiences : audiences collectives, où il laissait déborder son cœur en d'émouvantes improvisations ; audiences privées, dont bénéficiaient tour à tour des prêtres, des séminaristes, des journalistes, des hommes d'œuvres — il finit par connaître personnellement tous les dirigeants du catholicisme français — des pèlerins et leur famille, et jusqu'à de vieilles anglaises protestantes qui n'étaient pas les moins ravies. Ces audiences commençaient à 10 heures ; interrompues à 2 heures

(1) Rapporté par E. LAFOND, *Rome. Lettres d'un pèlerin*, t. I, p. 490.

(2) Cité par G. MAIOLI, *op. cit.*, p. 22.

(3) Cité dans J. CLASTRON, *Vie de Mgr Plantier*, t. I, p. 343.

(4) Lettre du 20 novembre 1854 aux *Arch. Mal.*, Fonds Sterckx, Voyages à Rome.

(5) É. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. I, p. 310.

pour le déjeuner, elles reprenaient vers 4 ou 5 heures après la promenade pour se prolonger souvent jusque vers 9 ou 10 heures du soir. Les visiteurs étaient tout de suite à l'aise grâce à la bonhomie du pape et à sa conversation pleine d'abandon, émaillée de mots d'esprit dont il raffolait. Il n'attendait d'ailleurs pas que les visiteurs vinssent à lui. Il aimait à se promener familièrement dans les rues de Rome et à se laisser aborder par les quémandeurs, tout heureux de faire plaisir, au point qu'on a pu dire qu'il était « le souverain le plus occupé du monde, mais aussi le plus accessible à ses sujets »¹. Il avait des gestes charmants, entrant dans une boutique pour acheter un flacon de vin et le tendre à un gosse en larmes qui venait de laisser choir celui qu'il portait à sa mère ; descendant de voiture pour suivre jusqu'au cimetière le corbillard d'un pauvre hère qu'aucune famille n'accompagnait ; acceptant de dire la messe pour un soldat français qui l'avait accosté, et de la remettre d'un jour parce que le brave garçon avait une petite fête avec des amis.

Tous ces traits étaient immédiatement colportés par la ville et les pèlerins, plus nombreux chaque année grâce au développement des chemins de fer, en multipliaient la répercussion autour d'eux une fois revenus dans leur patrie. Il faut ajouter, pour comprendre le rayonnement de Pie IX sur ceux qui ne le connurent jamais que de loin, l'universelle sympathie que lui valurent dans le monde catholique ses malheurs, depuis l'exil à Gaète jusqu'à l'agression brutale et toujours à nouveau menaçante du gouvernement piémontais, ainsi que « sa noble attitude, patiente et ferme, de souverain désarmé devant l'insolente Révolution »². Aux yeux de nombreux fidèles, le pieux pontife, dont les vertus étaient encore idéalisées par la distance, faisait littéralement figure de martyr et de saint.

Bref, si diverses causes rendaient inévitable le triomphe de l'ultramontanisme et si plusieurs circonstances l'ont grandement facilité, il n'en reste pas moins que ce triomphe « fut autant le triomphe d'un homme que celui d'une doctrine ; ç'a été l'exaltation du pape en même temps que celle de la papauté »³ et certains ultramontains en avaient bien conscience :

Voir Jésus dans son vicaire, observait l'un d'eux, c'est un acte de foi méritoire, mais qui a moins de mérite quand on a vu le pape dans Pie IX. Le Christ est dans chacun de ses vicaires en plénitude de doctrine et d'autorité, mais la personne de Pie IX prête en quelque sorte trop de force à la cause de Rome⁴.

Cette « dévotion au pape », qui se développa d'une manière particulièrement spectaculaire en France, est un phénomène nouveau dont l'importance ne peut être sous-estimée. Elle explique la facilité avec laquelle l'ensemble du clergé et des fidèles se rallia avec enthousiasme à la doctrine, obscurcie depuis des siècles, de l'infailibilité personnelle du souverain pontife. Elle explique aussi le préjugé favorable dont, sauf

(1) G.-F. MAGUIRE, *Roma, il suo Sovrano e le sue istituzioni*, Florence, 1858, p. 157.

(2) F. MOURRET, *Le concile du Vatican*, p. 183.

(3) P. DE QUIRIELLE, dans *An. E. Sc. P.*, t. V, 1890, p. 502.

(4) E. LAFOND, *Rome. Lettres d'un pèlerin*, t. I, p. 496.

en Orient, où les tendances nouvelles heurtaient trop de vénérables traditions pour ne pas rencontrer les plus vives résistances¹, devait nécessairement bénéficier, du moment qu'il était inspiré et souhaité par le Saint-Père lui-même, le mouvement de centralisation et d'uniformisation de l'Église, qui allait donner sa physionomie caractéristique au catholicisme contemporain.

§ 3. — Néo-ultramontanisme et résistances gallicanes à la veille du concile du Vatican².

L'enthousiasme des masses catholiques pour Pie IX facilita singulièrement l'élimination des derniers centres de résistance à l'ultramontanisme. En divers pays du reste, ceux-ci étaient déjà pratiquement inexistantes. Ainsi aux Pays-Bas, où, contrairement à ce qui s'était passé en Angleterre, et sans doute parce que l'Église avait dû s'y affirmer en face du schisme janséniste, évêques et fidèles avaient toujours fait preuve d'un sentiment papal très prononcé. De même en Belgique où, en dépit de van Espen, les thèses gallicanes n'avaient jamais ébranlé sérieusement le dévouement envers « le pape de Rome » ; tout au plus les évêques, très conscients d'être les « Ordinaires du lieu », joignaient-ils à une déférence filiale à l'égard du Saint-Siège le souci de « passer les directives romaines par leur jugement et leur interprétation avant de les appliquer aux fidèles »³. En Espagne aussi, malgré des sympathies épiscopaliennes qui s'étaient fait jour à la fin du XVIII^e siècle dans une petite partie du haut clergé et chez quelques théologiens, les sentiments romains, restés vivaces dans l'ensemble de l'Église, avaient vite repris le dessus et, dès les années trente, la persécution libérale avait achevé de rapprocher les évêques du Saint-Siège et celui-ci pouvait en outre compter sur l'appui de la reine Isabelle. Mais la situation ne se présentait pas partout de manière aussi favorable.

Les préjugés antiromains s'étaient maintenus beaucoup plus longtemps en Autriche qu'en Allemagne, même dans le clergé, en dépit de l'influence exercée par les disciples de Clément-Marie Hofbauer. Les choses ne commencèrent vraiment à changer qu'après les événements de 1848 qui favorisèrent le parti réformateur. Celui-ci remporta bientôt une grande victoire avec le concordat de 1855, qui reconnaissait explicitement comme de droit divin le primat de juridiction du souverain

(1) Cf. chap. XIII, art. 3.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Aux sources et travaux indiqués en tête du chapitre, ajouter J.-F. von SCHULTE, *Erinnerungen*, Giessen, 1908-1909, 3 vol., et A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, Paris, 1920 (à utiliser tous deux avec prudence).

En ce qui concerne spécialement la France : Mgr Darboy et le Saint-Siège, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. XII, 1907, p. 240-281 ; R. DURAND, *Mgr Darboy et le Saint-Siège*, dans *Bulletin de la Société d'histoire moderne*, t. VII, 1907-1908, p. 6-10 ; P. MABILE, *Vie de Mgr Mabile*, Paris, 1926.

(3) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, p. 58.

pontife (art. 2) et dont plusieurs articles allaient permettre d'introduire les stipulations du droit canon dans la législation civile. Le concordat permit surtout de réorganiser l'enseignement ecclésiastique conformément aux désirs du Saint-Siège : envoi plus fréquent d'étudiants ecclésiastiques à Rome, orientation ultramontaine des études dans les séminaires diocésains ; à l'Université de Vienne, Phillips secondé par Fessler put former une nouvelle génération de canonistes, tandis qu'à l'Université d'Innsbruck, où la Faculté de théologie fut confiée aux jésuites en 1857, l'*Archiv für katholischen Kirchenrecht* du canoniste Moy allait devenir, surtout lorsque Vering s'adjoignit à la rédaction en 1861, un organe influent de l'ultramontanisme. Dans l'ancienne citadelle du joséphisme et du fébronianisme, un ancien professeur au Collège romain, le jésuite Schrader, réussissait, au cours de son professorat à Vienne de 1857 à 1863, à faire partager aux milieux influents de l'aristocratie son ardeur pour les thèses ultramontaines les plus radicales, et quelques années plus tard, en 1867, Mgr Roskovany allait inaugurer son monumental recueil des actes du Saint-Siège, *Romanus Pontifex tamquam Primas Ecclesiae et princeps civilis e monumentis omnium saeculorum demonstratus*, qui devait rencontrer un vif succès dans le jeune clergé.

Les évêques à leur tour étaient gagnés par le courant, certains même avec intransigeance, comme Rudigier, Gasser et Fessler, qui avaient mûri leur zèle ultramontain du temps où ils étaient collègues au séminaire de Brixen¹. Mais celui qui contribua le plus efficacement au triomphe des idées romaines dans la monarchie des Habsbourg fut un homme qui n'admettait cependant pas les positions théologiques ultramontaines dans leur totalité, le cardinal Rauscher, archevêque de Vienne depuis 1853. C'est lui qui, avec le comte Thun, ministre des Cultes, accusa, dans l'application, le caractère « clérical » du concordat ; c'est lui qui orienta dans un sens ultramontain les associations catholiques et la presse religieuse ; c'est avec son appui que se multiplièrent les missions paroissiales prêchées par les jésuites ou les rédemptoristes, si importantes pour la diffusion du nouveau type de piété ; et c'est à la suite des visites de monastères dont il prit l'initiative que les vieux ordres religieux, jusque-là très indépendants, commencèrent à se laisser pénétrer d'esprit romain.

ET EN GRANDE-BRETAGNE En Angleterre, Manning fut, sans conteste, le chef du mouvement ultramontain. Wiseman avait certes beaucoup fait pour dissiper les préventions contre Rome, mais il conserva toujours de ses contacts avec le groupe de Goerres une certaine modération en ce domaine. Manning, au contraire, s'y appliqua avec un zèle de néophyte, qui n'était pas exempt d'une certaine outrance. Ami personnel de Pie IX, converti au catholicisme par le désir de trouver une règle infaillible de foi, convaincu de la

(1) On peut suivre leur action dans les biographies, malheureusement trop peu nuancées, de K. MEINGL, *Bischof Rudigier*, Linz, 1891-1892, 2 vol. ; J. ZONL, *Vinzenz Gasser, Fürstbischof von Brixen*, Brixen, 1883 ; A. ERDINGER, *Dr. J. Fessler*, Brixen, 1874.

nécessité de renforcer le principe d'autorité en face d'une société ébranlée par l'esprit révolutionnaire, il ne pouvait comprendre l'attitude des évêques qui lui déclaraient comme Mgr Clifford : « Rome tend de plus en plus à réduire les anciens privilèges des évêques et nous sommes soucieux de n'être limités que le moins possible¹. » Aidé par quelques collaborateurs dont l'intransigeance égalait malheureusement le zèle, Faber, Coffin, Vaughan, Ward surtout, sans parler de Mgr Talbot, son confident à Rome, il s'appliqua avec une énergie indomptable à extirper ce qu'il nommait « l'esprit antiromain et antipapal du catholicisme anglais »². Son acharnement dans l'affaire Errington provenait en partie de là : il était convaincu que le coadjuteur et la fraction de l'ancien clergé qui le soutenait étaient « teints de gallicanisme » — ce qui était exact — et « déloyaux envers le Saint-Siège »³ — ce qui était profondément injuste.

En dépit de l'opposition du groupe libéral d'Acton et du *Rambler*, malgré l'hésitation de Newman, toujours inquiet de voir présenter la vérité sans nuances, l'action persévérante de l'archevêque de Westminster et de son groupe réussit en quelques années à gagner à leurs vues la majorité des fidèles et du clergé d'Angleterre. Comme sur le continent, un rôle non négligeable revint dans ce succès à la presse religieuse : Manning disposait en effet depuis 1862 de la *Dublin Review*, et il pouvait se reposer en toute confiance sur son rédacteur en chef, Ward, qui, joignant à l'intransigeance du converti la terrible logique du mathématicien, excellait à pousser à leurs conséquences extrêmes les principes ultramontains.

Un mouvement parallèle se produisait d'ailleurs au même moment en Irlande sous la direction du cardinal Cullen, totalement acquis aux conceptions centralisatrices du Saint-Siège et qui avait adopté pour son diocèse le catéchisme de Mayence. Le clergé irlandais fit d'autant moins de difficulté pour se rallier que, même avant la réouverture du collège irlandais de Rome, l'esprit du séminaire central de Maynooth avait déjà achevé de se modifier : en 1853, les ouvrages de Perrone et de saint Alphonse de Liguori y avaient remplacé le manuel condamné de Bailly, et l'influence du professeur O'Hanlon, partisan de longue date de l'infaillibilité pontificale, l'avait dès lors emporté⁴.

NOUVEAUX SUCCÈS EN ALLEMAGNE En Allemagne où, dès 1848, l'ultramontanisme occupait déjà d'importantes positions, les progrès furent d'autant plus faciles. A côté de Cologne, où Geissel est à la pointe du combat jusqu'à sa mort en 1864 et réussit à faire du concile provincial de 1860 une synthèse des idées ultramontaines, Mayence demeure toujours l'un des centres du mouvement et

(1) Cité dans C. BUTLER, *The Life and Times of B. Ullathorne*, t. I, p. 237. Mgr Clifford devait rester jusqu'au concile du Vatican l'un des adversaires les plus décidés des tendances représentées par Manning.

(2) E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 81.

(3) *Ibid.*, p. 87.

(4) Voir HEALY, *Maynooth College. Its Centenary History*, Dublin, 1895.

certaines considèrent même Ketteler comme le véritable chef de file du « parti » pendant cette période. A la vérité cependant, les vrais animateurs du mouvement sont plutôt ses collaborateurs, Moufang et Heinrich, dont l'action prolonge celle de Lennig, car si Ketteler est très dévoué au pape et approuve les catholiques qui vont chercher à Rome les mots d'ordre pour la renaissance catholique, s'il favorise les activités de la Compagnie de Jésus et s'il appuie de toute son autorité la réaction contre l'indépendance d'esprit des *Deutsche Theologen*, il commence par contre à s'inquiéter de ce qu'il considère comme des empiétements de la Curie sur les attributions épiscopales.

D'année en année les hommes de Mayence voient se multiplier ceux qui travaillent dans le même sens qu'eux : les jésuites, qui augmentent en nombre et en influence et réussissent à faire passer peu à peu dans l'enseignement catéchistique les thèses romaines sur les prérogatives pontificales ; les *Germaniker*, anciens élèves du Collège germanique de Rome¹, dont trois représentants pénètrent même, en 1854, à la Faculté de théologie de Wurzburg ; les prêtres de plus en plus nombreux qui vont faire leurs études à Innsbruck, sous la direction des jésuites.

Tout ce monde se retrouve régulièrement à l'occasion des congrès catholiques annuels, qui deviennent de vraies manifestations ultramontaines, et leurs efforts sont efficacement appuyés par les deux hommes qui assurent pendant cette période la liaison directe entre Rome et l'Allemagne : le nonce à Munich et Reisach, qui, cardinal de Curie depuis 1856, rallie tous ceux, évêques, hommes d'œuvres ou intellectuels, qui désirent voir l'Allemagne catholique sortir de l'isolement où elle s'était tenue si longtemps à l'égard du centre de la Chrétienté.

LA VICTOIRE DÉFINITIVE
DE L'ULTRAMONTANISME
EN FRANCE

En France, l'encyclique *Inter multiplices*, de 1853, avait marqué un tournant décisif. Quelques années suffirent pour que capitulent les derniers centres de résistance à l'unification liturgique : en 1863, onze diocèses seulement conservaient encore leur ancienne liturgie et neuf d'entre eux avaient déjà promis en principe de l'abandonner prochainement ; l'année suivante, le cardinal de Bonald, de Lyon, qui était pourtant soutenu par son clergé unanime, contrairement à ce qui se passait ailleurs, dut s'incliner à son tour à la suite d'un blâme où Pie IX lui signifiait qu'en matière liturgique le Saint-Siège ne se borne pas à conseiller les évêques, mais qu'il peut décider souverainement.

D'autre part, en semblant donner raison à Veillot contre l'épiscopat, le pape avait en fait encouragé le journaliste à faire de *L'Univers* un organe de combat qui allait jouer, sous l'Empire, en faveur de l'ultramontanisme, le même rôle que *L'Avenir* au début de la Monarchie de Juillet. Dévoué corps et âme à l'Église et à son chef, mais justifiant souvent le reproche que lui faisaient ses adversaires de poser au « pape laïc des Gaules »,

(1) Cf. A. STEINRUBER, *Geschichte des Collegium Germanicum-Hungaricum in Rom*, Fribourg-en-Br., 1895, t. II, chap. VI (Das Collegium Germanicum im XIX. Jh.)

Veillot, encouragé par ses amis, par dom Guéranger en particulier, allait pendant vingt ans clouer au pilori tous ceux qui regrettaient l'uniformisation radicale de la liturgie ou l'évolution de la piété moderne, et vociférer, à la grande joie du bas clergé, contre « l'arbitraire » des évêques, dont il oubliait aisément qu'ils ont été établis par le Christ comme pasteurs légitimes de leurs diocèses. La justice oblige du reste à reconnaître que cette œuvre négative, dont on voit mieux aujourd'hui ce qu'elle avait de discutable, s'accompagnait d'une œuvre positive : conquis personnellement par « les parfums de Rome », touché par les épreuves de Pie IX, enthousiasmé par l'intrépidité avec laquelle celui-ci se faisait le défenseur des principes, Veillot sut communiquer son culte de la papauté aux Français et, selon le mot très juste de Mgr Amann, « si en France on aime le pape plus encore qu'on ne le vénère, c'est un résultat précieux de la grande action de *L'Univers* »¹.

On exagérerait difficilement l'influence de Veillot, qui n'eut son équivalent en aucun autre pays. Mais on ne peut négliger les autres éléments dont l'action s'ajouta à la sienne en faveur de la cause ultramontaine. En premier lieu, la neutralité bienveillante du gouvernement au début du Second Empire, qui permit à des prélats comme Mgr Gousset ou Mgr Parisi d'exercer une influence sensible sur les nominations épiscopales.

Ensuite, l'appui de plus en plus décidé de la part des autorités romaines à une campagne dont les buts étaient louables, mais dont les moyens ne l'étaient pas toujours. Jusque vers 1860, si les surenchères ultramontaines étaient appuyées par le groupe de prêtres français qui s'agitaient à Rome autour de Mgr de Ségur, puis de Mgr Chaillot², par contre Antonelli et Pie IX lui-même, préoccupés de ne pas accroître les dissensions intérieures en France, avaient à plusieurs reprises conseillé la modération, tout en faisant observer ce qu'il y avait de paradoxal à ce que ce soit « le Saint-Siège lui-même qui doive contenir un mouvement entièrement dirigé en sa faveur »³. Mais l'attitude plus que réservée que prirent dans la question romaine la plupart des gallicans, généralement très gouvernementaux, causa à Rome une profonde indignation, qui s'accrut encore lorsque, un peu plus tard, on s'imagina que le gouvernement impérial préparait en sous-main un schisme. L'insistance d'un certain nombre d'évêques pour maintenir à l'égard de la Curie un peu de leur ancienne autonomie devait nécessairement apparaître dans cette perspective comme extrêmement redoutable et, dès ce moment, la faveur de Pie IX et de son entourage fut définitivement acquise sans la moindre réserve à leurs adversaires. On accueillit désormais les yeux fermés les rapports unilatéraux de certains milieux ultramontains et du nonce Chigi sur les membres du clergé français accusés de tiédeur à l'égard du courant romain. L'un des principaux informateurs du nonce était le supérieur des Pères du Saint-Esprit,

(1) Art. *Veillot*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2333.

(2) Mgr Chaillot, qui devait reprendre en 1860 la publication de la *Correspondance de Rome*, publiait déjà depuis 1855 un organe analogue, les *Analecta juris pontificii*.

(3) Antonelli à l'ambassadeur de France (copie d'une dépêche du 27 juillet 1857 aux *Arch. Nat.*, 1^{er}, 1947).

dont la congrégation, avec l'aide des anciens élèves du Séminaire français de Rome dont elle avait la direction, jouait à ce sujet un rôle « discret mais important »¹ qui lui valut d'être dénoncée comme « le bureau d'information ou l'inquisition du parti en France »².

Le triomphe ultramontain fut encore favorisé du fait que, en l'absence de Facultés canoniques de théologie en France, Rome était le seul centre possible de hautes études ecclésiastiques. Un nombre croissant de jeunes prêtres revenaient du Séminaire français, définitivement organisé en 1853, « avec les idées, les coutumes et même l'habillement des prêtres italiens »³ et les séminaires diocésains de France suivirent rapidement. Tandis qu'en certains endroits, comme à Reims, on adoptait franchement les *Praelectiones* de Perrone, ailleurs on corrigeait, « conformément aux observations proposées par quelques théologiens romains », les anciens manuels épargnés par les condamnations de 1852, la *Théologie de Toulouse* et celle de Mgr Bouvier, ou les leçons de droit canon de M. Icard. Bien plus, la Compagnie de Saint-Sulpice, qui, très attachée aux traditions de l'ancien clergé de France, avait longtemps boudé le courant nouveau⁴, s'y ralliait à son tour. En mars 1860, son supérieur général, le vieux M. Carrière, s'était décidé à faire le voyage de Rome, mandé par Pie IX à qui on avait présenté la Société comme « le boulevard du gallicanisme »⁵, et dès son retour il renforça les instructions déjà données en 1856 afin que l'enseignement de la Compagnie fût strictement conforme aux doctrines romaines⁶; à sa mort, en 1864, le pape obtint en outre que son successeur fût un ultramontain décidé⁷.

Parallèlement se poursuivait la substitution de toute une littérature ecclésiastique d'assez faible valeur scientifique, mais franchement ultramontaine, aux ouvrages de Bossuet, des Mauristes et des Messieurs de Port-Royal dont s'était nourri le clergé des générations antérieures et que *L'Univers* s'était chargé de discréditer avec plus d'éloquence que de compétence. A l'exception de ceux, très rares, qui se tenaient au courant de la production allemande, les prêtres français n'eurent bientôt plus à leur disposition, pour s'initier à la connaissance du passé de l'Église, que les diatribes de l'abbé Davin contre Bossuet, le médiocre plagiat de l'abbé Jager intitulé *Histoire de l'Église catholique en France*, ou la tendancieuse *Histoire universelle de l'Église* de Rohrbacher, dont Veillot disait qu'aucun ouvrage n'avait autant fait pour la cause de l'infailibilité⁸. Seul dom Guéranger a quelque valeur et encore son érudition est-elle loin de valoir celle de Mabillon; il l'utilise d'ailleurs trop souvent pour la propagande et le combat au détriment de l'objectivité.

(1) J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 283; voir aussi p. 481 et 723.
 (2) Dans le Mémoire anonyme *La crise de l'Église* rédigé dans l'entourage de Dupanloup.
 (3) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 411.
 (4) Il ne faudrait d'ailleurs pas exagérer le gallicanisme de Saint-Sulpice, surtout au XIX^e siècle; voir le plaidoyer de M. ICARD, *Observations sur quelques pages de la continuation de l'Histoire de l'Église de M. l'abbé Davin*, Paris, 1886.
 (5) Lettre du 27 novembre 1859 à M. Boiteux, aux Arch. Nat., AB XIX, n° 517.
 (6) Circulaire du 17 juin 1860 aux Arch. S. Sulp., fonds Carrière.
 (7) Voir J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 438, n. 2 et p. 688-689.
 (8) L. VEILLOT, *Rome pendant le concile*, t. II, p. 443.

EXAGÉRATIONS ET DÉVIATIONS Les ultramontains avaient le sens et la sensibilité catholiques. Ils percevaient plus clairement que leurs adversaires ce qu'étaient les prérogatives conférées par le Christ à son Vicaire sur terre; ils voyaient le bien-fondé des interventions romaines dans la vie des Églises particulières qui, laissées à elles-mêmes, auraient pu difficilement se dégager des emprises gouvernementales et de la tentation d'une vie séculière; ils désiraient une centralisation accentuée, en pressentant qu'elle était inévitable pour résoudre les problèmes religieux sur leur vrai plan: le plan supranational. Leur tort fut de présenter des idées justes avec des arguments souvent trop peu étayés scientifiquement et de provoquer ainsi l'opposition de milieux qui, pour n'être pas systématiquement ultramontains, ne manquaient pourtant pas de sens catholique.

Parfois, aussi, ils avaient l'art de rapetisser les questions: le rabat était-il un péché gallican? Les souliers à boucles et les culottes courtes du clergé romain étaient-ils, comme le laissaient entendre des prêtres anglais¹, un *test* d'esprit catholique? Cela n'était qu'enfantin. Il y avait l'odieux. Les diatribes de Veillot, quelque injustes qu'elles aient été parfois, avaient au moins le mérite de la franchise. Mais que penser des dénonciations en sous-main, si fréquentes au cours de cette période, dont certains ultramontains, en Allemagne, en Angleterre ou en France, se faisaient une vraie spécialité? Ces hommes n'hésitaient pas à jeter le soupçon, avec une inconcevable légèreté, non seulement sur l'orthodoxie, mais même sur l'honneur sacerdotal de ceux dont ils croyaient utile de briser la carrière. On comprend la méfiance que devaient soulever les idées propagées parfois par de tels défenseurs.

LE NÉO-ULTRAMONTANISME Les idées elles-mêmes n'étaient pas toujours au point et l'on voyait se préciser un ensemble de tendances que Wilfrid Ward, et dom Butler à sa suite, ont proposé de désigner sous le nom de « néo-ultramontanisme » pour les distinguer du sain ultramontanisme qui devait finalement s'imposer à la suite du concile du Vatican; ces tendances allaient effectivement beaucoup plus loin que les thèses de Bellarmin reprises par les ultramontains de la première moitié du siècle.

C'est ainsi qu'un journal religieux de Nîmes, évoquant la définition de l'Immaculée-Conception, écrivait en 1865:

Louis XIV avait prononcé ce mot célèbre: *L'État, c'est moi!* Pie IX a fait plus: il a dit en action, avec plus de raison que lui: *L'Église, c'est moi!*²

Certains théologiens faisaient écho à ces exagérations et minimisaient le rôle des évêques dans l'Église au point de prétendre définir celle-ci comme « la société des fidèles gouvernés par le pape »³. Un modéré comme M. Icard le relevait avec inquiétude:

(1) W. WARD, *Le cardinal Wiseman*, trad. franç., t. II, p. 462.
 (2) Cité dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 356.
 (3) Cf. F. MOURRET, *Le concile du Vatican*, p. 217-218.

On entend dire à des hommes d'une certaine école que le pape est tout à la fois la source de toute juridiction et de toute infailibilité doctrinale. Lui seul enseigne l'Église universelle et les évêques n'ont d'autre mission que de transmettre aux fidèles la doctrine qu'ils reçoivent du Saint-Siège. La majorité des évêques n'a pas d'autre infailibilité que celle que Dieu a donnée à la majorité des fidèles, l'infailibilité passive, qui consiste à se laisser enseigner et à adhérer à la doctrine du Souverain Pasteur... Ils croient glorifier et exalter le chef de l'Église en le séparant ainsi du reste des pasteurs, à peu près, disais-je un jour à un nonce, Mgr Sacconi, comme si on croyait honorer la tête d'un grand personnage en la détachant de son cou pour l'élever bien haut, tandis que son corps serait couché sur le sol¹.

D'autres théologiens ultramontains présentaient comme de droit divin les thèses les plus extrêmes de la théocratie médiévale telles qu'elles avaient été formulées par Grégoire VII ou Boniface VIII, affirmant par exemple que le Christ devait nécessairement rendre saint Pierre et ses successeurs participants de ses droits sur le temporel des rois et même sur les biens des particuliers. D'autres encore, plus préoccupés de dilater l'infailibilité que d'en préciser soigneusement les conditions et les limites, voulaient étendre ce privilège bien au delà des seules définitions *ex cathedra*, à toute encyclique, à toute affirmation du pape en matière religieuse, voire même en matière politico-religieuse.

Ces conceptions extrémistes étaient vulgarisées à grand bruit par la presse ultramontaine. Ward par exemple, dont l'idéal eût été, suivant sa propre formule, de « toucher chaque matin à son déjeuner, avec le numéro du *Times*, une nouvelle bulle pontificale », s'en faisait le défenseur dans la *Dublin Review*, refusant aux théologiens le droit de discuter ou d'interpréter le sens et la portée des actes pontificaux, revendiquant pour certains d'entre eux un degré d'autorité supérieur à celui qu'à Rome même les théologiens leur attribuaient, et dénonçant comme un *minimiser* quiconque ne pensait pas comme lui. *L'Univers*, évidemment, renchérisait et parlait de gallicanisme « dès là qu'on ne considérait pas comme faisant loi les désirs, même secrets, du pape et les intentions de ceux qui l'approchaient de plus ou moins près »². Et que dire de ceux qui confondaient l'infailibilité avec l'inspiration, voire avec l'impeccabilité !

La dévotion au pape, elle aussi, prenait parfois des formes bien discutables que l'archevêque de Reims dénonçait comme « une idolâtrie de la papauté »³. Les uns, afin de mieux confesser que, pour eux, le pape était le vicaire de Dieu sur la terre — le « vice-Dieu de l'humanité » disait l'un d'eux⁴ — croyaient bon de lui appliquer des hymnes qui, dans le bréviaire, s'adressent à Dieu lui-même :

*Rerum, Pius, tenax vigor,
Immotus in te permanens
Da verba vitæ quæ regant
Agnos, oves et saeculum.*

ou encore :

(1) Notes préparatoires au concile du Vatican (hiver 1868-1869), *Arch. St-Sulp.*, fonds Icard.
(2) E. AMANN, art. *Veillot*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2807.
(3) Mgr Landriot à Montalembert, dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 468, en note.
(4) E. LAFOND, *Rome. Lettres d'un pèlerin*, t. I, Paris, 1864, p. 487.

A Pie IX, Pontife-Roi :

*Pater Pauperum
Dator munerum
Lumen cordium
Emitte coelitus
Lucis tuæ radium.*

D'autres le saluaient des titres attribués au Christ par la Sainte Écriture : « *Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus et excelsior coelis factus.* » Or, ces inconvenances n'étaient pas seulement boutades d'irresponsables. Un article de *La Civiltà cattolica*, la revue des jésuites romains, expliquait que « lorsque le pape médite, c'est Dieu qui pense en lui » ; l'un des évêques ultramontains les plus en vue de France, Mgr Bertaud, de Tulle, présentait le pape comme « le Verbe incarné qui se continue » ; et l'évêque de Genève, Mgr Mermillod, n'hésitait pas à prêcher sur « les trois incarnations du Fils de Dieu » : dans le sein d'une vierge, dans l'eucharistie et dans le visillard du Vatican.

Toutes ces extravagances et ces adulations, contre lesquelles Pie IX ne réagissait pas suffisamment, se trouvaient reproduites en bonne place dans *L'Univers*, à la grande indignation de ceux qui ne savaient pas reconnaître sous ces formules malheureuses l'expression maladroite de la foi populaire. Elles contribuaient à entretenir, spécialement autour de Munich et de Paris, quelques centres de résistance qui n'étaient plus « que des notes discordantes isolées dans un concert d'acclamations », mais dont l'hostilité s'alimentait aux rancœurs qu'avaient suscitées contre les autorités romaines leur attitude peu compréhensive à l'égard de la science ecclésiastique allemande et leur intransigeance à l'égard de ceux qui cherchaient à réconcilier l'Église avec la société moderne.

LA RÉSISTANCE DES UNIVERSITÉS ALLEMANDES

L'attitude boudeuse des Facultés de théologie d'Allemagne était presque inévitable. Leurs perspectives ecclésiologiques s'inspiraient de celles de Moehler qui, pour orthodoxes qu'elles fussent, étaient assez différentes de celles de l'école de Bellarmin, centrée sur l'organisation externe et l'unité juridique de l'Église. Ensuite, la supériorité réelle — qu'ils s'exagéraient encore avec un naïf orgueil — de la formation historique des théologiens allemands les rendait très sensibles aux objections tirées de l'antiquité chrétienne contre l'infailibilité du pape : cas du pape Libère, question d'Honorius, etc., ainsi qu'au caractère précaire de beaucoup d'arguments invoqués par les promoteurs de l'ultramontanisme, dont la science n'était pas toujours à la hauteur de leur sens catholique. Enfin et surtout, l'opposition entre les partisans de la scolastique et les théologiens universitaires, férus de théologie positive et de philosophie moderne, n'avait pas tardé à prendre l'allure d'un conflit entre Rome et l'Allemagne. C'est de Rome que les champions de la « théologie d'autrefois » avaient ramené leur enthousiasme ; c'est de Rome que partaient des condamnations, souvent justifiées, mais qui exaspéraient d'autant plus des travailleurs dévoués à l'Église que la procédure archaïque des Congrégations romaines permettait aux protestants de discréditer à bon

compte toute la science catholique. Et quelques scolastiques ayant eu le tort de faire écho à la boutade d'un prélat romain à la science plutôt superficielle : « *I Tedeschi sono tutti un poco eretici* », les représentants de la pensée germanique se sentaient offensés à la fois dans leur prestige scientifique et dans leur fierté nationale, à un moment où l'unité allemande se faisait et où les catholiques étaient accusés par leurs adversaires de manquer de patriotisme. Aux ultramontains de la nouvelle génération, qui oubliaient un peu vite l'appui que les universitaires avaient apporté au mouvement catholique quinze ans auparavant, lorsque « les hommes de science, les hommes d'œuvre et les hommes de lutte fraternisaient dans les meetings »¹, et qui se présentaient maintenant comme les seuls catholiques dignes de ce nom, leurs adversaires répliquaient qu'ils n'étaient qu'un « parti »² de fanatiques, forts sans doute de l'appui d'un « nombre respectable de pieux laïcs »³, mais occupés à discréditer l'Église aux yeux des classes dirigeantes.

L'opposition des savants catholiques aux progrès de l'ultramontanisme eût toutefois pu se borner à une résistance passive, comme ce fut le cas à Tubingue. Elle prit l'allure d'une lutte ouverte qui devait aboutir au schisme vieux-catholique, sous l'influence du vieux maître de Munich, l'illustre Doellinger, qui avait pris la tête du mouvement de réaction contre l'invasion des « Romains » dans la science catholique et dans la direction de l'Église d'Allemagne. Le dernier mot n'a pas encore été dit sur son évolution religieuse au cours de ces années⁴ et l'on a trop tendance, du côté catholique, à simplifier les choses. A l'époque des conférences de l'Odéon⁵, les critiques de Doellinger contre Rome visaient avant tout les déficiences des États pontificaux, les méthodes archaïques de la Curie et le peu d'esprit scientifique qui y régnait ; et dans ses *Légendes pontificales du moyen âge*, l'étude critique sur la donation de Constantin, invoquée à tort par les défenseurs du pouvoir temporel, avait autant d'importance que l'examen du cas d'Honorius. Mais après l'assemblée de Munich de 1863, quand il devint clair que le courant scolastique voulait écraser l'école historique en faisant intervenir l'autorité du Saint-Siège, Doellinger, convaincu que l'avenir de la théologie était en jeu, commença à considérer comme un immense danger la tendance ultramontaine à exalter l'infailibilité du pape et à étendre sans cesse le champ de ses interventions. Lorsque, quelques mois plus tard, le *Syllabus* lui parut vouloir imposer comme de foi le système théocratique médiéval, son inquiétude s'accrut encore et il lui sembla que l'avenir

(1) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. IV, p. 200.

(2) Un ami de Doellinger publia en 1865 une brochure assez impertinente intitulée *Kirche oder Partei ?* Ce fut l'occasion d'une polémique ; Hergenröther notamment répondit par *Kirche und nicht Partei*, Würzburg, 1865.

(3) Doellinger à A. Gramisch, dans F. VIGENER, *Drei Gestalten...*, p. 158.

(4) Sur l'évolution des sentiments religieux de Doellinger voir notamment une lettre de lord Acton, qui fut l'ami le plus intime de son âge mûr, dans *Selections from the Correspondence from the first lord Acton*, édit. FIGGIS et LAURENCE, p. 57-58. Vigener montre également très bien (*Drei Gestalten...*, *passim*, en particulier p. 135-137) comment Doellinger passa insensiblement d'une opposition *théologique* à une opposition *dogmatique* ; pendant longtemps, il crut de très bonne foi ne s'attaquer qu'à une « opinion d'école » qui voulait s'imposer par la force.

(5) Cf. *supra*, p. 204-205.

même du catholicisme serait compromis si un changement dans la conduite de l'Église n'intervenait pas. C'est dans ces dispositions d'esprit qu'il se remit à l'étude de l'évolution des prérogatives pontificales, en utilisant, beaucoup plus qu'il ne l'avait fait jusqu'alors, divers inédits dont ses correspondants lui avaient signalé l'existence, et il crut pouvoir conclure de ce nouvel examen que la doctrine de l'infailibilité du pape, dont on voulait faire un dogme, n'était qu'une création du moyen âge. L'indignation de Doellinger fut à son comble lorsque, en 1867, il apprit qu'on se proposait à Rome de canoniser l'inquisiteur Arbues : partageant avec les catholiques libéraux l'horreur des méthodes de coercition utilisées jadis par l'Église, il commença dès lors à se demander si, au delà des institutions ecclésiastiques, ce n'était pas l'idéal religieux lui-même que le parti dominant dans l'Église était en train de fausser. De là le ton toujours plus violent de ce qu'il écrit à partir de ce moment¹.

La violence même du ton de la polémique menée par Doellinger et son groupe et leur prétention à vouloir porter celle-ci devant l'opinion publique indisposa vivement les autorités ecclésiastiques, comme on le vit notamment à l'occasion de la conférence de Fulda de 1867. Aussi, bien que plusieurs évêques, Rauscher et Ketteler y compris, ne fussent guère favorables aux tendances centralisatrices qui s'accroissaient à Rome depuis quelques années, l'opposition demeura en Allemagne exclusivement universitaire. Il n'en alla pas de même en France, où se reconstitua, au sein de l'épiscopat, pendant les dernières années du Second Empire, un groupe d'adversaires décidés de l'ultramontanisme.

Une opposition universitaire ne se concevait guère en France, où les Facultés de théologie étaient pratiquement inexistantes. Il subsistait pourtant un petit foyer actif de gallicanisme théologique à la Sorbonne, autour d'un des très rares théologiens de valeur que la France ait connus au XIX^e siècle, Mgr Maret². Ce prélat pieux, qui n'avait rien de l'arrogance des professeurs allemands, professait pour les vues ecclésiologiques de Bossuet une admiration sans mélange qu'il s'appliquait à justifier avec érudition. Le néo-ultramontanisme, avec ses tendances à l'absolutisme et à la théocratie, heurtait cet esprit mesuré qui sympathisait fort avec les aspirations démocratiques de son temps et chercha toute sa vie à rapprocher l'Église et la société moderne. Adversaire des polémiques bruyantes, son moyen d'action préféré était les *Mémoires* confidentiels, adressés tantôt à l'empereur, tantôt à l'épiscopat, tantôt au souverain pontife, dans lesquels il exposait ses vues et signalait les dangers qu'il redoutait avec une remarquable clarté.

A la Faculté de théologie, dont il était doyen depuis 1853, Maret s'était entouré d'un petit groupe de prêtres intelligents, de sentiments libéraux

(1) Une partie parut sous forme d'articles anonymes dans la libérale *Allgemeine Zeitung* d'Augsbourg. D'autres articles, demeurés inédits, ont été publiés par Reusch (*Kleinere Schriften gedruckte und ungedruckte von J. J. v. Doellinger*, Stuttgart, 1892).

(2) Sur Henri Maret (1805-1884), voir G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, Paris, 1891, 3 vol., à nuancer par E. AMANN, art. *Maret*, dans *D. T. C.*, t. IX, col. 2033-2037.

et de tendance modérément gallicane, qu'il s'efforçait de faire parvenir à l'épiscopat grâce à ses relations étroites avec le ministre des Cultes et avec Napoléon III, car, fidèle à la tradition des gallicans des siècles antérieurs, il cherchait dans l'appui du gouvernement un refuge contre les interventions romaines. Cet appui gouvernemental fut faible jusque vers 1860, par crainte de voir le clergé ultramontain appuyer l'opposition légitimiste ; il ne devint effectif qu'avec la modification de la politique ecclésiastique impériale provoquée par l'agitation autour de la Question romaine, qui allait permettre, pendant une dizaine d'années, à Rouland puis à Baroche, franchement gallicans comme presque tout le personnel du ministère des Cultes, de contrecarrer systématiquement l'action du parti romain. Le premier, tout en multipliant à partir de 1860 les mesures tracassières, réussit à désorganiser les blocs ultramontains que formaient les provinces de Reims et de Bordeaux. Quant au second, ministre des Cultes de 1863 à 1869, il renforça puissamment, par ses dix-huit nominations épiscopales, le groupe des évêques d'orientation libérale et gallicane¹. Il se faisait d'ailleurs moins d'illusions que Maret sur l'efficacité immédiate de cette politique, sachant combien les vellétés de résistance de ces évêques étaient freinées par l'enthousiasme romain de leur clergé. Toutefois, ne réalisant pas à quel point celui-ci répondait à une réaction spontanée du sentiment catholique et à une évolution inéluctable, s'imaginant comme beaucoup qu'il tenait avant tout à la personnalité de Pie IX, il estimait que l'essentiel consistait à préparer la réaction libérale qui suivrait sa mort en se bornant, dans l'immédiat, à freiner autant que possible les « entreprises d'un pape intransigeant et passionné »².

Cette résistance limitée elle-même, il ne put la pousser aussi loin qu'il l'eût désiré, par suite de la nécessité pour le gouvernement impérial de tenir compte de l'influence électorale des masses ultramontaines. « Le gallicanisme comptait de nombreux adhérents parmi les magistrats et les hauts fonctionnaires ; c'est pourquoi il avait pu prévaloir sous l'empire autoritaire. Mais il n'avait ni dans les classes riches ni dans le peuple assez de partisans pour constituer une force électorale. Au contraire, la politique gallicane mécontenterait les éléments ultramontains du clergé, c'est-à-dire ceux dont l'influence électorale était la plus grande : les congrégations et le bas clergé³. » Malgré tout, les nominations épiscopales de Baroche inquiétèrent beaucoup les ultramontains, car les amis de Maret, en relations épistolaires constantes entre eux, formaient un réseau bien uni d'adversaires de la politique romaine. Il était à craindre qu'en exploitant les susceptibilités de beaucoup d'évêques à l'égard des allures dictatoriales de Veuillot, ils ne ralliassent à leur cause un bon nombre de modérés qui n'avaient pas pardonné à Pie IX d'avoir, en

(1) Il importe de noter que si ces évêques gallicans n'hésitaient pas à recourir à l'appui du gouvernement contre ce qu'ils considéraient comme des interventions abusives du Saint-Siège dans l'Église de France, ils étaient par contre résolument hostiles au « gallicanisme parlementaire » dont les tendances étaient encore vivantes au ministère des Cultes et qui prétendait soumettre l'exercice de l'autorité épiscopale au contrôle de l'État.

(2) J. MAURAIN, *Un bourgeois français au XIX^e siècle : Baroche*, p. 450.

(3) *Ibid.*, p. 451.

1853, « humilié l'épiscopat français devant un pamphlétaire » et qui rappelaient mélancoliquement le mot de Grégoire le Grand : « L'honneur de mes frères dans l'épiscopat, c'est mon propre honneur », en regrettant que « les temps fussent changés »¹. Il était aussi à craindre de les voir renforcer l'influence de centres comme Lyon, où les traditions d'autonomie demeuraient vivaces. Mais ce qui inquiétait le plus les ultramontains, c'était l'influence grandissante de Mgr Darboy², que Maret avait fait nommer en 1863 archevêque de Paris.

MONSIEUR DARBOY « Si Mgr Darboy n'est pas le chef avoué de cette coalition, il en est l'âme et le centre », écrivait Mgr Mabile dans une note sur « la réaction gallicane »³. Esprit clair et perspicace, conscient de la crise religieuse qui mûrissait sous ses yeux et du danger qu'il y avait à heurter de front les sympathies libérales de l'opinion dirigeante française, convaincu que le bien de l'Église exigeait une entente étroite avec le gouvernement impérial, plein d'admiration du reste pour Napoléon III dont il approuvait la politique italienne, gagné au gallicanisme, après avoir été ultramontain dans sa jeunesse, sous l'influence de Mgr Sibour et de son vicaire général Lequeux, excédé d'ailleurs par les procédés de Veuillot et de ses amis, ces « étranges catholiques dont la piété consiste principalement à saluer le pape de loin pour insulter les évêques de près »⁴, Darboy ne pouvait éprouver que de l'aversion pour les tendances qui prévalaient à Rome sous Pie IX et il le fit sentir avec une désinvolture à laquelle on n'était plus habitué. Non seulement il prétendit agir dans l'administration de son diocèse avec une indépendance qui ne tenait aucun compte des progrès réalisés par l'influence romaine au cours des dernières années, mais lorsque le pape lui adressa des reproches à ce sujet, il répondit par une justification dont le ton, tantôt raide et tantôt persifleur, dut froisser profondément Pie IX. Il y protestait contre « l'ingérence directe et immédiate de la papauté » dans l'administration épiscopale et contre la tendance à introduire subrepticement en France « le régime des pays de mission » ; tant que le Saint-Siège n'aura pas modifié en termes explicites et solennels la constitution actuelle de l'Église, concluait-il,

je suis prêt à m'opposer autant qu'il m'est possible à ce déplorable système d'annexion, à cette confiscation iméritée de l'autorité épiscopale et je crois rendre ainsi un véritable service à l'Église et au Saint-Siège. Je ne doute pas, au reste, que mes vénérables collègues les évêques de France, dès qu'ils seront mis au courant de cette affaire, ne m'accordent, avec leurs sympathies, l'appui de leurs conseils et de leur autorité⁵.

(1) Landriot au cardinal Pitra, 27 février 1865, dans J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 789-790, en note.

(2) On ne possède pas encore de biographie définitive de Georges Darboy (1813-1870). La meilleure, due à Mgr J. FOULON (Paris, 1889), est à mettre au point par les brochures ****La vérité sur Mgr Darboy*, Gien, 1889 ; E. AMBROISE-DARBOY, *Notes sur Mgr Darboy*, Orléans, 1923-1924, et surtout par la publication de documents inédits : *Mgr Darboy et le Saint-Siège*, citée p. 295, n. 2.

(3) Écrite en 1867 et reproduite dans P. MABILE, *Vie de Mgr Mabile*, t. II, p. 171-175.

(4) Darboy à Maret, 20 janvier 1863, dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 238.

(5) Lettre du 1^{er} septembre 1864, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, t. XII, 1907, p. 240-255.

Le commentaire libéral que Darboy donna au *Syllabus*, le discours prononcé au Sénat, où il faisait au fond l'apologie des Articles organiques, une nouvelle lettre passablement irrespectueuse où il disait au pape : « Ceux qui savent n'ont pas votre confiance et ceux qui l'ont ne savent pas »¹, d'autres incidents encore, achevèrent d'irriter le Saint-Père qui adressa à l'archevêque, le 26 octobre 1865, une lettre lui reprochant entre autres d'avoir émis « des opinions tout à fait contraires à la divine primauté du pontife romain sur l'Église universelle tout entière » et de « favoriser, par ses façons d'agir et de sentir, les doctrines fausses et erronées de Febronius »².

Darboy se contenta d'une réponse « déferente mais sans rétractation aucune »³; mais le pape n'insista pas, espérant qu'une entrevue personnelle permettrait d'arranger les choses. Ce n'est toutefois qu'en 1867 que Darboy se décida enfin à faire sa visite *ad limina* et il réussit assez habilement à éviter toute explication. On tenta alors d'obtenir de lui qu'il désavouât son attitude, en mettant à ce prix, au grand déplaisir du gouvernement français, l'obtention du cardinalat, mais, sollicité à plusieurs reprises, il refusa avec hauteur. Pie IX, indigné, allait jusqu'à dire, en 1868, à un religieux français : « Si vous voyez votre empereur et l'archevêque de Paris, dites-leur que le pape se porte bien et qu'il prie tous les jours *ut inimicos S. Ecclesiae humiliare digneris* »⁴. Pendant ce temps, par une manœuvre où le nonce Chigi joua sans doute un rôle, les adversaires de l'archevêque essayaient d'ébranler son autorité en France en faisant publier le blâme pontifical de 1865, sans souci de son caractère confidentiel. Ils réussirent partiellement, mais accrurent en même temps les rancœurs des milieux parisiens et de beaucoup de libéraux contre ce qu'ils nommaient les « méthodes romaines ».

LES CATHOLIQUES LIBÉRAUX Car, depuis quelques années, les catholiques libéraux se montraient, eux aussi, fort réservés à l'égard du mouvement ultramontain et commençaient à se rapprocher du groupe de Maret et Darboy, en dépit de leur hostilité persistante à l'égard de l'empire et des évêques gouvernementaux. Jadis pourtant, au temps de *L'Avenir* et jusqu'aux débuts du Second Empire, ils avaient compté parmi les adversaires décidés du gallicanisme : « Ils en voulaient à Bossuet, explique Albert de Broglie, de n'avoir résisté au pape que pour obéir plus docilement au roi et, confondant l'infaillibilité du pape avec l'indépendance du pouvoir spirituel, ils s'y étaient rattachés comme à une garantie de la liberté de leur propre conscience »⁵. Mais à la revendication de la liberté au nom de l'ultramontanisme avait succédé la méfiance à l'égard de l'ultramontanisme au fur et à mesure que celui-ci leur était apparu « représenté et personnifié par *L'Univers*

(1) Lettre du 19 février 1865, dans *Rev. d'hist. et de littér. relig.*, t. XII, 1907, p. 256-258.

(2) Le texte latin en est publié dans *L'Univers* du 18 mars 1869 et la traduction française dans le numéro du 22 mars.

(3) J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 783.

(4) A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, p. 203.

(5) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 357.

et *La Civiltà* »¹. Ils se souvenaient d'un mot de Mgr Sibour reprochant à la nouvelle école ultramontaine « une double idolâtrie : idolâtrie du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel »². Ils dénonçaient une centralisation qui leur paraissait « au moins aussi menaçante et aussi funeste dans l'Église que dans l'État »³, et qu'ils appréhendaient d'autant plus qu'elle leur semblait dirigée par des hommes sans connaissance du véritable état de l'Europe et des besoins de la société contemporaine. Des hommes aussi dévoués au pape que Dupanloup, qui avait à plus d'une reprise affirmé sa foi en l'infaillibilité, craignaient à présent qu'on ne définit celle-ci, parce qu'ils redoutaient de voir par là renforcée l'autorité du *Syllabus* ou même de certains documents anciens comme la bulle *Unam Sanctam*, où étaient exposées des vues politico-religieuses incompatibles avec la mentalité moderne.

Cette orientation nouvelle du libéralisme catholique allait se manifester clairement lors de la réunion solennelle de plusieurs centaines d'évêques à Rome à la fin du mois de juin 1867, qui marqua une étape importante dans l'histoire de l'ultramontanisme.

L'ASSEMBLÉE DES ÉVÊQUES DE 1867

L'idée d'affirmer solennellement l'infaillibilité du pape était dans l'air depuis quelque temps. Les uns y voyaient surtout un moyen de dédommager Pie IX des déboires qu'il avait éprouvés dans sa souveraineté temporelle, mais d'autres voyaient plus loin : les menaces qui pesaient sur ce qui restait de l'État pontifical et l'attitude de plus en plus hostile à l'Église manifestée par les gouvernements contemporains faisaient craindre que les papes ne fussent bientôt dans l'impossibilité de se concerter librement avec l'épiscopat avant de prendre position dans des questions vitales pour l'Église ; de l'avis de beaucoup, le meilleur moyen de remédier à ce péril consistait à affirmer clairement que « les papes, même exilés et captifs, possédaient toute l'autorité dans l'Église dispersée et muette »⁴. Lorsque Pie IX annonça son intention de profiter du dix-huitième centenaire du martyre des apôtres Pierre et Paul pour procéder, comme en 1862, à « une revue générale de l'armée catholique »⁵, beaucoup estimèrent qu'il fallait saisir cette occasion pour proclamer la croyance de l'Église à l'infaillibilité du pape.

Pareille suggestion se heurta à l'opposition non seulement de ceux qui persistaient à nier que le pape jouit du privilège de l'infaillibilité indépendamment d'une ratification par le corps épiscopal, mais aussi de nombreux catholiques libéraux qui admettaient pourtant l'infaillibilité personnelle. Beaucoup de modérés trouvaient d'ailleurs peu indiqué de vouloir trancher une question aussi importante presque par surprise, sans discussion sérieuse de la part du corps épiscopal, et d'une manière

(1) Montalembert à M. Lallemand, février 1870, dans E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 467.

(2) Mgr Sibour à Montalembert, 10 septembre 1853, *ibid.*, t. III, p. 104.

(3) Montalembert au P. Félix, 27 septembre 1864, *ibid.*, t. III, p. 379.

(4) J. BRUGERETTE et É. AMANN, art. *Vatican*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2540.

(5) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 329. Sur les fêtes de 1867, voir P. KARLBRANDES, *Der hl. Petrus in Rom oder Rom ohne Petrus*, Einsiedeln, 1867.

qui ne permettrait pas de stipuler les conditions précises dans lesquelles le charisme d'infaillibilité intervient effectivement. Dupanloup qui, comme en 1862, joua un rôle important dans la commission chargée d'élaborer l'adresse au pape, réussit à obtenir de Mgr Franchi que le mot « infaillible », qui se trouvait à plusieurs reprises dans le projet primitif, fût supprimé ; malgré les protestations de Manning, il fit prévaloir son point de vue après une âpre discussion et il obtint en outre que fût ajouté au passage sur le magistère pontifical ces mots qui en limitaient la portée : *ad custodiendum depositum* ¹.

C'était un succès pour ceux qui voulaient éviter de brusquer les choses. Il n'en reste pas moins vrai de dire avec Manning que tout au long des solennités grandioses qui se succédèrent depuis le 20 juin, jour de la Fête-Dieu, jusqu'au 1^{er} juillet, et auxquelles prirent part près de cinq cents évêques, tous les patriarches orientaux, plus de 14.000 prêtres et 130.000 pèlerins étrangers, « on ne fêta pas seulement le martyr de Pierre, mais sa primauté sur le monde » ². Pèlerins et évêques apportèrent au pape de tous les coins de la terre des cadeaux somptueux et surtout d'importantes sommes d'argent destinées à renflouer le budget de l'État pontifical. Parmi les saints canonisés le 29 juin, on comptait les martyrs de Gorcum, victimes des protestants, saint Josaphat, apôtre de l'Union des Ruthènes au siège romain, Léonard de Port-Maurice, l'un des grands protagonistes de la doctrine de l'infaillibilité pontificale au siècle précédent. Pour la première fois depuis le xvii^e siècle, la chaire de saint Pierre fut retirée du reliquaire du Bernin et exposée à la vénération des fidèles. Enfin et surtout, l'adresse qui fut présentée au pape le 1^{er} juillet ³, si elle ne contenait pas, contrairement à l'attente de certains, l'affirmation explicite de l'infaillibilité, l'insinuait assez clairement, en exaltant le magistère pontifical et l'autorité de la chaire de Pierre.

(1) C. BUTLER, *The Vatican Council*, t. I, p. 86-87. Comparer la version de E. MANNING, *The true Story of the Vatican Council*, p. 52-55, avec le document reproduit par É. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, 4^e édit., t. II, p. 601, la lettre d'Ullathorne du 26 octobre 1869 dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 147 et les détails donnés par F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 58-59.

(2) E. MANNING, *The true Story of the Vatican Council*, p. 45.

(3) Texte dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1033-1042.

CHAPITRE X

LE CONCILE DU VATICAN ¹

§ 1. — La préparation du concile et les premières polémiques ².

LA GENÈSE DU CONCILE Pie IX profita des fêtes grandioses de 1867 pour annoncer officiellement son intention de convoquer à Rome un concile œcuménique. C'est à la fin de 1864 qu'il avait fait part pour la première fois au Sacré Collège de ce projet qu'il mûrissait depuis plusieurs années, encouragé par les suggestions de plusieurs évêques. Il s'agissait, dans le cadre de la restauration générale de la société chrétienne entreprise depuis les débuts de son pontificat, de compléter et de confirmer l'œuvre d'exposition doctrinale esquissée dans le *Syllabus*, en faisant contre le rationalisme théorique et pratique du xix^e siècle ce que le concile de Trente avait fait au xvi^e siècle contre le protestantisme.

Une commission cardinalice instituée en mars 1865 conseilla de deman-

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — MANSI, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. 49-53, Paris, 1923-1927 (citée A. C. C.), à compléter, pour les documents non officiels, par *Collectio Lacensis*, t. VII : *Acta et Decreta S. Conc. Vaticani cum permultis aliis documentis ad concilium ejusque historiam spectantibus*, Fribourg-en-Br., 1892. En outre R. AUBERT, *Documents concernant le Tiers-Parti au concile du Vatican*, dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche* (Mélanges Karl Adam), Dusseldorf, 1951, p. 241-259 ; F. GUÉDON, *Autour du concile du Vatican*, dans *Les Lettres*, 1928, vol. II, p. 19 et suiv., 190 et suiv., 314 et suiv. (lettres de Mgr Foulon) ; J. FRIEDRICH, *Tagebuch während des vatikanischen Concils*, 2^e édit., Nordlingen, 1873 (vieux-catholique) ; T. MOZLEY, *Letters from Rome*, Londres, 1891, 2 vol. (anglican) ; L. VEUILLOIR, *Rome pendant le concile*, Paris, 1872, 2 vol. (enthousiaste).

J'utilise également le *Journal de mon voyage à Rome* de M. Icard (*Arch. S. Sulp.*, fonds Icard) ; les *Souvenirs du concile du Vatican*, de Mgr Collet (copie communiquée par M. le chanoine Guédon) ; les procès-verbaux des réunions du groupe français de la minorité (copie communiquée par le même) ; les papiers de Darbois à l'archevêché de Paris ; les dépêches de l'ambassadeur de France à Rome (*Arch. Min. A. E. Paris*, Rome, 1043 à 1046) et celles du ministre de Belgique (*Arch. Min. A. E. Bruxelles*, St-Siège, t. XIII, 2).

II. TRAVAUX. — Le meilleur exposé est celui de C. BUTLER, *The Vatican Council. The Story told from inside in Bishop Ullathorne's letters*, Londres, 1930, 2 vol. Le plus complet, du point de vue catholique, est celui de T. GRANDERATH, *Geschichte des vatikanischen Konzils*, Fribourg-en-Br., 3 vol., 1903-1906, cité dans la trad. franç., Bruxelles, 1908-1919 (trop apologétique) ; du point de vue vieux-catholique, celui de J. FRIEDRICH, *Geschichte des Vatikanischen Concils*, Nordlingen, 1877-1887, 3 vol. (très partial). Voir également F. MOURRET, *Le concile du Vatican*, Paris, 1919 ; É. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, Paris, 1877, 2 vol. ; F. BRUGERETTE-É. AMANN, art. *Vatican*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2536-2585 ; J. ACRON, *The Vatican Council*, dans *North British Review*, t. XIV, 1870, p. 183-229.

Les biographies, sur ce chapitre, sont généralement incolores et décevantes ; voir cependant, dans la majorité, celles de Manning (par E. PURCELL, Londres, 1895), de Pie (par Mgr BAUNARD, Paris, 1901) et de Spalding (par J.-L. SPALDING, New York, 1873) ; dans la minorité, celles de Dupanloup (par F. LAGRANGE, Paris, 1881), de Kotteler (par O. PRÜLLÉ, Mayence, 1899, et par F. VIGNER, Munich, 1924) et surtout de Schwarzenberg (par C. WOLFGRUBER, Vienne, 1916) et de Maret (par G. BAZIN, Paris, 1891) ; celle de Doellinger (par J. FRIEDRICH, Munich, 1901), ainsi que A. HAGEN, *Hefe und das vatikanischen Konzil*, dans *T. Q. S.*, t. CXXIII, 1942, p. 223 et suiv.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Aux indications données à la note précédente, ajouter : comme recueil de sources, E. CECCONI, *Storia del concilio vaticano scritta su i documenti originali*, Florence, 1873-1879, 4 vol., trad. franç., Paris, 1887, 4 vol. ; comme exposé d'ensemble de la situation à la veille du concile, E. CAMPANA, *Il Concilio Vaticano*, t. I : *Il Clima del Concilio*, Lugano, 1926, 2 vol. ; en outre E. TERRIEN, *Monseigneur Freppel*, t. I, Angers, 1931, chap. xx et xxi.

der confidentiellement l'avis d'une quarantaine d'évêques et la plupart des prélats consultés se déclarèrent favorables au projet¹. Quelques-uns y voyaient une occasion de « mettre en évidence cette vérité que Rome n'appartient pas aux Italiens, mais au monde catholique »²; d'autres suggéraient de s'appliquer à préciser les rapports entre l'Église et l'État en tenant compte de l'état de choses engendré par la Révolution française; la majorité s'inquiétait surtout d'adapter le droit canon aux transformations de la société depuis le concile de Trente et de réagir contre les erreurs relatives aux principes fondamentaux du christianisme: panthéisme, naturalisme, rationalisme, indifférentisme; beaucoup proposaient de prendre comme base du programme l'encyclique *Quanta cura*.

Le pape avait d'abord envisagé la convocation du concile pour l'anniversaire du martyr des apôtres, mais il apparut vite que les préparatifs ne pourraient pas être finis à cette date; puis l'aggravation de la situation politique à la suite de Sadowa et de l'évacuation de Rome par les troupes françaises amena même à interrompre les travaux préliminaires. Ceux qui, à Rome, étaient opposés à l'idée du concile en profitèrent pour faire valoir leurs arguments. Antonelli craignait qu'il ne suscitât de nouvelles difficultés politiques au Saint-Siège. D'autres jugeaient un concile inutile: « N'avons-nous pas le pape? Est-ce que le pape n'a pas le pouvoir de décider toutes les questions? »³ Et le cardinal Pitra se faisait l'écho de nombreux prélats et religieux qui craignaient de voir restreindre le rôle du clergé romain dans l'Église quand il avouait candidement: « Quoi! Convoquer un concile! Mais les théologiens français et allemands viendraient bouleverser nos Congrégations! »⁴ Aussi Pie IX resta-t-il hésitant jusqu'à la veille des fêtes de 1867. Il semble que ce fut Dupanloup, arrivé à Rome un bon mois à l'avance, qui réussit à vaincre ses derniers doutes. En tout cas, au début de juin, le pape était décidé⁵ et le 26, dans une allocution aux évêques réunis à Rome, il annonça officiellement sa décision.

LES COMMISSIONS PRÉPARATOIRES

On s'appliqua dès lors à mettre sur pied les commissions chargées de déterminer les matières à discuter et de préparer des projets de décrets⁶. Soixante consultants devaient être choisis sur place et trente-six autres appelés de l'étranger. Malheureusement, le recrutement de ces derniers, dont la désignation avait été laissée aux nonces, « ne fut pas toujours des plus judicieux »⁷. On commença en effet par ne désigner que des hommes ouvertement ralliés à l'ultramontanisme, aux compétences parfois assez relatives; l'exclusion notamment de tous les théologiens des universités

(1) On trouvera les réponses dans MANSI, *A. C. C.*, t. 49, col. 9-207.

(2) Réponse de Mgr Guibert, *ibid.*, col. 116.

(3) F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 55.

(4) Mgr COLLET, *Souvenirs du concile du Vatican* (inédits).

(5) Dupanloup l'annonçait au cardinal Sterckx dès le 2 juin. (*Arch. Mal.*, fonds Sterckx, Voyages à Rome.)

(6) Elles étaient au nombre de cinq: une pour les questions dogmatiques, une pour la discipline ecclésiastique et le droit canon, une pour les ordres religieux, une pour les missions et les Églises orientales, une pour les relations entre l'Église et l'État.

(7) F. BRUGERETTE-É. AMANN, art. *Vatican*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2537.

allemandes, à l'exception de Hettinger et Hergenroether, anciens élèves du Collège germanique, provoqua des protestations de divers évêques, y compris Ketteler, dont les préventions contre les *Deutsche Theologen* étaient pourtant connues. On élargit alors quelque peu le choix en faisant entre autres appel à Newman (qui refusa pour raison de santé), à Freppel, ami de Mgr Maret et des catholiques libéraux, et, pour l'Allemagne, à Dieringer, de Bonn, à Alzog, de Fribourg, à Haneberg, de Munich, et à Hefele, de Tubingue, le grand spécialiste de l'histoire des conciles, qu'il était inconcevable de ne pas avoir désigné plus tôt. Par contre, en dépit de l'insistance des archevêques de Prague et de Breslau, Reisach s'opposa formellement à ce qu'on invitât Doellinger¹, dont Mgr Dechamps, tout ultramontain qu'il était, affirmait: « On ne peut pas ne pas l'écouter »²; on contribuait de la sorte à aigrir encore davantage contre Rome le chef de l'école historique allemande.

Le « parti-pris »³ qui avait présidé au choix des consultants fit d'autant plus mauvaise impression que, dans certains milieux, on était mécontent du secret qui entourait la préparation du concile et son programme. On y voyait une marque de défiance à l'égard de l'épiscopat et une tentative de la Curie à vouloir « tenir le concile avant le concile ».

Un an après la première annonce, le 29 juin 1868, Pie IX publiait la bulle *Aeterni Patris*⁴ convoquant les évêques et autres ayants-droit à participer au concile qui s'ouvrirait dans la basilique vaticane le 8 décembre 1869, quinzième anniversaire de la proclamation de l'Immaculée-Conception.

La détermination de ceux qui pouvaient prendre part au concile en dehors des évêques résidentiels donna lieu à quelques discussions. Pour les évêques titulaires, on trancha par l'affirmative malgré une intervention du pape qui aurait aimé écarter des prélats comme Mgr Maret; pour les abbés, on décida d'admettre, outre les généraux d'ordre et les abbés *nullius*, les supérieurs de congrégations, ce qui permettait à dom Guéranger, l'un des chefs de l'opposition antilibérale en France, d'y assister. La question la plus délicate était celle des chefs d'État catholiques: les exclure, c'était rompre avec une vieille tradition suivie par tous les conciles antérieurs; mais était-il possible de les inviter, alors que le roi d'Italie était excommunié, que plusieurs présidents d'Amérique du Sud étaient francs-maçons, que l'empereur d'Autriche devait tolérer un gouvernement anticlérical? Après de longues discussions, auxquelles prirent part Antonelli et le pape lui-même, on se mit d'accord sur un compromis: on n'inviterait pas expressément les princes à participer aux

(1) On prétendit officiellement à Rome qu'on avait eu l'intention de l'inviter, mais qu'on avait appris qu'il refuserait de venir (Antonelli à Schwarzenberg, 15 juillet 1868, dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. I, p. 82). « Excuse diplomatique », note à bon droit Godet (*Revue du clergé français*, t. XXXVI, 1903, p. 378); voir les lettres de Doellinger à Schwarzenberg, dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. I, p. 82, du cardinal Caterini au nonce à Vienne, dans E. CECCONI, *op. cit.*, t. IV, p. 704, et du nonce à Munich au cardinal Caterini, *ibid.*, t. II, p. 337. Sur le rôle de Reisach, voir le témoignage de Freppel dans *Germania*, Wissenschaft-Bellage, 1900, n° 45.

(2) Cité par F.-X. KRAUS dans *Deutsche Literaturzeitung*, 3 août 1901, col. 1954.

(3) Hefele à Schwarzenberg, 10 mai 1869, dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. I, p. 84.

(4) MANSI, *A. C. C.*, t. 50, col. 193*-198*.

délibérations conciliaires, tout en choisissant pourtant les termes de la bulle qui les concernaient de façon à leur permettre une certaine coopération s'ils désiraient la fournir. Vuillot souligna bien la signification de cette décision :

L'ordre sur lequel a vécu la société durant plus de dix siècles a cessé d'exister (...). Une autre ère commence. L'Église et l'État sont séparés de fait et tous deux le reconnaissent (...). C'en est fait, ce n'est pas un bien. L'État l'a voulu, non l'Église¹.

Lors des consultations préliminaires, plus d'un évêque avait suggéré de profiter du concile pour essayer une nouvelle fois de rentrer en rapports avec les chrétiens séparés. Après mûre délibération, on s'arrêta à la solution suivante : on adresserait une lettre « à tous les évêques des Églises de rite oriental qui ne sont pas en communion avec le Siège apostolique » pour les inviter à revenir à l'unité afin de pouvoir prendre part au concile ; un appel à l'union aux protestants et anglicans suivrait, mais quelques jours plus tard, pour bien montrer aux orientaux qu'on ne les traitait pas comme ceux qui n'ont pas d'évêques validement consacrés².

L'appel aux protestants fut en général considéré par les intéressés comme une provocation. Quelques pasteurs luthériens mis à part, seuls certains anglicans accueillirent l'invitation pontificale avec une certaine sympathie ; l'un de leurs évêques entra même en négociations avec un jésuite assez connu, de tendance libérale, le P. de Buck, mais l'attitude de Pusey, le grand homme du mouvement d'Oxford, rendit vite impossible la continuation de ces pourparlers³. Quant aux évêques orientaux, ils accueillirent la lettre pontificale par un silence méprisant ou, parfois, par une fin de non-recevoir catégorique. Les préjugés et les défiances contre Rome leur faisaient suspecter de « vellétés impérialistes » les initiatives les plus désintéressées, mais il y avait eu également des maladroites du côté romain. Le terrain n'avait été aucunement préparé et les orthodoxes se plaignirent en outre de ce que la lettre d'invitation eût été divulguée par la presse avant d'être remise aux intéressés et de ce que la présentation de cette lettre n'eût pas revêtu la solennité désirable ; peut-être eut-on le tort aussi de la leur transmettre par des missionnaires latins⁴.

LES REMOUS DE L'OPINION Il suffit de mentionner pour mémoire, car son influence fut minime, la réaction de la franc-maçonnerie internationale, à l'annonce du concile ; sa principale manifestation extérieure fut l'organisation à Naples, en décembre 1869, par quelques libres-penseurs italiens, d'un « anti-concile », qui avorta assez piteusement⁵.

(1) *L'Univers*, 1^{er} juillet 1868.
 (2) On trouve les lettres apostoliques *Arcano divinae Providentiae* du 8 septembre 1868 et *Jam vos omnes* du 13 septembre 1868 dans MANSI, *A. C. C.*, t. 50, col. 1255-1261.
 (3) Cf. F. MOURRET, *Le concile du Vatican*, p. 124-126 (d'après des documents inédits).
 (4) F. DE WYELS, *Le concile du Vatican et l'Union*, dans *Irenikon*, t. VI, 1929, p. 488-516, 655-686.
 (5) *L'anticoncilio di Napoli del 1869 promosso e descritto dal già deputato G. Ricciardi*, Naples, 1870 ; *Enquête maçonnique à propos du concile extraordinaire du 8 décembre 1869*, Paris (1870).

Autrement importante fut l'agitation qui s'empara peu à peu du monde catholique et qui porta bientôt à son maximum l'opposition entre les courants d'opinion qui s'affrontaient depuis vingt ans : gallicans et libéraux, d'une part, ultramontains et intégristes, de l'autre.

La première annonce du concile avait en général été bien accueillie par les milieux libéraux, particulièrement en France : la plupart en attendaient une modernisation du droit canon, ainsi qu'une diminution de la toute-puissance du pape et de la Curie dans l'Église : « Du moins, on saura que si le pape est infaillible, il ne l'est pas en ce sens que le corps épiscopal ne participe pas à l'infaillibilité active », écrivait Mgr Ginouilhac¹, tandis que Maret se réjouissait de ce que « le parti absolutiste et antimoderne » allait être, « à la lumière du grand jour, réduit à sa faiblesse réelle »². Cet optimisme, qui s'appuyait entre autres sur l'impression de modération donnée par beaucoup d'évêques lors de l'assemblée de 1867, semblait d'ailleurs justifié par les appréhensions des conservateurs, dont l'ambassadeur d'Autriche se faisait l'écho quand il avertissait son gouvernement que le concile allait « ouvrir une arène » aux champions des idées modernes dont la cause « défendue par de pareils avocats et sur un terrain aussi retentissant ne laisserait pas que de faire des prosélytes en dehors de l'assemblée »³. Aussi Mgr Dupanloup, dans une magnifique lettre pastorale inspirée par le comte de Falloux⁴, saluait-il avec enthousiasme « cette grande tentative de l'Église catholique pour travailler à l'illumination et à la paix du monde » et il concluait en prévoyant que le concile serait « une aurore et non pas un couchant ».

Vers la fin de 1868 toutefois, les impressions se modifièrent. En dépit de quelques éléments défavorables, comme les dispositions incertaines de l'épiscopat austro-hongrois et la crainte de voir la participation espagnole réduite par suite de la révolution, les intransigeants reprirent espoir. Parallèlement, les libéraux commencèrent à s'inquiéter en présence de la « tactique » qu'ils croyaient pouvoir diagnostiquer : préparer le concile en secret, hors de tout débat contradictoire, puis faire accepter sans discussions « des propositions toutes faites »⁵, dont le sens n'était rien moins que rassurant d'après les indications qui commençaient à filtrer.

Dans l'esprit de la majorité, écrivait de Rome l'un des consultants, le concile doit avoir un double but : confirmer le *Syllabus* et décréter l'infaillibilité du pape (...). C'est dans ce sens qu'opèrent les jésuites de la *Civiltà*, plusieurs du Collège romain (Franzelin, Schrader, Sanguinetti), tous les consultants français, deux ou trois allemands, et tout le parti des cardinaux et prélats qui tient le haut du pavé sous le pape actuel (...). La confiance que l'on a dans le succès de l'entreprise fait que le concile est vivement désiré de ceux-là même qui semblaient le redouter davantage il y a un an⁶.

(1) Ginouilhac à Dupanloup, 12 mai 1867, *Arch. Nat.*, AB XIX, n° 526.
 (2) Lettre citée dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 405.
 (3) Dépêche de Hübner du 13 juillet 1867, dans S. JACINI, *Ultramonto del potere temporale*, p. 221.
 (4) *Lettre sur le futur concile œcuménique*, 56 p. ; sur l'intervention de Falloux, cf. F. MOURRET, *op. cit.*, p. 46-47, en note.
 (5) Freppel à Lagrange, 5 décembre 1868, dans E. TERRIEN, *Mgr Freppel*, t. I, p. 549.
 (6) Freppel à Dupanloup, 17 février 1869, *Arch. Nat.*, AB XIX, n° 526.

L'ARTICLE DE LA « CIVILTA » Les partisans des solutions extrêmes crurent même le moment venu de frapper un grand coup et, le 6 février 1869, l'officieuse *Civiltà cattolica* publiait — vraisemblablement avec l'assentiment du Saint-Siège¹ — une « Correspondance de France » où se lisait entre autres :

Nul n'ignore que les catholiques de France sont malheureusement divisés en deux partis : les uns simplement *catholiques*, les autres qui se disent *catholiques libéraux* (...). Les catholiques proprement dits croient que le concile sera fort court (...). Ils espèrent qu'il proclamera les doctrines du *Syllabus* en énonçant, au moyen de formules affirmatives et avec les développements nécessaires, les propositions qui y sont émises sous forme négative. Ils accueilleront avec joie la proclamation de l'infaillibilité dogmatique du souverain pontife. Personne ne trouve étonnant que, par un sentiment de juste réserve, Pie IX ne veuille pas prendre lui-même l'initiative d'une proposition qui semble se rapporter à lui directement, mais l'on espère que la manifestation unanime du Saint-Esprit, par la bouche des Pères du concile œcuménique, la définira par acclamation².

Le retentissement de cet article fut immense, car la plupart des lecteurs y virent un véritable manifeste des milieux romains. Non seulement la crainte de voir étendre la portée du *Syllabus* se trouvait confirmée, mais, ce qui était pire, on envisageait une définition de l'infaillibilité pontificale par acclamation, sans même laisser aux évêques le temps d'en préciser les conditions et les limites. On a caractérisé à juste titre la publication de cette « Correspondance de France » comme « une faute énorme »³. Elle allait, en effet, donner lieu à des polémiques publiques profondément regrettables en faisant passer au premier plan de l'actualité la question de l'infaillibilité qui avait jusqu'alors retenu beaucoup moins l'attention que celle du *Syllabus*. Elle accentuait en outre l'impression que la Curie elle-même poussait aux solutions extrêmes ; or ceci était inexact, Freppel, tout prévenu qu'il était, l'avait noté dès son arrivée à Rome :

S'il y a ici quantité de têtes exaltées, surtout parmi les étrangers, il ne manque pas de gens très sensés et fort peu disposés à pousser les choses à l'extrême. J'ai vu jusqu'ici près d'un tiers du Sacré Collège, et je vous assure que les cardinaux de Luca, Bizzarri, Bilio entre autres, tiennent un langage qui vous plairait beaucoup⁴.

LES PREMIÈRES CONTROVERSES EN ALLEMAGNE Les réactions à l'article de *La Civiltà* ne se firent pas attendre. C'est en Allemagne qu'elles furent les plus vives. Doellinger, qui travaillait depuis plusieurs mois à un grand ouvrage sur la primauté pontificale, publia anonymement, avec l'aide de Huber, dans l'*Allgemeine Zeitung* d'Augsbourg, cinq articles violents et partiels

(1) Voir *Civ. catt.*, 1934, vol. IV, p. 628, par opposition à la version officielle donnée par T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. I, p. 215-218.

(2) *Civ. catt.*, sér. VII, vol. V, p. 349, 350 et 352 ; d'après le P. de BUCK, l'auteur de l'article serait l'abbé DARRAS (lettre citée dans F. MOURNET, *op. cit.*, p. 57).

(3) F. BRUGERETTE-É. AMANN, art. *Vatican*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2542. Même des hommes aussi peu suspects que Moulang, de Mayence, le confessaient. (Voir sa lettre à Ketteler, du 24 mars 1869, citée par U. RIED dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 663.)

(4) Freppel à Maret, février 1869, dans E. TERRIEN, *Mgr Freppel*, t. I, p. 551. Même son de cloche dans la lettre du 4 avril à Dupanloup citée par LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 125-126.

réunis ensuite sous le titre : *Le Pape et le Concile*, en un volume qui fit grand bruit, même à l'étranger. Il y accusait les jésuites et le pape lui-même de préparer une « révolution ecclésiastique » en prétendant imposer comme dogme l'infaillibilité et la primauté de juridiction du pape alors que, selon lui, l'histoire prouvait que les progrès de la papauté n'étaient que le résultat d'une série d'usurpations datant du moyen âge, « une tumeur qui défigure l'Église et la fait étouffer »¹. On peut se faire une idée des sentiments du vieux professeur à cette époque par ses confidences au P. Hyacinthe Loyson lorsque celui-ci, de passage à Munich, lui avoua son attrait vers le protestantisme :

Des études profondes m'ont amené à reconnaître que l'état qui s'est développé dans l'Église depuis sa séparation d'avec les Églises orientales n'est pas selon Dieu. La papauté, par suite des fausses décrétales sous l'influence de Grégoire VII, a pris la forme d'un absolutisme que ma conscience chrétienne, et je dirai ma conscience historique, ne me permettent pas d'admettre. Toutefois, on ne peut être chrétien en général : il faut appartenir à une Église positive, et l'Église catholique est encore la meilleure. D'ailleurs, il y a deux écoles dans l'Église catholique : l'école ultramontaine et l'école chrétienne (il m'a nommé alors le pieux évêque Sailer en Allemagne, Bossuet, Fénelon, Pascal, en France). Il faut rester fidèle aux institutions tout en luttant contre les abus. Lutter contre les tendances persistantes de la hiérarchie romaine².

Dans la préface de son ouvrage, Doellinger avait indiqué son but : susciter contre le courant ultramontain « un mouvement d'opinion parmi les hommes professant une foi positive », en particulier parmi les laïcs. Effectivement, dans les mois qui suivirent, tandis qu'une agitation se développait en Autriche, notamment autour du canoniste Schulte, allant jusqu'à envisager la possibilité d'une Église nationale indépendante de Rome et faisant une plus large part à l'élément laïque, on vit paraître en Allemagne divers manifestes destinés à faire pression sur l'épiscopat en indisposant l'opinion publique à l'égard du concile, notamment un *Appel aux catholiques de Bade*, répandu également en Bavière, qui opposait la « vieille Église catholique » à « l'Église absolutiste de Rome »³. Même dans des milieux beaucoup moins hostiles à l'autorité ecclésiastique, et en dépit des réfutations de Janus par des théologiens de la valeur d'Herzenroether ou Scheeben, on se déclarait inquiet. Quelques hommes politiques, qui devaient compter parmi les plus zélés défenseurs de l'Église lors du *Kulturkampf*, tels Reichensperger, Windthorst, Joerg, firent parvenir, eux aussi, une adresse, mais non publique, à l'épiscopat allemand : tout en se soumettant d'avance à toutes les décisions du concile, ils estimaient inopportune la définition de l'infaillibilité et insistaient surtout sur la nécessité de tenir compte de la condition présente de la société civile dans la détermination des rapports entre l'Église et l'État⁴. Et le nonce à Munich devait reconnaître que parmi les ecclésiastiques « que l'on désigne sous le nom de romanistes et qui en effet méritent bien

(1) JANUS, *Der Papst und das Konzil*, Leipzig, 1869, p. ix.

(2) Extrait du journal de Loyson à la date du 30 mai 1869, cité par A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, p. 292.

(3) Texte dans E. CRECONI, *Histoire du concile du Vatican*, t. III, p. 312-325.

(4) Texte *ibid.*, t. III, p. 341-344.

cette qualification », il y en avait fort peu qui « témoignaient désirer la promulgation de nouveaux dogmes »¹. Heinrich lui-même, le théologien de Mayence, considérait la définition de l'infaillibilité comme inopportune.

Parmi les évêques, quelques-uns étaient de chauds partisans de cette définition, Senestrey, de Ratisbonne, par exemple, mais la plupart se rendaient compte du danger qu'il y avait à vouloir brusquer les choses à présent que les esprits étaient excités à un tel point. Aussi, lorsqu'ils se réunirent en septembre à Fulda pour arrêter leur ligne de conduite, la majorité, après des discussions animées, auxquelles Ketteler et Hefele prirent une part importante, se déclara pour l'inopportunité d'une définition de l'infaillibilité. On n'en fit toutefois pas mention dans la lettre pastorale collective, qui fut rédigée sur un ton apaisant, mais quatorze évêques sur vingt adressèrent au pape une lettre secrète où ils lui faisaient part de leurs appréhensions². Ce mémoire, assez mal reçu par Pie IX, fit à Rome une grosse impression.

LES POLÉMIQUES EN FRANCE En France non plus, on le pense bien, l'article de la *Civiltà* n'était pas passé inaperçu. Une ardente polémique s'engagea entre *L'Univers* et la presse anticléricale et c'est pour tenter de l'apaiser que Dupanloup publia dans *Le Français*, les 18 et 19 mars, deux articles anonymes, dont l'auteur fut d'ailleurs aisément reconnu : il y protestait contre le manifeste et déclarait « inopportune » la définition de l'infaillibilité, sans d'ailleurs critiquer la doctrine elle-même, comme l'avait fait Doellinger.

Deux ouvrages publiés au cours des mois suivants vinrent encore activer la controverse. Mgr Dechamps, archevêque de Malines, qui, comme beaucoup de Belges, était à la fois ultramontain dans la question des droits du pape et libéral en ce qui concernait les relations entre l'Église et la société moderne, publia en juin une brochure sur *l'Infaillibilité et le concile général*, où il expliquait aux « gens du monde » qu'il ne s'agissait nullement de « déifier » la personne et tous les actes du pape, mais de proclamer l'autorité infaillible de son enseignement *solennel* ; il ajoutait qu'à son avis le moment était venu de définir cette vérité puisqu'elle était publiquement contestée.

Dans le camp opposé, Mgr Maret préparait depuis des années un gros travail destiné à défendre scientifiquement le point de vue gallican modéré qui était le sien, beaucoup plus nuancé que celui de Doellinger. Il en avait communiqué les épreuves à de nombreux évêques et théologiens amis et beaucoup d'entre eux le pressaient de publier le livre avant l'ouverture du concile. C'était une erreur, car il allait fournir aux adversaires du gallicanisme une raison supplémentaire d'insister sur la nécessité pour le concile de prendre position, comme d'autres évêques, aussi hostiles à l'ultramontanisme mais plus perspicaces, comme Lavigerie ou Meignan,

(1) Rapport de Mgr Meglia du 17 mars 1869, *ibid.*, t. II, p. 430-431.
 (2) Les protocoles des réunions sont publiés dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1188-1191 ; il faut les compléter par J. FRIEDRICH, *Gesch. des Vat. Conc.*, t. II, p. 174 et 190-191 (d'après des indications fournies par Hefele et l'archevêque de Munich) et O. FUELE, *Ketteler* t. III, p. 22-28 (d'après les papiers de Ketteler). La lettre pastorale et la lettre à Pie IX, dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1191-1197.

par exemple, essayèrent vainement de le lui faire comprendre³. L'ouvrage parut en septembre sous le titre : *Du concile général et de la paix religieuse*. Partant de la constatation que la souveraineté dans l'Église n'est pas le fait d'une monarchie absolue, mais d'une monarchie *efficacement* tempérée d'aristocratie, Maret en concluait qu'elle ne pouvait résider dans le pape seul, agissant sans le concours du corps épiscopal : le pape y a une part prépondérante, mais non pas unique ; en conséquence, l'infaillibilité, attribut de la souveraineté spirituelle, ne pouvait pas être « personnelle et séparée », mais exigeait obligatoirement le consentement de l'épiscopat, que seul d'ailleurs le pape avait un moyen certain de provoquer, en convoquant un concile général. On devine l'effet du livre dans les milieux ultramontains. Si les bruits de mise à l'*Index* furent démentis, le nonce ne cacha pas le mécontentement de Rome et plusieurs évêques, notamment Mgr Pie, dans une homélie à son clergé qui fut très remarquée, désavouèrent leur collègue, en regrettant à juste titre qu'il n'ait pas réservé ses considérations à ceux-là seuls qui étaient appelés à trancher éventuellement la question au concile. Quant à *L'Univers*, il en prit prétexte pour renforcer encore ses attaques contre les adversaires d'une définition, quels qu'ils fussent.

Dans le groupe du *Correspondant*, les préventions contre une définition de l'infaillibilité étaient moindres qu'on ne le dit parfois : « Un concile ne peut la proclamer sans la définir et il ne peut la définir sans la limiter » constatait Falloux⁴. Même Montalembert, qui fulminait contre la « transformation si prompte et si complète de la France catholique en une basse-cour de l'anticaméra du Vatican »⁵, expliquait : « Ce n'est pas l'infaillibilité du pape en matière de foi qui me répugne, à moi ; ce n'est que son omnipotence sur les questions d'un autre genre, politique, scientifique, etc., que certains fanatiques cherchent à ériger derrière son infaillibilité dogmatique⁶. » Quoi qu'il en soit, les dirigeants de la revue avaient jugé plus sage de se tenir en dehors de la mêlée, mais devant l'attitude toujours plus violente du journal de Veillot, ils estimèrent nécessaire de prendre position. Dans le numéro du 10 octobre 1869 parut un article écrit au nom de la rédaction par Albert de Broglie sous l'inspiration de Dupanloup. Après avoir expliqué qu'il était impossible que la convocation des « États généraux » de l'Église aboutisse à la proclamation d'une monarchie despotique, on y exprimait l'espoir que le concile, au lieu de consacrer les propositions du *Syllabus*, qui, mal comprises, avaient excité les incroyants contre l'Église, s'attacherait plutôt à les expliquer ; et qu'il écarterait comme inopportune la définition de l'infaillibilité, entre autres pour le motif que celle-ci, une fois proclamée, « s'appliquerait à l'œuvre des papes antérieurs, même à des actes que n'admet plus le droit public moderne » : les *Diculus papae* de Grégoire VII, la

(1) On complétera les lettres publiées par G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. III, chap. III à V, par celles que publie H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, p. 257-258 en note et p. 278, n. 2.

(2) Falloux à Montalembert, 1868, cité dans E. LÉCANUËT, *Montalembert*, t. III, p. 438.

(3) Montalembert à Doellinger, 7 novembre 1869, dans A. HOURIN, *Autour d'un prêtre marié*, p. 241-242.

(4) Témoignage de Mme de Montalembert, dans E. LÉCANUËT, *op. cit.*, t. III, p. 471.

bulle *Unam Sanctam*, la déposition par le pape de certains princes, tels étaient en effet les points qui préoccupaient surtout les catholiques français, tandis que les théologiens allemands agitaient plutôt les cas d'Honorius ou de Libère.

L'INTERVENTION DE DUPANLOUP Tandis que toute la presse religieuse de France, d'Italie, d'Allemagne et d'Angleterre discutait ce manifeste des catholiques libéraux, Dupanloup jugea qu'il fallait faire un pas de plus et intervenir personnellement. Il y était poussé par diverses raisons. D'abord l'idée d'une définition brusquée, et donc vague, de l'infaillibilité, semblait prendre corps, car ce n'était plus seulement Veillot qui raillait *Le Correspondant* de demander « qu'on discute et que le Saint-Esprit prenne le temps de se former une opinion »¹, mais l'évêque de Nîmes qui affirmait dans un mandement : « Il n'en coûte pas plus à l'Esprit Saint de préserver l'Église d'erreur dans le feu d'une acclamation que dans les conclusions d'un débat »². D'autres prônaient une conception de l'infaillibilité qui paraissait inacceptable, ainsi Manning qui venait de proclamer le pape infaillible *apart from the bishops*, ce qui pouvait s'entendre soit « sans le concours des évêques », soit « en opposition possible avec le corps épiscopal » ; l'expression était pour le moins équivoque³. Puis il y avait les remous causés par l'apostasie du P. Hyacinthe Loyson, le célèbre confrencier de Notre-Dame⁴ : tandis que *L'Univers* triomphait devant ce qui lui semblait l'aboutissement normal de sympathies libérales, les libres-penseurs dénonçaient l'absolutisme de l'Église qui obligeait les nobles esprits à s'éloigner d'elle. Dupanloup était en outre excité par Acton, par Doellinger, à qui il avait rendu visite au début de septembre, par Freppel, qui lui envoyait de Rome des avis alarmants, écrivant entre autres :

Le concile vient trop tôt ou trop tard. Trop tard, car il arrive vers la fin du pontificat d'un vieillard fatigué et découragé (...) qui voit toutes choses à travers les malheurs qu'il a essuyés : pour lui tout ce qui se passe dans le monde moderne est et doit être l'abomination de la désolation. Trop tôt, car il est évident que la situation de l'Europe n'est pas définitive (...). Je ne puis m'empêcher de dire que la *Compagnie* assume en ce moment une terrible responsabilité par les imprudences de quelques-uns de ses membres...⁵

C'est sous l'empire de ces sentiments que, après bien des hésitations et malgré l'avis contraire de plusieurs de ses conseillers, Dupanloup fit paraître, le 11 novembre 1869, des *Observations sur la controverse soulevée relativement à la définition de l'infaillibilité au futur concile*, dans lesquelles il rassemblait toutes les raisons de considérer comme inopportune la définition en question. La brochure, envoyée à tous les évêques, produisit une sensation considérable, non seulement à cause

(1) *L'Univers*, 7 novembre 1869 (voir aussi le n° du 21 novembre 1869).

(2) Cité dans F. LAGRANGE, *Vie de Mgr Dupanloup*, t. III, p. 137.

(3) Texte dans E. MANNING, *Petri Privilegium. Three pastoral letters*, Londres, 1871. Un premier projet, bien plus extrémiste, avait été amendé à la suite des observations de Mgr Ullathorne et d'autres. (C. BURLER, *Life and Times of Bishop Ullathorne*, t. II, p. 51.)

(4) Voir les détails et les documents dans A. HOUTIN, *Le P. Hyacinthe dans l'Église romaine*, Paris, 1920 ; *Le P. Hyacinthe, réformateur catholique*, Paris, 1922.

(5) Freppel à Lagrange, 15 juin 1869, dans E. TERRIEN, *Mgr Freppel*, t. I, p. 561-564.

du nom de son auteur et de la dépendance manifeste à l'égard d'une autre brochure, bien plus radicale, attribuée à Doellinger, mais surtout parce que c'était la première fois qu'un évêque présentait *publiquement* la définition comme inopportune. A Rome, où les prélats commençaient à affluer, plusieurs, hostiles pourtant à la définition, regrettèrent cet appel à l'opinion publique et se montrèrent froissés « d'une conduite qui semblait vouloir engager la leur »¹. Pour comble de malheur, Veillot ayant pris l'évêque vertement à partie et discuté ses arguments avec sa verve coutumière², le prélat, perdant tout sang-froid, riposta par un véhément *Avertissement à M. Veillot* qui fit encore plus mauvaise impression. Le duc de Broglie caractérisait très justement la situation en disant à son fils : « Il a tort ; l'évêque prend position avant la réunion, il arrivera avec une apparence de parti-pris qui lui ôtera de l'autorité »³. Et M. Icard constatait l'exactitude de ce pronostic dès son arrivée à Rome : « Quant à l'évêque d'Orléans, c'est une idée générale qu'il s'est compromise et qu'il a perdu la position qu'il aurait eue au concile »⁴.

L'ATTITUDE DES GOUVERNEMENTS

Tandis que l'opinion religieuse s'agitait, les gouvernements appréhendaient les décisions éventuelles du concile relatives au mariage civil, à l'enseignement laïque, aux libertés constitutionnelles. Ils s'inquiétaient des « idées archaïques dans lesquelles s'enlisaient en politique certains infaillibilistes »⁵ et craignaient qu'on ne veuille définir la doctrine du « pouvoir indirect » de l'Église sur le pouvoir civil, voire les conceptions beaucoup plus extrêmes de la bulle *Unam Sanctam* ; en entendant exalter la Chrétienté médiévale, ils évoquaient l'humiliation de l'empereur Henri IV à Canossa ou le spectre de Charlemagne imposant par les armes le baptême aux Saxons. Tous ceux qui redoutaient le triomphe, au concile, du parti ultramontain s'employaient à attiser ces méfiances et ces appréhensions, Maret, Darboy et leurs amis auprès du gouvernement impérial, Doellinger auprès du président du conseil bavarois, le prince de Hohenlohe⁶.

Ce dernier, à la suite de la publication du fameux article de *La Civiltà cattolica*, adressa, le 9 avril, à tous les gouvernements européens une circulaire, rédigée par le professeur de Munich, afin de les mettre en garde contre les projets du prochain concile, qui devaient aboutir à une sujétion totale du pouvoir civil au pape, et de les inviter à se réunir en une conférence internationale pour se concerter et élever à l'avance une protestation commune. Mais son initiative rencontra peu de succès⁷.

(1) Dépêche du ministre de Belgique, 27 novembre 1869 (*Arch. Min. A. É. Bruxelles, Saint-Siège*, t. XIII, 2) ; cf. H. ICARD, *Journal de mon voyage à Rome*, p. 1 et 9-10.

(2) *L'Univers*, 13 novembre 1869.

(3) A. DE BROGLIE, *Mémoires*, t. I, p. 356.

(4) H. ICARD, *Journal*, p. 25 (5 décembre). Il « s'est noyé », disait avec joie Mgr Baillès. (*Ibid.*, p. 10.)

(5) G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. IV, p. 332.

(6) On peut suivre ces tractations dans le t. III de la *Vie de Mgr Maret* de G. Bazin et dans les *Denkwürdigkeiten* du prince de Hohenlohe, édit. F. CURTIUS, t. I, Berlin, 1907.

(7) Outre T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. I, p. 425-462, et É. OLLIVIER, *L'Église et l'État...*, t. I, chap. v, voir quelques pages très claires de J. ACRON dans *North British Review*, t. XIV, 1870, p. 191-197.

L'Espagne, le Portugal, la Belgique étaient décidés à garder la plus stricte neutralité. En Italie, le gouvernement Menabrea et surtout Minghetti désiraient produire une bonne impression sur les évêques en vue de préparer un rapprochement et ils déclarèrent qu'ils entendaient laisser pleine liberté au concile ; ce n'est qu'en novembre que les dispositions devaient changer, avec le nouveau gouvernement anticlérical. Bismarck, qui ne se souciait pas de mécontenter les catholiques prussiens à la veille d'une guerre qu'il voyait venir avec la France, déclara qu'une intervention dans les affaires de l'Église catholique se rattachait à un état de choses à jamais disparu. Enfin et surtout l'Autriche jugea le projet chimérique et juste bon à pousser Rome à bout et à indisposer les évêques qui comptaient résister. Autriche et Prusse étaient toutefois décidées à suivre de près les événements de Rome et à intervenir énergiquement si le concile empiétait sur les droits de l'État ; il semble qu'on en tint un certain compte à Rome.

Quant à la France, dont l'attitude avait une importance spéciale, puisque la sécurité du concile dépendait de la présence de ses troupes, elle se contenta d'une réponse évasive, car son gouvernement était indécis sur la ligne de conduite à suivre. On envisagea un moment d'envoyer un ambassadeur spécial au concile. Finalement, on décida de ne pas intervenir. Tel était en effet le sens des instructions envoyées le 19 octobre 1869 à l'ambassadeur à Rome ¹, comme le note judicieusement Émile Ollivier, qui avait brillamment défendu cette politique à la Chambre : « Toute politique qui n'envoyait pas un ambassadeur extraordinaire au concile en mettant dans son portefeuille l'ordre de retirer nos troupes du territoire romain si l'on méprisait nos conseils était, de quelque nom qu'on la couvrit, une politique d'abstention ². »

Bref, on peut dire que jamais encore concile ne s'était réuni avec une certitude aussi grande de ne subir aucune pression de la part des pouvoirs civils tant qu'il resterait sur le terrain religieux.

§ 2. — Les premiers débats conciliaires ³.

LA QUESTION DU RÈGLEMENT Les controverses qui agitaient l'Allemagne, la France et l'Angleterre depuis plusieurs mois étaient l'indice d'un malaise qui n'existait pas seulement dans l'opinion publique, mais parmi les évêques, bien que, à part Dupanloup, ceux-ci eussent évité de le manifester publiquement. Beaucoup, même parmi ceux qui n'avaient aucune sympathie pour les idées libérales ou gallicanes, arrivaient à Rome avec certaines appréhensions : plus d'un craignait que l'on ne veuille aller trop vite et trop loin, en définis-

(1) Texte dans É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. I, p. 519-530. Sur la politique du gouvernement français, outre Ollivier, voir J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 884-890.

(2) É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. I, p. 530.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — Aux sources et travaux mentionnés en tête du chapitre, p. 311, n. 1, ajouter A. VACANT, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, 2 vol. ; L. ORBAN, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum (Analecta Gregoriana, XXVIII et L)*, Rome, 1942-1950, 2 vol., et, pour le chapitre III en particulier, R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain, 1945, p. 131-219.

sant par acclamation le *Syllabus* ou l'infaillibilité, sans se préoccuper d'en préciser le sens et la portée ; d'autres avaient l'impression qu'on leur demandait moins de venir délibérer que confirmer le travail des théologiens romains et jouer au fond un simple rôle d'apparat dans un scénario fixé d'avance par la Curie. Ces craintes et ces impressions étaient exagérées, mais elles parurent confirmées dès avant l'ouverture du concile lorsque, le 2 décembre, le règlement, contenu dans la bulle *Multiplices* ¹, fut communiqué aux évêques déjà arrivés à Rome.

Dans le but d'éviter les excès d'indépendance et surtout des discussions interminables, Pie IX avait décidé de rompre avec les usages des conciles antérieurs, qui avaient établi eux-mêmes leur règlement, et de fixer d'autorité la procédure à suivre. Or, ce règlement imposé d'en haut avait un caractère très centralisateur et restreignait la liberté d'initiative des Pères. Seul le pape pouvait proposer une question au concile, les évêques ne pouvant que présenter des vœux à une commission de *Postulatis*, nommée par le pape, qui lui ferait rapport. Les projets de décret, élaborés en secret par des théologiens désignés eux aussi par le Saint-Siège, ne seraient remis aux Pères que quelques jours avant l'examen. Celui-ci devait avoir lieu en *Congrégations générales*, où l'on n'avait pas le droit d'intervenir spontanément dans la discussion et, s'il y avait lieu de modifier profondément le projet, il était renvoyé, non pas, comme à Trente, à une commission de spécialistes désignée par les Pères pour cet objet précis, mais à l'une des quatre *députations permanentes* de vingt-quatre membres (de la foi, de la discipline, des religieux et des rites orientaux). Les projets une fois amendés et réexaminés en congrégation générale devaient ensuite être approuvés en session solennelle et promulgués par le pape. Tous les débats étaient soumis au secret pontifical.

Comparé à celui de Trente, ce règlement rendait effectivement sensibles les progrès de l'ultramontanisme au cours de l'époque moderne. Il était cependant, pour l'essentiel, l'œuvre d'un théologien qui était loin d'appartenir au parti ultramontain, Hefele de Tubingue. Celui-ci avait été mû par la préoccupation de permettre un travail rapide et il s'était souvenu des débats aigres et prolongés auxquels la détermination des questions de personnel et de procédure avait donné lieu à Trente. Mais un certain nombre de Pères estimèrent que leur liberté était par trop limitée et, tout en estimant préférable de ne pas discuter le principe même d'un « règlement octroyé », ils s'empressèrent de suggérer des amendements ², proposant notamment de s'inspirer davantage des méthodes de travail parlementaire en organisant des bureaux et des sous-commissions. Pie IX ne voulut pas modifier le texte primitif, mais il fit savoir officieusement que les évêques pourraient travailler par groupes en dehors des séances officielles et que, tout en désirant « mettre de l'ordre dès le commencement », il entendait bien que les Pères fussent parfaitement libres d'exposer leurs désirs et leurs opinions.

(1) Texte dans MANSI, *A. C. C.*, t. 50, col. 215*-222*.

(2) Une centaine d'évêques signèrent des pétitions, remises le 12 décembre et le 2 janvier d'autres préférèrent intervenir oralement auprès des présidents.

L'OUVERTURE DU CONCILE Le 8 décembre 1869, dans le transept droit de la basilique Saint-Pierre aménagé en salle des séances, au cours d'une cérémonie de près de 7 heures présidée par le pape et à laquelle assistaient vingt mille pèlerins étrangers, lecture fut donnée du décret d'ouverture du concile. Environ 700 Pères étaient présents¹, venus de tous les coins de l'univers, soit 70 pour cent de l'épiscopat catholique. L'Europe était abondamment représentée : plus de 200 Italiens, cardinaux, évêques et religieux, 70 archevêques et évêques de France, 40 d'Autriche-Hongrie, 36 d'Espagne, 19 d'Irlande, 18 d'Allemagne, 12 d'Angleterre, 19 de pays moins importants ; mais il y avait aussi près de 50 prélats de rite oriental, 40 évêques des États-Unis, 9 du Canada, 30 de l'Amérique latine et près d'une centaine d'évêques missionnaires. Pour la première fois, on entendait dans un concile œcuménique appeler des noms comme New-York, San Francisco, Toronto, Manille, Buenos-Ayres, Melbourne, Wellington, et l'on remarquait l'importance prise par l'Empire britannique — plus de 120 évêques — alors qu'à Trente il n'y avait que quatre évêques de langue anglaise.

Chacun de ces groupes nationaux avait ses caractères propres : les Italiens et les Espagnols se distinguèrent vite par leur habileté à manier les concepts scolastiques ; les Allemands par leur solide connaissance de l'antiquité chrétienne ; les Américains par leur tournure d'esprit démocratique ; les Belges par leurs tendances conciliatrices ; certains Austro-Hongrois par leurs allures de grands seigneurs, arrivant au concile en grand équipage, escortés de hussards, tandis que les évêques pauvres, logés aux frais du Saint-Père, circulaient à pied, même par temps de pluie. Les Français, le groupe le plus nombreux après les Italiens, tranchaient par leur brillant et en tiraient avantage en dehors de l'enceinte du concile, « dans les salons et les chaires de vérité (...) : ce terrain leur étant plus familier, leur assure aussi dans la société une faveur que leurs collègues de l'épiscopat n'atteignent pas »² ; la chose ne manquait pas d'importance, étant donné le rôle joué dans l'agitation extra-conciliaire par les membres de l'aristocratie italienne et européenne en séjour à Rome, et notamment par les grandes dames infaillibilistes ou anti-infaillibilistes que les Romains avaient surnommées les « Mères de l'Église » et Louis Veuillot, plus irrévérencieusement, les « commères du concile ».

En dépit de l'œcuménicité indiscutable de l'assemblée, la place tenue par les Italiens constituait une anomalie qui fut souvent relevée. Elle était le résultat de circonstances historiques qui avaient multiplié les diocèses dans l'Italie méridionale et centrale et donné aux Italiens une place prépondérante à la Curie. Non seulement les prélats italiens formaient à eux seuls 40 pour cent de l'épiscopat européen, mais les deux tiers des consultants et tous les secrétaires étaient Italiens, de même que

(1) Sur la difficulté de déterminer le nombre exact, cf. J. FESSLER, *Das vatikanisches Konzilium*, 2^e édit., Vienne, 1871, p. 13 et suiv. Au total, 744 Pères parurent au concile, dont 49 cardinaux, 10 patriarches, 127 archevêques, 529 évêques, 22 abbés, 26 généraux d'ordres ; 270 absents avaient été retenus par l'âge ou la maladie ou encore, comme les évêques de Russie, empêchés par leur gouvernement.

(2) Dépêche du ministre de Belgique, 19 janvier 1870, *Arch. Min. A. É. Bruxelles*, Saint-Siège, t. XIII, 2.

tous les présidents de commissions ; sur 48 personnes à remplir des charges auprès du concile, cinq seulement étaient étrangères. Conscient de cet inconvénient, le pape avait désigné le savant canoniste et historien autrichien Fessler comme secrétaire du concile et le cardinal de Reisach comme premier président. Malheureusement, ce dernier mourut quelques jours après l'ouverture du concile et les présidences furent dès lors toutes exercées également par des Italiens, relativement modérés du reste : le cardinal de Angelis, prélat énergique, qui avait été emprisonné à deux reprises, en 1849 par la République romaine et en 1860 par le gouvernement italien, « ce qui ne lui avait pas donné le goût des idées libérales »¹ ; le cardinal de Luca, esprit large et porté à la conciliation ; le cardinal Bizzarri, très en vue à la Curie par sa charge de préfet de la Congrégation des évêques et réguliers ; le cardinal Bilio, homme d'études, étranger aux intrigues et plutôt modéré malgré le rôle joué dans la composition du *Syllabus* ; enfin le bouillant cardinal Capalti, qui n'était pas non plus un extrémiste, mais dont les interventions faites sur un ton brusque et roide contribuèrent plus d'une fois à mettre de l'électricité dans l'air.

LA CONSTITUTION DES GROUPES A la répartition nationale se superposa très vite une division idéologique.

« Nous avons déjà notre droite et notre gauche », écrivait dès le 8 décembre l'évêque de Nancy², et cette division, qui paraissait d'abord surtout sensible dans l'épiscopat français, ne tarda pas à se généraliser. Il y avait d'une part les évêques qui souhaitaient que le concile définisse l'infaillibilité du pape et ne redoutaient pas de voir rappeler les principes qui devaient régir la société chrétienne idéale ; d'autre part, ceux qui croyaient que, par de pareils projets, « l'Église et la société (étaient) menacées, l'une dans sa constitution intime, l'autre dans ses institutions les plus chères et ses aspirations les plus légitimes »³ ; entre les deux, un groupe important de modérés qui, se rendant compte qu'il était vain d'essayer d'écarter certaines questions du concile, se bornaient à demander qu'on évitât de « casser les carreaux » à propos des rapports entre l'Église et l'État, et que l'on ne définit l'infaillibilité qu'en en précisant bien les limites et en ajoutant aussi peu que possible à l'enseignement des théologiens anciens. C'est parmi ces derniers qu'il fut à plusieurs reprises question de constituer un « tiers-parti » : au début, des infaillibilistes modérés, comme l'autrichien Fessler et surtout l'archevêque de Baltimore Spalding, firent quelques tentatives pour l'organiser, mais il se composa finalement surtout d'un groupe de Français réunis autour du cardinal de Bonnechose, un ancien magistrat qui avait su, comme archevêque de Rouen, rester en bons termes avec l'empereur aussi bien qu'avec l'opposition cléricale et qui à Rome espéra

(1) É. OLLIVIER, *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 16.

(2) Mgr Foulon à l'abbé Tapie, 8 décembre 1869, dans *Les Lettres*, mai 1928, p. 23.

(3) Ces lignes de Mgr de Las Cases (lettre à son frère, 11 mai 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1046, f^o 350) expriment bien la double préoccupation de la plupart des membres de la minorité. Il ne faut jamais oublier, pour comprendre l'atmosphère du concile du Vatican, que l'ombre du *Syllabus* planait tout autant que celle de l'infaillibilité.

vainement pendant plusieurs mois arriver à trouver un terrain d'entente entre les deux partis extrêmes¹.

LA MAJORITÉ Le premier, que l'on désigna bientôt comme la « majorité », comprenait d'ailleurs aussi de nombreux modérés qui n'avaient jamais partagé les outrances du néo-ultramontanisme. C'était, par exemple, le cas de celui qui apparut à plusieurs reprises comme le chef réel du groupe infaillibiliste, Mgr Dechamps, archevêque de Malines, dont on connaît les sympathies pour le libéralisme catholique et qui, après s'être beaucoup dépensé pour que l'infaillibilité fût mise à l'ordre du jour, se montra prêt à de larges concessions quant aux termes de la définition. De même Mgr Ullathorne, l'un des plus écoutés parmi les évêques anglais, qui fit toujours montre de sentiments conciliateurs, ou le général des jésuites, le P. Beckx, qui avait du reste comme théologien le P. de Buck, un ami de Dupanloup²; de même encore Mgr Pie, farouchement antilibéral mais qui, dans la question de l'infaillibilité, se montra plus réservé qu'on ne le dit souvent.

Le noyau le plus bruyant de la majorité était formé par quelques évêques français très ardents, tels Berteaud, Plantier ou Mabile, auxquels se rattachait Mermillod de Genève. Et les deux agents les plus actifs du groupe étaient des extrémistes : Senestrey, de Ratisbonne, un ancien *Germaniker*, et surtout Manning, qui sut mettre au service de son zèle pour la foi un talent diplomatique qui confinait parfois à l'esprit d'intrigue, « usant de sa langue aussi activement que Dupanloup de sa plume »³ afin de gagner des votes pour une définition qu'il s'était engagé par vœu à promouvoir inconditionnellement et qu'il avait commencé à préparer méthodiquement plusieurs mois avant l'ouverture du concile⁴.

La force de la majorité était constituée par les évêques des contrées traditionnellement catholiques : Italie, Espagne, Irlande, Amérique latine, mais on y trouvait également des prélats en contact avec le protestantisme, comme les Hollandais, les Suisses, beaucoup d'Anglais, Mgr Martin de Paderborn, ou aux prises avec les idées libérales, comme les Belges ; il y avait également quelques orientaux, formés à la Propagande. La plupart de ces évêques, ralliés depuis longtemps aux positions de

(1) Voir J.-L. SPALDING, *Life of archbishop Spalding*, chap. xxx et surtout R. AUBERT, *Documents concernant le Tiers Parti au concile du Vatican*, dans *Festschrift Karl Adam* (cité *supra*, p. 311, n. 1).

(2) Les adversaires du concile, Friedrich notamment, ont beaucoup exagéré le rôle des jésuites. Les tendances extrémistes du groupe italien de *La Civiltà* ou du P. Schrader n'étaient pas partagées par l'ensemble de la Compagnie, même en Italie : c'est même un jésuite et de surcroît préfet des études au Collège germanique, le P. Quarella, qui conseilla Ketteler dans son opposition à la définition et rédigea la *Quaestio* diffusée par celui-ci (cf. *infra*, p. 341). Voir d'ailleurs les notations recueillies par F. MOUNNET, *Le concile du Vatican*, p. 67, 192, 221-222, 276, n. 2, corroborées par l'ambassadeur de France : « Le R. P. Beckx lui-même s'avoue effrayé des emportements auxquels on cède au Vatican. » (*Arch. Min. A. E. Paris*, Rome, 1046, f° 165 v°.)

(3) E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 430. L'extrémisme de Manning déplaisait à la plupart des évêques anglais, même infaillibilistes ; il est souvent relevé dans ses lettres par Ullathorne qui le traitait de « fanatique ».

(4) Sur le vœu fait de concert avec Senestrey le 23 juin 1867, voir le récit de Manning lui-même dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 420 ; sur les préparatifs plus immédiats, voir entre autres la lettre de Moutang à Ketteler du 29 janvier 1869 dans O. FUELE, *Bischof Ketteler*, t. III, p. 13.

l'ultramontanisme modéré et venant de contrées où les controverses doctrinales étaient beaucoup moins vives qu'en France ou en Allemagne, ne voyaient guère d'inconvénients à ce que le concile reconnaisse solennellement l'infaillibilité pontificale, qui était, du moins en pratique, admise par l'ensemble de leurs fidèles et de leur clergé. Habités à considérer cette doctrine comme traditionnelle, beaucoup d'entre eux, sans en avoir une conception aussi extensive que Manning et sans approuver toujours toutes les mesures centralisatrices de la Curie, trouvaient même normal de profiter de l'occasion du concile pour mettre un terme définitif à des controverses qui recommençaient à se développer dans certains milieux.

LA MINORITÉ Le second parti, désigné sous le nom d'« opposition » ou, plus souvent, de « minorité », présentait moins d'homogénéité. Un premier groupe était formé par la plupart des évêques allemands et la quasi-totalité des austro-hongrois. Il était présidé par l'archevêque de Prague, cardinal de Schwarzenberg, grand protecteur des *Deutsche Theologen*, dont le théologien, Friedrich, était un élève de Doellinger, à défaut du vieux maître lui-même qui s'y était refusé ; et par le savant cardinal-archevêque de Vienne, Rauscher, dont le prestige dépassait le groupe germanique et que Schulte considère à juste titre comme « le directeur spirituel de la minorité », car il exerça à plusieurs reprises sur celle-ci une influence modératrice inspirée par le respect dont il ne se départit jamais à l'égard du Saint-Siège, malgré les doutes que son immense érudition patristique lui inspirait à l'égard de la doctrine de l'infaillibilité personnelle du souverain pontife.

Parmi les membres les plus actifs de la minorité germanique, on comptait encore le primat de Hongrie, Simor, qui croyait à l'infaillibilité, mais craignait que sa définition n'envenimât les rapports, jusque-là très favorables, de l'Église et de l'État en Hongrie ; les Allemands Hefele et Ketteler, le premier combattant l'infaillibilité au nom de l'histoire ecclésiastique, le second partisan d'un épiscopatisme modéré conforme à son idéal corporatif médiéval ; le Hongrois Haynald, un libéral lié depuis longtemps avec Dupanloup ; enfin et surtout « l'agitateur » du groupe, le Croate Strossmayer, très opposé à la centralisation romaine dans laquelle il voyait le principal obstacle au retour des Slaves orthodoxes à l'Église catholique et qui ne craignait pas d'exposer ses critiques sans ménagement, au grand scandale de la majorité¹. Ce ne fut pas l'une des moindres surprises des débuts du concile que de voir se ranger ainsi dans l'opposition des hommes comme les archevêques de Vienne et de Cologne et l'évêque de Mayence, qu'on s'était habitué à considérer comme les protecteurs des jésuites et des agents zélés de l'influence romaine en pays germanique.

On s'étonna beaucoup moins de voir se constituer un groupe d'opposants français. Présidé, sans beaucoup de mordant, par le cardinal Mathieu, animé par la fougue du bouillant évêque d'Orléans, mais dirigé en fait, avec

(1) Comme il s'opposait aux Hongrois en politique, il se rapprochait volontiers du groupe français. Sur cette figure marquante du concile, cf. *infra*, p. 409-410.

circonspection et perspicacité, par Darboy¹, il comptait un bon tiers des évêques français. Leurs motifs étaient assez divers. Quelques-uns justifiaient l'appréciation sévère du ministre de Belgique à Rome : « Ils se considèrent plutôt comme des fonctionnaires de l'empire que comme des dignitaires ecclésiastiques². » Mais la plupart agissaient pour des raisons de conscience très nobles, que leurs adversaires n'ont souvent pas voulu reconnaître³. Certains, venus du libéralisme catholique, admettaient l'infaillibilité, mais redoutaient de voir le concile heurter l'opinion par des décisions peu nuancées dans le genre du *Syllabus* et consommer ainsi la rupture entre l'Église et la société moderne. Tout en partageant ces craintes, d'autres, plus nombreux qu'on ne l'a dit, hésitaient en outre à reconnaître comme révélée l'infaillibilité *personnelle* du souverain pontife, indépendamment d'une ratification par l'épiscopat ; leur état d'esprit est exactement caractérisé par ces mots de l'un d'eux :

Qu'on n'aille donc pas dire de moi que j'étais seulement *inopportuniste* comme on l'a dit de certains de mes vénérables collègues de la minorité, qui n'auraient certainement pas accepté pendant leur vie cette interprétation (...). Élevé dans les doctrines anti-infaillibilistes, pendant le concile j'imposai, non sans douleur, silence à mon cœur, qui souffrait de ne point être sur ce point d'accord avec S. S. Pie IX, pour laisser parler ma conscience ; elle me faisait un devoir rigoureux de défendre ce que je croyais alors être la vérité⁴.

Minorité germanique et minorité française étaient mues en fait par des motifs assez semblables : crainte de voir compromises les relations de l'Église avec les États modernes par des décisions qui renforceraient l'autorité de documents comme la bulle *Unam Sanctam* ; mentalité théologique trop centrée sur les sources et peu sensible à l'évolution du dogme ; compréhension erronée de la doctrine classique de l'infaillibilité personnelle par suite des exagérations des néo-ultramontains dont certains allaient jusqu'à opposer nettement le pape à l'Église et à envisager le cas où le pape demeurerait seul du côté de la vérité ; enfin et peut-être surtout l'impression de voir l'autorité divine de l'épiscopat en danger — ce qu'un évêque anglais exprimait en disant que les évêques, arrivés au concile comme princes de l'Église, risquaient d'en repartir « comme satrapes d'un autocrate » et ce qui pouvait sembler justifié par le fait qu'il n'était pas fait mention de l'épiscopat dans le schéma sur l'Église⁵ et par des paroles malheureuses comme celles d'un prélat romain disant à l'évêque de

(1) L'évêque d'Autun avouait qu'après avoir eu des préventions contre Darboy pendant les trois premiers mois, il avait changé d'avis « depuis qu'il l'avait vu de plus près et qu'il avait remarqué la mesure, la prudence de ce prélat et son sincère amour pour l'Église » (H. ICARD, *Journal*, p. 361) ; et Mgr de Las Cases écrivait à l'archevêque, le 4 juillet 1870 : « Votre puissance a été non pas dans l'imposition de votre volonté, mais dans une direction que vous nous donniez en faisant comme si vous suiviez celle que nous vous donnions. » (*Archives archevêché Paris*, fonds Darboy, Casier 14 (11).)

(2) Dépêche du 25 mai 1870. (*Arch. Min. A. É. Bruxelles*, Saint-Siège, t. XIII, 2.)

(3) Cette remarque vaut tout autant pour les opposants des autres groupes et également pour les membres de la majorité. Les historiens sont trop tentés de s'arrêter aux excès par lesquels s'extériorisa souvent, sous l'effet de passions humaines inévitables, un zèle dont les racines étaient profondément religieuses (voir à ce propos la lettre du P. Whitty à Newman, du 15 mai 1870, dans C. BUTLER, *The Vatican Council*, t. II, p. 31).

(4) Testament de Mgr de Las Cases, dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1002, n. 1.

(5) Mgr Pie lui-même reconnaissait que le schéma était « répréhensible » par suite de cette « lacune fâcheuse ». (H. ICARD, *Journal*, p. 188.)

Metz : « Je suis bien aise que les évêques viennent à Rome pour voir que le pape est tout et que les évêques ne sont rien¹. » Pourtant, si les raisons profondes de l'opposition étaient partout les mêmes, l'accent était placé différemment chez les uns et chez les autres. Dans le groupe germanique, l'opposition s'appuyait avant tout sur la science théologique, représentée par des hommes comme Rauscher et Hefele. Dans le groupe français, plutôt sur l'hostilité aux tendances absolutistes ; c'était l'avis non seulement de Mgr Gay : « Croyez bien qu'on redoute moins encore l'infaillibilité déclarée du souverain pontife que la condamnation des idées libérales², » mais aussi du comte Daru, l'ami de Dulanloup : « Au fond, le débat, quelle que soit la forme qu'il pourra prendre, revient à cette question : l'absolutisme triomphera-t-il à Rome³ ? » Par suite de cette différence de préoccupations et aussi de leur chauvinisme, les deux groupes avaient relativement peu de contact entre eux, et leur caractère national très accusé les empêchait de devenir des points de cristallisation pour les évêques d'autres pays qui sympathisaient avec leur point de vue.

Il se constitua toutefois quelques groupes mineurs, gravitant autour du groupe français : quelques évêques d'Italie du Nord, dirigés par Mgr Nazari, archevêque de Milan : leur opposition s'expliquait par la formation josphiste reçue dans les Facultés de théologie de Turin ou de Milan et par leurs sympathies pour le mouvement national italien ; une partie des évêques américains, que leur esprit libéral rapprochait des évêques de France et d'Italie du Nord et dont plusieurs, anciens élèves des Sulpiciens ou même Français d'origine, n'avaient aucune sympathie pour l'ultramontanisme extrême : leur représentant le plus marquant était Mgr Kenrick, archevêque de Saint-Louis, d'idées nettement gallicanes⁴ ; enfin, beaucoup d'évêques orientaux, très émus par la récente bulle *Reversurus*⁵ et redoutant de voir le concile accentuer encore la latinisation de leurs Églises : leur ignorance du latin, leur manque de culture théologique, l'influence du gouvernement français sur les chrétiens de l'empire turc, en faisaient des instruments faciles à manœuvrer.

C'est pour essayer d'unifier ces différents noyaux que, sur l'initiative de Mgr Haynald, très actif et habitué aux méthodes parlementaires, fut constitué avec l'appui enthousiaste de Dupanloup, qui devint vite le polémiste attiré de la minorité, un « comité international », présidé par le cardinal Rauscher. Mais l'action effective de ce comité ne répondit pas à l'attente de ses fondateurs : lord Acton regrettait qu'il n'ait constitué « que le cerveau et non pas la volonté de l'opposition⁶ ».

(1) H. ICARD, *Journal*, p. 256-257.

(2) Lettre du 16 mars 1870 dans *Correspondance de Mgr Gay*, t. II, p. 129-130.

(3) Lettre à Bannoville, du 1^{er} février 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f^o 257.

(4) Voir l'*Oratio habenda non habita*, qu'il comptait prononcer au concile, dans J. FRIEDRICH, *Documenta ad concilium vaticanum spectantia*, t. I, p. 187-246, ainsi que J. GIBBONS, *Retrospect of Fifty Years*, t. I, p. 32.

(5) Cf. *infra*, p. 417-419.

(6) J. ACTON dans *North British Review*, t. LIII, 1870, p. 214.

ÉLECTION DE LA DÉPUTATION DE LA FOI Si le sentiment de malaise qui régnait dès l'ouverture du concile se concrétisa si vite en une opposition organisée, la responsabilité en revient en partie à certains malentendus et surtout à une manœuvre très regrettable des dirigeants du groupe infaillibiliste.

Deux actes pontificaux, qui furent communiqués aux Pères les 10 et 14 décembre, froissèrent un certain nombre d'entre eux. Dans la constitution apostolique réglant l'élection pontificale en cas de vacance du Saint-Siège durant le concile, ils virent, bien à tort, une marque de défiance à leur égard. Et dans la bulle *Apostolicae Sedis*, qui remaniait profondément la législation des censures sans avoir pris l'avis de l'épiscopat dont la présence à Rome était imminente, ils virent, surtout à la suite des commentaires d'une certaine presse, un nouvel indice de la volonté du pape d'agir en maître absolu.

Par ailleurs, dès les premières séances, il était apparu que la salle du concile, « bien choisie et parfaitement organisée pour que les fidèles pussent jouir des splendides cérémonies observées dans les sessions publiques, manquait de toutes les conditions nécessaires pour être un lieu de discussion »¹ à cause de sa mauvaise acoustique. Il n'en fallut pas plus pour renforcer l'impression que, dans l'idée des organisateurs, les séances seraient de pur apparat, tout étant déjà réglé d'avance dans les commissions secrètes. Bien plus, cela sembla confirmer que les décisions auraient lieu par acclamation et plusieurs Pères, y compris Rauscher, prirent très au sérieux, durant les premières semaines, les bruits qui couraient avec insistance d'une définition par surprise de l'infaillibilité du pape².

Mais ce qui indisposa le plus, ce fut la manière dont fut élue la commission dogmatique, dite *députation de la foi*³. Deux sortes de « comités électoraux » s'étaient constitués, l'un autour de Dupanloup, l'autre autour de Manning. Or, ce dernier, au cours des réunions qui se tenaient chez Mgr Dechamps, insista pour qu'on exclue de la députation dont relèverait la question de l'infaillibilité tous les Pères opposés à la définition de cette vérité. Pareille intransigeance fut désapprouvée par Mgr Pie, par le cardinal Corsi, par Mgr Valerga, un familier de Pie IX, et par le pape lui-même, qui avait eu soin de nommer dans la commission *de Postulatis* trois anti-infaillibilistes et le cardinal de Bonnechose. Manning fut inflexible : « Les hérétiques, répondit-il, viennent à un concile pour être entendus et condamnés, non pour prendre part à la formulation de la doctrine. » Une liste rédigée par ses soins et approuvée par l'un des présidents fut alors distribuée parmi les Pères dont beaucoup, n'ayant encore aucune opinion personnelle sur les membres de l'assemblée, votèrent de confiance, le 14 décembre, pour les 24 candidats ainsi présentés. Cette

(1) Mgr COLLET, *Souvenirs du concile du Vatican* (inédits).

(2) Voir H. ICARD, *Journal*, p. 62 et 66 ; J. FRIEDRICH, *Tagebuch*, p. 13, 41, 45 ; dépêche de l'ambassadeur d'Autriche, copie aux *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f° 60 ; et les *Souvenirs* de Mgr Collet.

(3) On peut suivre les faits, d'après le journal de Senestrey (*Coll. Lac.*, t. VII, col. 1646), dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. II, p. 83-95 (apologétique) et C. BUTLER, *The Vatican Council*, t. I, p. 167-175 (sévère).

façon de procéder, qui excluait de la députation de la foi des hommes aussi compétents que Rauscher, Hefele ou Ginouilhac, était une grave erreur de jugement : les membres de la minorité, dont la liste était d'ailleurs tout aussi unilatérale, furent exaspérés de cette partialité et, à l'extérieur du concile, beaucoup eurent l'impression que les élections n'étaient qu'un camouflage et que tout était réglé d'avance par la Curie. Dès ce moment on commença, en divers milieux, à mettre en doute la liberté réelle du concile et à prétendre que tout serait réglé à volonté grâce aux Italiens et aux vicaires apostoliques que l'on affecta de considérer comme une simple masse de manœuvre aux ordres du Saint-Siège.

LES PREMIERS DÉBATS Il y eut pourtant une réelle détente lorsque, après trois semaines de formalités — « j'observe la façon dont on s'y prend à Rome pour perdre son temps », murmurait Mgr Darboy¹ — on aborda enfin, le 28 décembre, l'examen du premier projet de constitution, contre les multiples erreurs dérivant du rationalisme moderne, rédigé par les Pères Franzelin et Schrader. Le schéma, distribué aux Pères à leur arrivée à Rome, avait été fort mal accueilli par la majorité d'entre eux : la pensée était parfois obscure, le ton agressif et il était trop affirmatif sur des points librement controversés. Mais on lui reprochait surtout d'être une œuvre de professeurs, discutant de problèmes techniques en un langage scolastique, plutôt qu'un exposé pastoral destiné à éclairer les simples fidèles. C'est ce que dirent, sans beaucoup de ménagement, dès le premier jour de la discussion, non seulement Rauscher ou Kenrick, mais plusieurs évêques italiens connus pour leur adhésion totale aux doctrines romaines, et l'archevêque canadien Connolly clôtura la journée en déclarant qu'il n'y avait même pas moyen de retoucher le schéma pour l'améliorer : il ne reste qu'à « l'enterrer avec honneur »². Les critiques se poursuivirent tout aussi vives les jours suivants, venant aussi bien des infaillibilistes que de la minorité, au grand dépit du cardinal de Angelis qui gémissait : « Le concile semble ne se composer que d'une gauche ! »³

Sans être encore tout à fait rassurés, les Pères se sentirent immédiatement plus à l'aise : les discussions seraient plus sérieuses que beaucoup ne l'avaient prédit et les évêques auraient leur mot à dire, même si ce mot n'était pas élogieux ; le spectre d'une définition par acclamation était écarté. Par contre les organisateurs du concile étaient consternés, mais Pie IX, tout en avouant que « la physionomie des premiers débats lui causait quelque émotion », fit savoir qu'il ne voulait rien faire qui pût laisser soupçonner que les délibérations n'étaient pas entièrement libres⁴. Le 10 janvier, après six séances, les présidents annoncèrent que le schéma serait renvoyé à la députation de la foi pour être refondu et qu'on aborderait, en attendant, les schémas sur la discipline ecclésiastique.

(1) Mgr Foulon à l'abbé Tapié, 22 décembre 1869, dans *Les Lettres*, juin 1928, p. 192.

(2) MANSI, *A. C. C.*, t. 50, col. 135.

(3) Cité dans C. WOLFSCHNUR, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 236.

(4) Dépêche de Banneville d'après une audience de Mgr Lavignerie (*Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f° 10).

PÉTITIONS POUR ET CONTRE
L'INFAILLIBILITÉ

En dehors des congrégations générales, qui ne se tenaient que le matin, et encore à certains jours seulement, divers Pères déployaient une grande activité en vue de déterminer des courants d'opinion parmi les membres de l'assemblée, à propos des problèmes qui leur paraissaient importants. Une question surtout faisait l'objet de ces démarches, celle qui, tout en n'étant mentionnée ni dans la bulle de convocation ni dans le programme du concile, était à l'ordre du jour bien avant l'ouverture : la définition de l'infailibilité du pape. A Rome même, on s'en était d'ailleurs occupé plus qu'on ne voulait bien le dire et la commission préparatoire, à l'instigation de Manning et du P. Schrader notamment, avait rédigé un projet qui pourrait éventuellement être inséré dans le schéma de *Ecclesia* ; il avait toutefois été décidé de ne pas le proposer spontanément et d'en laisser l'initiative aux évêques.

Dès le 25 décembre, Mgr Dechamps remettait à la commission des postulats une proposition de définition. Elle fut appuyée, quinze jours plus tard, par les autres évêques de Belgique, mais dans l'entre-temps, un mouvement beaucoup plus important s'était amorcé. Senestrey, après s'être concerté avec plusieurs Pères et avoir préparé un projet de pétition, provoqua une réunion, le 23 décembre, à la *Villa Caserta*, chez Dechamps, avec Manning, Martin et quelques autres. Le texte, définitivement arrêté le 28, fut mis en circulation le 30, d'abord confidentiellement puis ouvertement, au moment même où, profitant d'une série traditionnelle de sermons à l'occasion de l'Épiphanie, Mermillod, Pie et Berteaud, ainsi que l'abbé Combalot et un jésuite italien, prêchaient avec grand succès sur les prérogatives du souverain pontife. Malgré l'abstention d'un certain nombre de partisans de l'infailibilité, qui trouvaient la formule trop absolue, la pétition recueillit dans le courant de janvier environ 380 signatures, et quelques autres pétitions analogues en recueillirent encore une centaine.

Les adversaires de l'infailibilité, alertés dès les premiers jours de janvier, s'empressèrent de contre-attaquer. On envisagea d'abord une adresse commune, que Rauscher et Darboy auraient préparée, mettant en lumière les difficultés que soulèverait une définition et demandant qu'on en restât au *statu quo*, mais les évêques préférèrent finalement rédiger leurs demandes séparément, par groupes nationaux : Allemagne et Autriche-Hongrie, France, Amérique du Nord et Grande-Bretagne, Italie, Orientaux. Les cinq documents recueillirent 136 signatures et les animateurs de l'opposition furent très satisfaits de ce résultat. Ils n'étaient évidemment qu'une minorité, personne n'en avait jamais douté, mais qui représentait 20 pour cent du concile et s'imposait à l'attention par la notoriété scientifique de plusieurs de ses membres et par l'importance des diocèses représentés : pratiquement toute l'Autriche-Hongrie, dont l'influence restait considérable à Rome, une partie notable de l'épiscopat français, tous les grands sièges d'Allemagne, plusieurs archevêchés importants d'Amérique et d'Italie, trois patriarches orientaux. Dans ces conditions, ne pouvait-on espérer que Pie IX suivrait

l'exemple de Pie IV, qui avait donné pour instruction à ses légats à Trente de retirer les propositions qui soulèveraient des discussions irritantes ? Dans cet espoir et pour impressionner davantage encore les milieux romains, Dupanloup estima utile d'intensifier la polémique à l'extérieur du concile, excitant notamment ses amis de Broglie et Cochin à donner au *Français* un ton « beaucoup plus belliqueux »¹ et « conjurant » le P. Gratry de ne pas hésiter à donner le plus de publicité possible à la réponse qu'il avait préparée à l'opuscule de Dechamps².

LES QUESTIONS DISCIPLINAIRES Tandis que se développait de la sorte autour de l'infailibilité une agitation croissante à Rome et au dehors et que se succédaient les « brochures retentissantes »³ et les articles sensationnels, le concile poursuivait ses travaux. En attendant que le schéma dogmatique eût été refondu, il avait abordé l'examen des questions de discipline ecclésiastique.

On se souvient que l'adaptation de celle-ci avait été considérée par beaucoup, lors de l'annonce du concile, comme la tâche principale de la future assemblée. Vingt-huit schémas avaient été préparés par la commission pour la discipline et dix-huit autres par celle des religieux, mais quatre seulement furent distribués aux Pères et discutés, sans que d'ailleurs on ait eu le temps d'en sanctionner aucun.

Les premiers schémas examinés furent ceux sur « les évêques, les vicaires généraux et les synodes » et sur « la vacance des sièges épiscopaux ». Ils ne furent pas reçus avec plus d'enthousiasme que le schéma dogmatique. Les Pères critiquèrent surtout la tendance des canonistes romains à penser avant tout aux petits diocèses italiens et à tenir trop peu compte des situations très différentes qui se rencontraient ailleurs. Bien que le cardinal de Luca ait prétendu avec humeur voir dans ces critiques un « esprit d'opposition »⁴, beaucoup d'entre elles n'avaient rien à voir avec les dispositions des orateurs relativement à l'infailibilité. Il faut pourtant reconnaître que la division des Pères en deux groupes se fit sentir à plus d'une reprise au cours de la discussion : « Tandis que les uns paraissaient toujours craindre qu'on empiétât sur les prérogatives de la papauté, les autres nourrissaient les mêmes appréhensions au sujet des droits des évêques »⁵. C'est ainsi que Schwarzenberg et Strossmayer suggérèrent de s'occuper d'abord de la réforme de la Curie et des Congrégations romaines et demandèrent pourquoi l'on ne parlait que des devoirs des évêques et jamais de leurs droits ou de leur place dans l'Église. L'archevêque de Cologne reprocha au projet sa tendance à une centralisation excessive, ce qui fit sensation, étant donnés ses sentiments bien connus d'attachement au Saint-Siège. Le patriarche chaldéen, Mgr Audo, souligna de son côté le danger de vouloir appliquer aux Églises d'Orient, si atta-

(1) Voir la lettre d'A. de Broglie à Dupanloup, du 7 janvier 1870, *Arch. Nat.*, AB XIX, n° 526.

(2) Voir A. CHAUVIN, *Le P. Gratry*, Paris, 1911, p. 430, n. 1. Sur l'intervention de Gratry, cf. *infra*, p. 344-345.

(3) F. MOURRET, *op. cit.*, p. 248.

(4) H. ICARD, *Journal*, p. 136.

(5) A. BOULENGER, *Histoire générale de l'Église*, vol. IX, 1^{er} P., p. 428.

chées à leurs vieilles coutumes, la même discipline qu'en Occident et proposa que la réforme de ces Églises fût laissée à des synodes nationaux ; comme il se fit, quelques jours plus tard, vivement rappeler à l'ordre par le pape pour une affaire qui n'avait aucun rapport avec le concile¹, certains prétendirent bien à tort qu'il avait été victime de sa franchise, et l'incident accrut la tension entre la minorité et la cour romaine.

Du 25 janvier au 22 février furent examinés le schéma sur « la vie des clercs » et celui prévoyant le remplacement des catéchismes diocésains par un catéchisme universel. Dupanloup, entre autres, protesta contre ce projet, qui finit néanmoins par être adopté à une forte majorité.

Au cours de ces cinq semaines d'interminables discours, les Pères donnèrent des signes de plus en plus fréquents de lassitude et d'impatience. Il y avait bien de temps à autre un intermède de nature à dérider l'auguste assemblée, par exemple lorsqu'un évêque sicilien justifia l'obligation du port de la soutane en expliquant que, d'après Isaïe, l'Éternel portait dans le ciel une robe traînante. Mais les évêques, considérant qu'ils avaient abandonné leurs diocèses depuis trois mois sans qu'aucun résultat positif n'ait encore été atteint, avaient chaque jour davantage l'impression qu'on était en train de s'enliser. Et la mauvaise humeur causée par « l'expansion assoupissante »² de discours interminables était encore accrue par l'effort pénible d'attention qu'exigeait l'acoustique, demeurée lamentable en dépit de quelques modifications apportées les premiers jours.

LA MODIFICATION DU RÈGLEMENT

Tout le monde était d'accord pour estimer que les choses ne pouvaient plus continuer de la sorte. Certains en profitèrent pour lancer l'idée d'une prorogation du concile, qui leur apparaissait comme une manière élégante de renvoyer dos à dos partisans et adversaires de l'infaillibilité. Mais une prorogation dans de pareilles conditions, alors qu'on n'avait encore abouti à rien, serait apparue comme un désaveu trop cinglant pour les responsables de la préparation et de l'organisation du concile. Aussi s'arrêta-t-on bientôt à une double décision : adapter le règlement à une situation qui se révélait bien différente de celle qui avait été prévue, à savoir un concile bref où les schémas n'auraient obtenu que l'admiration des Pères ; et transformer la salle de réunion, de manière à améliorer enfin l'acoustique.

La réalisation de ce dernier point demanda près d'un mois, du 22 février au 18 mars, temps pendant lequel les congrégations générales furent suspendues, mais le résultat fut aussi satisfaisant qu'il était possible de l'espérer dans un local aussi ingrat que la basilique Saint-Pierre.

Quant à l'amélioration du règlement, la question était à l'ordre du jour depuis le début et de nombreuses suggestions avaient déjà été faites de droite et de gauche aux présidents : la tâche de ceux-ci était délicate, car on les sollicitait d'un côté d'augmenter la liberté de mouvement des

(1) Voir quelques détails *infra*, p. 420-421, et surtout dans C. KOROLVSKY, art. *Audo*, dans *D. H. G. E.*, t. V, col. 340-341, qui rectifie F. MOURNET, *op. cit.*, p. 237 et suiv.

(2) É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. II, p. 44.

Pères et, de l'autre, d'accélérer la marche des travaux. C'est cette dernière préoccupation qui finit par l'emporter dans le nouveau règlement qui fut communiqué au concile, au nom du pape, le 22 février. Quatre modifications surtout sont à relever : au lieu de se borner à des critiques générales, les Pères devraient désormais proposer une rédaction écrite des amendements qu'ils désiraient voir introduire ; le vote sur ceux-ci aurait lieu par assis et levés (ce qui ferait gagner chaque fois une heure et demie sur le vote par *Placet* individuel) ; les présidents étaient autorisés à mettre aux voix la clôture anticipée de la discussion d'une question si celle-ci était demandée par dix Pères au moins ; enfin la majorité des voix suffirait pour qu'une constitution fût adoptée.

Dans l'ensemble, ce règlement n'était pas mauvais¹ et la première réaction de beaucoup de Pères fut favorable². Mais les chefs de la minorité se montrèrent très émus des deux dernières mesures. L'abandon du principe de la nécessité d'une unanimité morale des votants, qu'ils considéraient, avec une certaine exagération, comme le seul traditionnel³, était évidemment pour eux une grosse déception ; en outre, ils craignaient que les pouvoirs accordés aux présidents ne fussent utilisés pour étrangler la discussion⁴. Aussi les protestations ne se firent-elles pas attendre, l'une rédigée par Dupanloup avec l'approbation du Comité international⁵ et signée par 30 évêques français, auxquels s'adjoignirent 20 étrangers, une autre, similaire, signée par 23 évêques germaniques, une troisième, signée par 14 autres évêques du groupe germanique, plus radicale sur la question de l'unanimité morale, sous l'influence de Ketteler et surtout d'Hefele, qui pendant les semaines suivantes continua à se montrer d'une intransigeance absolue sur ce point. Certains proposèrent même de refuser de continuer à participer au concile si l'on ne tenait pas compte de leurs objections, mais la plupart, satisfaits de constater à l'occasion de ce mouvement de protestation que la minorité restait aussi solidement unie qu'en janvier, estimèrent préférable d'éviter une décision aussi excessive, qui n'aurait rallié qu'un petit nombre de Pères.

REPRISE DES DÉBATS

La tempête soulevée parmi les évêques de la minorité par le nouveau règlement, et aussi par la distribution, le 6 mars, d'un projet de définition de l'infaillibilité,

(1) Voir notamment l'appréciation d'É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. II, p. 81-85.

(2) Lettre de Ullathorné du 22 février 1870, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 248-249.

(3) Voir les observations nuancées de C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 251 et d'É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. II, p. 74-76.

(4) Rauscher, plus modéré et qui refusa de protester, estimait que si le danger existait, le règlement bien appliqué pourrait cependant être utile (*Tagebuch* de Mayer, cité dans C. WOLFSGRUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 246-247). Effectivement, tous les historiens impartiaux doivent reconnaître qu'il n'y eut jamais de clôture prononcée par surprise et que, d'une façon plus générale, en dépit de l'une ou l'autre pression regrettable, la conclusion du journal de M. Icard est exacte : « Le concile du Vatican, sans avoir eu une liberté pleine et parfaite, en a eu incontestablement assez pour la valeur de ses actes. Il y a eu liberté de la parole et liberté morale des votes. » (P. 392.) Sur cette question de la liberté du concile, voir, de préférence aux critiques par trop tendancieuses de J. Friedrich, celles plus mesurées du protestant Mirbt dans *Historische Zeitung*, t. CI, 1908, p. 574 et suiv. ; et, de préférence à l'apologie de Grandérath, les observations d'É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. II, p. 67-74 (voir aussi *ibid.*, p. 43-44), qui conclut : « Il est certain que la discussion a été libre autant qu'elle le fut jamais dans aucune assemblée humaine. »

(5) On peut suivre son élaboration dans les procès-verbaux de la minorité française, séances des 25, 26, 28 février et 1^{er} mars 1870.

commençait à peine à s'apaiser lorsque les congrégations générales reprirent, pour examiner le projet remanié de constitution dogmatique.

L'activité n'avait pas chômé en commission : le lendemain même du jour où le schéma avait été renvoyé à la députation de la foi, celle-ci avait invité Franzelin à venir défendre son œuvre. Bien que l'éminent théologien ait tenté d'en justifier le caractère technique par le fait que les principaux adversaires de la doctrine catholique se rencontraient à présent dans les universités, la députation avait estimé qu'une refonte totale s'imposait. Trois membres en furent chargés : Pie, dont le théologien, Charles Gay, eut un rôle qu'on mentionne rarement¹ ; Dechamps, qui profita de l'occasion pour mettre encore mieux en relief ses idées sur la « méthode de la Providence », déjà exploitées d'ailleurs dans le schéma primitif² ; Martin enfin, qui eut la part principale et se fit aider par son ancien compagnon d'études, le P. Kleutgen. Le nouveau projet fut prêt à la fin de février ; très abrégé, il ne contenait plus que neuf chapitres, d'une rédaction beaucoup moins abstraite. La députation décida de laisser provisoirement de côté la partie consacrée à la dogmatique spéciale et de commencer par examiner les quatre premiers chapitres, qui formaient un tout, relatif à la théologie fondamentale.

Ce schéma, mis au point, revint devant l'assemblée le 18 mars. La nouvelle rédaction rencontra cette fois beaucoup de faveur et la discussion, qui se poursuivit jusqu'au 6 avril, ne porta plus que sur des amendements de détail ou sur des points particuliers comme l'ontologisme, dont Mgr Pecci, le futur Léon XIII, demanda vainement la condamnation explicite, ou le traditionalisme, que certains Pères auraient au contraire voulu voir condamner de façon moins radicale. Les orateurs, au nombre de cent, présentèrent de nombreuses observations judicieuses dont la commission tint souvent compte ; il est toutefois regrettable que des remarques comme celles de Mgr Meignan sur la question biblique, ou de Mgr Ginouilhac sur la liberté qu'il faudrait savoir laisser à la science, n'aient guère retenu l'attention d'une assemblée dont la grande majorité des membres étaient peu au fait du mouvement scientifique contemporain.

Le calme des discussions ne fut troublé qu'une seule fois, le 22 mars. Strossmayer ayant regretté la manière peu irénique dont il était parlé des protestants et signalé la bonne foi et l'esprit très chrétien de beaucoup d'entre eux, l'assemblée commença à murmurer et il se fit rappeler à l'ordre par le cardinal Capalti qui lui fit remarquer qu'il était question du protestantisme et non des protestants ; quand il poursuivit en se plaignant de la modification du règlement et de l'abandon de la règle de l'unanimité morale, de nombreux Pères s'indignèrent bruyamment :

« Et ce sont ces gens-là qui ne veulent pas de l'infaillibilité du pape ! Est-il donc infaillible, celui-là ? » D'autres : « C'est Lucifer. Anathème ! anathème ! »

(1) *Correspondance de Mgr Gay*, t. II, p. 120-121, 126.

(2) Le cardinal Billot lui avait écrit : « En arrivant ici, vous pourrez constater que nous vous avons pillé. » (Dans H. SAINT-TRAIN, *Vie du cardinal Dechamps*, Tournai, 1884, p. 86.) Cf. R. KREMER, *L'apologétique du cardinal Dechamps. Ses sources et son influence au concile du Vatican*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XIX, 1930, p. 679-702.

Ou bien : « C'est un autre Luther. Qu'on le chasse ! » Tous enfin criaient : « Descendez ! Descendez ! »¹

Granderath lui-même estime qu'« on aurait pu attendre des évêques plus de calme et de dignité »², mais il faut noter que ce fut là la séance la plus agitée de tout le concile et que les polémistes qui ont exploité cet incident le présentent bien à tort comme caractéristique des rapports habituels entre la majorité et la minorité ; l'atmosphère de l'assemblée, même pendant la période où la discussion porta directement sur l'infaillibilité, resta presque toujours digne, souvent même courtoise.

Comme l'examen par la députation des 281 amendements se poursuivait parallèlement aux discussions, le vote sur l'ensemble du projet retouché put avoir lieu dès le 12 avril. Quelques amendements furent encore proposés à cette occasion par les 83 Pères qui émirent un vote conditionnel : *Placet juxta modum*³. Quelques Pères, conduits par Strossmayer, envisagèrent un moment d'émettre le dernier jour un vote négatif parce que la députation refusait de faire disparaître l'exhortation finale où ils entrevoyaient une allusion à l'infaillibilité pontificale et surtout parce qu'ils craignaient, en votant *Placet*, de paraître approuver le règlement tant critiqué, mais les cardinaux Rauscher et Schwarzenberg réussirent à faire comprendre la maladresse d'une telle attitude qui donnerait l'impression d'une opposition systématique. Le 24 avril, à la III^e session publique, les 667 membres présents votèrent à l'unanimité la première constitution du concile.

LA CONSTITUTION « DEI FILIUS » La constitution *Dei Filius* (ainsi désignée d'après les premiers mots du texte) opposait au panthéisme, au matérialisme et au rationalisme moderne un exposé dense et lumineux de la doctrine catholique sur Dieu, la révélation et la foi. Le premier chapitre proclamait l'existence d'un Dieu personnel, libre, créateur de toutes choses et absolument indépendant du monde matériel et spirituel qu'il a créé. Le second chapitre enseignait que certaines vérités religieuses, comme l'existence de Dieu notamment, « peuvent être connues avec certitude par la lumière naturelle de la raison humaine » ; ceci portait contre l'athéisme, mais aussi contre le fidéisme et le traditionalisme, et il y avait quelque chose de paradoxal, en un siècle où la foi chrétienne était mise en accusation par le rationalisme, à voir un concile se faire le défenseur de la raison ; le chapitre ajoutait d'ailleurs que, pour d'autres vérités, la révélation divine est indispensable et précisait la doctrine du concile de Trente, d'après laquelle cette révélation nous est transmise par des traditions orales remontant aux apôtres et par les Écritures inspirées. Le troisième chapitre, tout en

(1) MANSI, *A. C. C.*, t. 51, col. 77. Strossmayer sortait en fait du sujet discuté en critiquant le règlement et le lendemain Mgr Meignan put regretter à son tour les expressions trop dures à l'égard des protestants, sans être interrompu ; l'évêque de Sirmium avait aisément des allures provocantes.

(2) T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. II, 2, p. 57.

(3) Le souci que l'on eut de faire droit aux suggestions justifiées des Pères apparaît entre autres dans l'adoption *in extremis* des observations d'Ullathorne concernant la formule *Sancta Romana catholica Ecclesia*. (Cf. D. LATROUD, *Catholica or Romana catholica*, dans *Unitas*, édit. franç., t. I, 1948, p. 33-36.)

rappelant le caractère raisonnable de la foi catholique (contre l'illumination de certains protestants), la montrait avant tout comme une adhésion libre et un don de la grâce divine (contre l'hermétisme) ; il montrait aussi, conformément à la doctrine de Dechamps, comment l'Église, gardienne du dépôt de la foi, porte en elle-même la garantie de son origine divine. Enfin le quatrième chapitre délimitait les domaines respectifs de la foi et de la raison et rappelait qu'un désaccord apparent entre la science et la religion ne peut venir que d'une erreur sur la doctrine prônée par celle-ci ou d'une idée fautive sur les conclusions de celle-là.

Cet exposé doctrinal était complété par dix-huit canons qui frappaient d'anathème les erreurs opposées considérées comme hérétiques¹.

§ 3. — La définition des prérogatives pontificales.

VAINS ESSAIS DE TRANSACTION Le mouvement de pétition en faveur de l'infaillibilité, déclenché à la fin de décembre, avait achevé de mettre à l'ordre du jour cette question brûlante. Mais plus il apparaissait qu'il serait impossible de l'éviter, comme beaucoup l'auraient désiré, plus aussi augmentait, chez la plupart des Pères, le désir de la régler d'une manière si modérée que l'on puisse finalement obtenir l'accord de la minorité et éviter ainsi d'étaler en pleine lumière, au grand scandale des fidèles, le désaccord de l'épiscopat.

C'était notamment le point de vue des évêques français du tiers-parti, groupés autour du cardinal de Bonnechose : « Les esprits modérés de l'épiscopat, expliquait l'un d'entre eux, devraient employer leurs efforts à mitiger les termes de la définition, à lui enlever ce qu'on pourrait y mettre d'outré, à la rendre telle enfin que Bossuet pourrait la signer². »

Sans aller aussi loin, beaucoup parmi ceux qu'on considérait en bloc comme faisant partie de la majorité faisaient preuve de dispositions conciliantes et se désolidarisaient des vues extrémistes de Manning. Certains suggéraient une définition indirecte condamnant par exemple la prétention d'en appeler du pape à un concile ou de se contenter d'une obéissance externe à l'autorité du pape ; Mgr Spalding, de Baltimore, se dépensait beaucoup dans ce sens. D'autres proposaient d'éviter la forme d'une définition dogmatique proprement dite, avec anathème ; ainsi Mgr Pie, qui avait du reste refusé de signer le postulat demandant la définition. L'ambassadeur de France relève que « les efforts pour arriver à une transaction sous la forme d'une adresse ou d'une déclaration se multiplient. On s'attache, dans les rédactions que l'on essaie, à faire disparaître ce mot d'infaillibilité et le mot personnel »³.

(1) Il avait été décidé, dès la fin de 1868, que les canons seraient réservés aux hérésies n'ayant point encore été condamnées comme telles par l'Église, tandis que dans les chapitres, on relèverait encore d'autres erreurs. (MANSI, A. C. C., t. 49, col. 654-655.) Cette règle fut strictement observée ; voir par exemple les explications de Mgr Simor, le 18 mars 1870. (*Ibid.*, t. 51, col. 45.) Il y a donc dans les chapitres des affirmations qui ne sont pas imposées à notre croyance, mais qui font connaître de manière plus détaillée l'enseignement positif de l'Église contredit par les erreurs condamnées dans les canons.

(2) Conversation de Lavignerie avec Ollivier, en février 1870, rapportée par ce dernier dans *L'Église et l'État au concile du Vatican*, t. II, p. 96-97.

(3) Dépêche du 4 février 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f° 262-263.

Dès l'arrivée d'Hefele à Rome, au milieu de janvier, Fessler était venu le sonder pour voir s'il n'accepterait pas de prendre la tête d'un tiers-parti parmi les Austro-Allemands¹. Le refus très net de l'ancien professeur de Tubingue n'avait pas découragé le secrétaire du concile qui, quelques jours plus tard, assurait à l'ambassadeur d'Autriche que les dirigeants viseraient « à faire prévaloir la plus grande modération » et lui laissait entrevoir que « dans la grande majorité proprement dite, un parti spécial, pénétré de la nécessité de cette modération, était sur le point de se former »². De son côté, le supérieur de Saint-Sulpice, M. Icard, à qui on avait longtemps reproché à Rome ses doctrines trop peu ultramontaines, prêchait le calme aux évêques français de la minorité et s'efforçait de préparer les voies à un rapprochement en dissipant les équivoques et en travaillant lui aussi à la mise au point de formules nuancées³.

Même, à la Curie, quoi qu'aient prétendu les adversaires du concile, l'atmosphère était loin d'être à l'intransigeance. Les Italiens apprécient volontiers les arrangements et les prélats romains en particulier ne goûtent guère les solutions violentes. Il n'y avait pas qu'Antonelli et les « politiques » à souhaiter de ne pas laisser allumer les brandons de discorde en un moment aussi difficile pour l'Église et pour l'État pontifical. Dès qu'on avait pris conscience de la force de l'opposition, le crédit des *zelanti* avait baissé. On estimait certes que les choses étaient allées trop loin pour qu'on ne fasse pas quelque chose, mais Ullathorne pouvait écrire à Newman, au début de février, que les milieux romains officiels désiraient une formule sur laquelle puissent s'accorder les modérés de tous les partis⁴ et l'évêque de Nevers se réjouissait, quelques jours plus tard, de voir le pape « incliner visiblement de plus en plus vers la modération »⁵.

LE TEXTE ADDITIONNEL SUR L'INFAILLIBILITÉ Pendant ce temps, la commission compétente avait été saisie des postulats déposés les 28 et 29 janvier. Un second schéma de constitution dogmatique, traitant de l'Église et du pape, avait déjà été distribué aux Pères le 21 janvier. Il n'y était pas fait mention du privilège de l'infaillibilité, mais seulement de la primauté pontificale en général. La question se posait à présent de savoir s'il ne convenait pas de compléter ce schéma sans tarder, conformément aux désirs de la majorité. La chose fut examinée le 9 février et tranchée par l'affirmative, non seulement par les membres de la majorité, mais par Bonnechose et par deux sur trois des anti-infaillibilistes⁶. Le pape, après trois semaines d'hésitation, donna son accord le 1^{er} mars et, cinq jours plus tard, on remettait aux Pères un texte assez bref énonçant le dogme de l'infaillibilité et se présentant comme un *addendum* au chapitre XI du schéma de *Ecclesia* consacré à la primauté.

(1) J. FRIEDRICH, *Tagebuch*, p. 111-112.

(2) Dépêche du 22 janvier 1870, copie aux *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f° 149.

(3) Voir F. MOURNET, *op. cit.*, p. 140, 141, 220-222, 274-281.

(4) Ullathorne à Newman, 4 février 1870, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 214-217.

(5) Mgr Forcado à un directeur du ministère des Cultes, 15 février 1870, *Arch. Nat.*, F¹⁹ 1940.

(6) MANSI, A. C. C., t. 51, col. 687-696.

L'émoi fut grand, car le texte distribué n'était autre que le projet préparé par les consultants bien avant l'ouverture du concile et ne portait donc aucune trace des récentes dispositions à la modération : cela donnait l'impression d'une « victoire de l'opinion extrême », d'autant plus qu'au même moment, le bruit recommençait à courir d'une éventuelle définition par acclamation et que plusieurs Pères appuyaient par des postulats les invitations de *L'Univers* à procéder à un examen immédiat du chapitre sur l'infaillibilité, séparé du schéma de *Ecclesia*, avant même que ne fût achevé l'examen de la première constitution dogmatique¹. Après quelques jours toutefois, les modérés du tiers-parti, qui avaient d'abord été fort déçus, se rendirent compte qu'on n'était guère disposé à donner satisfaction à cette « précipitation passionnée » et ils reçurent l'assurance que le texte distribué n'était qu'une base de discussion qui restait susceptible d'être précisée et amendée. Ils reprirent dès lors leurs tractations avec un nouveau courage².

Malheureusement, du côté anti-infaillibiliste, le raidissement s'accroissait. Il y avait bien eu, en février, des signes de détente, une partie des Pères, émus par les attaques dont les prérogatives du pape étaient l'objet dans une certaine presse, ayant paru incliner vers une définition modérée de l'infaillibilité, qui éclairerait les fidèles sans entériner les vues radicales du néo-ultramontanisme. Mais, déjà mal impressionnés par la modification du règlement, la distribution du projet de définition dans les conditions qu'on a vues mit le comble à leur mécontentement. Du coup la minorité se trouva ressoudée autour de ses chefs, Schwarzenberg, Strossmayer, Dupanloup, Hefele, Ketteler, Darboy, qui, eux, n'avaient jamais envisagé de céder, et, tandis que le Comité international s'empressait de proposer la constitution d'une commission spéciale composée de six membres élus par la députation *de fide* et six désignés par les signataires du *Contrapostulatum*³, on se mit à organiser la résistance à l'intérieur et même à l'extérieur du concile.

Les adversaires de l'infaillibilité, tout comme ses partisans, du reste, se rendaient compte de la nécessité d'agir pour gagner à leurs vues les hésitants, forcément nombreux dans une assemblée dont les 700 membres n'étaient pas tous de fortes personnalités, ni des compétences théologiques.

Les uns travaillaient surtout par contacts personnels, tels Strossmayer, toujours excité, ou Darboy, flegmatique et caustique, ou Moriarty, qui

(1) T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. II, 1, p. 367-368 ; C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 33-34 ; voir *L'Univers* des 9 et 20 février 1870 et les postulats reproduits dans MANSI, *A. C.*, t. 51, col. 703-711.

(2) Sur cette évolution des sentiments du Tiers-Parti, voir R. AUBERT, *Documents concernant le Tiers-Parti...*, dans *Festschrift K. Adam* (cf. *supra*, p. 314, n. 1) ; sur la persistance des dispositions conciliatrices parmi les dirigeants du concile, voir le *Journal* de M. Icard cité par F. MOURRET, *op. cit.*, p. 278-279 et les lettres d'Ullathorne des 4 et 19 avril dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 35-36.

(3) Communication de Darboy à la minorité française, le 8 mars. (D'après les *Procès-verbaux* inédits.) Le cardinal de Angelis répondit, le 14, aux délégués que l'idée d'une commission mixte était contraire au règlement, « mais que rien ne lui paraissait mettre obstacle à ce que la discussion contradictoire dont il s'agit eût lieu officieusement ». (*Ibid.*, séance du 15 mars.) De fait, des contacts de ce genre eurent lieu à diverses reprises, sur lesquels nous restons insuffisamment renseignés.

écrivait à Newman : « Je suis la voix qui crie, non dans le désert ni dans l'assemblée, mais dans les rues et les salons »¹ ; et, dans l'autre camp, Dechamps, servi par sa formation théologique et ses qualités d'homme du monde, Mac Closkey, le sage archevêque de New-York, dont les avis étaient très écoutés, ou dom Pitra, l'un des rares savants que la majorité pouvait opposer à ses adversaires. C'était surtout le cas pour Manning, dont l'activité débordante indisposait certains cardinaux romains, qui ne comprenaient pas l'intensité de la foi religieuse qui inspirait ces allures rappelant un peu trop les mœurs parlementaires.

D'autres préféraient une méthode plus didactique et s'appliquèrent à défendre leur point de vue dans des mémoires imprimés à l'intention des Pères. Outre un certain nombre de brochures italiennes, on peut signaler, en faveur de l'infaillibilité, un travail de l'évêque arménien Azarian, sur l'appoint apporté à ce dogme par la tradition de son Église, un autre dû à Freppel, qui avait renoncé à ses vues inopportunistes peu avant sa nomination à l'évêché d'Angers, ainsi qu'un mémoire érudit de Fessler à propos de la prétendue nécessité de l'unanimité morale dans les conciles.

Du côté des adversaires de l'infaillibilité, quatre brochures surtout retinrent l'attention² : l'une, répandue par le cardinal de Schwarzenberg, mais rédigée par le prémontré Mayer, auquel il faisait généralement appel pour ses interventions théologiques ; une autre par le cardinal Rauscher, qui concluait d'une étude des témoignages patristiques et médiévaux que le pape ne peut définir une doctrine qu'avec le consentement de l'Église universelle ; une troisième due au P. Quarella et que Ketteler fit diffuser, où était exposée la thèse de Bossuet, à savoir que le magistère infaillible n'appartient au pape que s'il juge avec la collaboration et l'approbation des évêques, lesquels possèdent une part réelle dans le pouvoir donné par Dieu à l'Église ; dans la quatrième, Hefele examinait avec sa compétence habituelle un point particulier, mais qui joua dans la controverse un rôle considérable, la question du pape Honorius, qui semblait effectivement constituer une objection irréfutable contre la thèse des néo-ultramontains, lesquels considéraient toute décision du pape comme infaillible³. Comme les réponses à ces brochures ne tardèrent pas, les Pères se trouvèrent bientôt en possession de tout un dossier, avant même que la discussion ait commencé officiellement dans l'assemblée.

Quoi qu'en aient pensé certains, pendant le concile et après, l'activité déployée par quelques Pères pour gagner à leurs vues les autres membres de l'assemblée était parfaitement légitime et même utile, car elle permettait de juger en pleine connaissance de cause. Et surtout, il importe de ne jamais oublier que, des deux côtés, à l'exception de quelques personnages de second plan, ceux qui se démenaient

(1) Lettre du 3 février 1870 dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 29.

(2) Elles sont longuement analysées par T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. III, 1, p. 20-37.

(3) Il en va autrement si l'on considère, en accord avec ce qui fut finalement défini, que seules les décisions *ex cathedra* sont infaillibles. Sur la polémique autour de la question d'Honorius au moment du concile, voir la dissertation un peu partielle mais bien documentée de W. PLANNET, *Die Honoriusfrage auf dem Vaticanischen Konzil*, Marbourg, 1912.

ainsi étaient animés par leur zèle pour les intérêts de l'Église et pour l'intégrité de la foi. Tandis que les uns craignaient que l'insistance toujours plus grande sur l'aspect autoritaire de l'Église en ce siècle de liberté n'éloignât d'elle de nombreuses âmes de bonne volonté, les autres étaient convaincus que la proclamation de l'infailibilité pontificale concourrait à la réaction nécessaire contre le libre-examen, le grand mal du XIX^e siècle. Et tandis que ceux-ci étaient convaincus que l'infailibilité du pape était une vérité de foi qu'on n'était plus libre de discuter et qu'il importait donc d'affirmer solennellement à l'encontre de toutes les formes, même mitigées, de gallicanisme, les premiers se demandaient si l'on pouvait présenter aux fidèles comme faisant partie du dépôt révélé une doctrine, vraie peut-être, mais mal attestée par les anciens écrivains ecclésiastiques, et surtout ils croyaient déceler chez les *infaillibilistes* une tendance à « effacer les évêques et absorber leurs droits dans la juridiction suprême du pape »¹ au risque de « modifier ainsi la constitution divine de l'Église »².

On a déjà signalé ce dernier aspect, auquel on ne prête généralement pas suffisamment attention et qui est pourtant capital. Comme c'est si souvent le cas, chacun des deux groupes avait une conscience très nette d'un aspect de la vérité totale, mais, en y insistant, tendait, surtout dans la minorité, à minimiser un autre aspect, important lui aussi. Exaspérés par les outrances ou les maladroites de certains ultramontains, les membres de la minorité redoutaient qu'on en vint à considérer les évêques comme de simples délégués du pape auprès de leurs fidèles, alors que le Christ les a institués pour en être les pasteurs ordinaires et qu'ils sont les authentiques successeurs des apôtres, héritiers notamment de leur pouvoir doctrinal. Mais cette préoccupation les rendait exagérément méfiants à l'égard de tout ce qui tendait à consolider et surtout à étendre l'exercice des privilèges et prérogatives du souverain pontife et portait certains d'entre eux à accorder quelque apparence de vérité aux thèses du gallicanisme modéré. De leur côté, les ultramontains, très lucides quand il s'agissait de discerner ce que le gallicanisme avait d'inacceptable, estimaient urgent de définir le rôle très particulier que la tradition avait de plus en plus nettement reconnu en fait au successeur du chef du Collège apostolique. Mais la volonté de réagir contre l'épiscopalisme gallican avait entraîné certains à méconnaître l'importance réelle de l'épiscopat et le caractère complexe de la constitution de l'Église. Par leur fait, c'était tout le courant ultramontain qui se trouvait discrédité aux yeux des défenseurs des droits légitimes de l'épiscopat, alors qu'il eût fallu distinguer entre les néo-ultramontains, comme Manning, et les tenants de l'ultramontanisme traditionnel, qui formaient la partie la plus nombreuse de l'assemblée.

Malheureusement, parallèlement à cette polémique intraconciliaire, qui demeura toujours digne et le plus souvent courtoise³, se développait

(1) H. ICARD, *Journal*, p. 197.

(2) Mgr COLLET, *Souvenirs du concile du Vatican* (inédits).

(3) Ullathorne revient souvent dans ses lettres sur la courtoisie des rapports entre Pères d'opinion différente. Mourret toutefois (*op. cit.*, p. 279-280) rend un son de cloche différent, mais il

au dehors une agitation beaucoup plus discutable que plusieurs Pères, surtout dans la minorité, eurent le tort de vouloir utiliser pour faire pression sur le concile.

LA PROPAGANDE ULTRAMONTAINE EN DEHORS DU CONCILE

Les attaques de Janus et de Mgr Maret contre les thèses fondamentales de l'ultramontanisme, puis les critiques de Mgr Dupanloup, moins radicales mais de nature à frapper davantage le grand public, enfin l'organisation, qui n'était plus un secret, d'une opposition épiscopale au sein du concile, avaient profondément indigné tous ceux qui attendaient avec impatience la définition de l'infailibilité pontificale comme le couronnement d'un demi-siècle de lutte victorieuse contre les restes du gallicanisme et du josphisme. Les excitations, souvent dépourvues de mesure, de *La Civiltà cattolica*, de *L'Unità*, du *Tablet* ou de *L'Univers*, contribuèrent à nourrir cette indignation, mais celle-ci n'avait rien d'un phénomène provoqué artificiellement. Si ces journaux connurent un tel succès, c'est qu'ils correspondaient à la réaction spontanée de leurs lecteurs, peu au fait des difficultés théologiques, mais profondément convaincus du rôle providentiel de la papauté et, au surplus, admirateurs enthousiastes de Pie IX et de son œuvre de restauration intégrale des principes chrétiens. Une souscription ouverte en novembre par *L'Univers* pour concourir aux dépenses du concile fut l'occasion d'un véritable plébiscite, de nombreux donateurs accompagnant leur envoi de professions de leurs sentiments, reproduites par le journal à longueur de colonnes¹. Puis, au cours des mois suivants, se développa, dans le clergé de France et d'Italie, un mouvement de pétitions, soutenu par la presse, en faveur de la proclamation du dogme, mouvement qui prit plus d'une fois l'allure d'une protestation des prêtres d'un diocèse contre leur évêque anti-infaillibiliste. Il y avait quelque chose de dangereux et somme toute d'assez peu catholique dans cette prétention des fidèles et des prêtres à dicter leur devoir à ceux qui sont les « juges de la foi », mais les champions de l'infailibilité dans l'épiscopat ne s'en alarmèrent guère, soucieux seulement de l'appoint précieux qu'apportait à leur cause Veillot et tous ceux qui se groupaient derrière lui : « Il est des nôtres et nous sommes siens », reconnaissait candidement l'un d'eux².

L'AGITATION EXTRACONCILIAIRE EN FRANCE

Bien plus regrettables d'ailleurs que les exagérations de la presse ultramontaine furent les tentatives inconsidérées de certains anti-infaillibilistes pour agiter l'opinion. Mgr Moriarty, membre décidé de la minorité, écrivait très sagement : « S'il plaît au Saint-Esprit et au concile que la définition ait quand même lieu, il serait dan-

s'agit uniquement des évêques français entre eux, plus bouillants et profondément divisés sur d'autres terrains encore.

(1) Elles se succédèrent pendant 184 numéros ; quelques-unes sont reproduites dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1469-1471.

(2) H. ICARD, *Journal*, p. 70.

gereux que l'opinion publique se trouvât prévenue contre elle¹. » Malheureusement, tous à Rome n'en jugeaient pas ainsi. Mgr Clifford, par exemple, ayant eu connaissance d'une lettre privée où Newman exprimait ses appréhensions sur les conséquences éventuelles d'une définition, la fit publier dans la presse au début d'avril², ce qui provoqua évidemment quelques remous. Mais c'est surtout en France et en Allemagne que des manœuvres de ce genre, beaucoup plus graves d'ailleurs, furent à déplorer.

En France, une grosse part de la responsabilité de l'agitation revient sans conteste à Dupanloup qui, pendant toute la durée du concile, se révéla particulièrement excité³. Il avait commis la faute d'en appeler à l'opinion publique dès avant le concile, et plus le concile avançait, plus il accentuait cette politique, entrant à nouveau dans la lice en publiant au début de mars une lettre ouverte à Mgr Dechamps, mais surtout s'efforçant de déterminer en France et ailleurs un courant de protestations qu'il encourageait en envoyant à ses amis, aidé par de nombreux secrétaires, lettres, circulaires ou projets d'articles. Il n'est pas certain qu'il fut l'inspirateur de l'article *La situation des choses à Rome*, paru dans *Le Moniteur universel* du 14 février, qui fut regardé à l'époque comme le manifeste des évêques de la minorité⁴, mais c'est lui qui dès les premières semaines avait par ses instances contribué à provoquer l'intervention du P. Gratry. Encouragé par l'évêque d'Orléans et négligeant les conseils de prudence que lui prodiguaient ses amis, l'ardent oratorien, qui s'inquiétait des difficultés supplémentaires qu'une définition de l'infaillibilité entraînerait pour l'apostolat chrétien, entreprit de montrer, en exploitant notamment la fameuse question d'Honorius, que

dans l'histoire de l'esprit humain, il n'est pas une question théologique, philosophique, historique ou autre qui ait été aussi déshonorée par le mensonge, la mauvaise foi, le travail des faussaires, si totalement gangrénée par la fraude.

Philosophe et mathématicien, il n'avait pour ce faire aucune préparation théologique ni historique, mais son talent littéraire était incontestable et c'est beaucoup en France ; aussi ses *Lettres publiques à Mgr Dechamps* furent-elles l'événement qui passionna l'opinion parisienne au début de 1870. Les réponses ne tardèrent pas : l'évêque de Strasbourg, dans un mandement auquel s'associèrent de nombreux évêques, désavoua les brochures de Gratry en termes sévères ; l'archevêque de Malines publia coup sur coup quatre lettres d'une haute inspiration où alternaient réfutations et exhortations ; et dom Guéranger, qui venait précisément de publier une réponse très remarquée à Mgr Maret : *De la monarchie pontificale*, s'empressa de la compléter par une réponse à Gratry : *Défense*

(1) Moriarty à Newman, 20 février 1870, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 30.
 (2) Texte reproduit dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1513-1514 ; voir sur l'incident W. WARD, *The Life of Cardinal Newman*, t. II, p. 287-293 et C. BUTLER, *Life and Times of B. Ullathorne*, t. II, p. 61-63.
 (3) H. ICARD, *Journal*, p. 136, 275-276, 328.
 (4) Le texte de l'article est reproduit par J. FRIEDRICH, *Documenta spectantia...*, t. I, p. 132 et suiv. Cf. T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. II, 2, p. 218 et suiv. ; J. FRIEDRICH, *Tagebuch*, p. 195, désigne plutôt Darboy comme l'inspirateur principal. L'auteur était l'abbé Hogan, sulpicien (Mgr Foulon à l'abbé Tapie, 23 mai 1870, dans *Les Lettres*, juillet 1928, p. 316). « Malheureusement, le fond de tout cet article est très vrai », notait M. Icard. (*Journal*, p. 211.)

de l'Église romaine, dans laquelle il n'eut pas de peine à écraser de son érudition bénédictine le pauvre « oiseau bleu » que Veillot se chargea pour sa part de ridiculiser en termes plus badins¹.

Le bruit de cette polémique s'apaisait à peine que Montalembert livrait à la publicité une lettre dans laquelle il ne se bornait pas à saluer « le prêtre éloquent et intrépide » qui, à la suite du « grand et généreux évêque d'Orléans », avait eu le courage « de se mettre en travers du torrent d'adulation, d'imposture et de servilité où nous risquons d'être engloutis », mais où il prenait à parti directement

ces théologiens laïcs de l'absolutisme — lisez : Veillot — qui ont commencé par faire litière de toutes nos libertés... devant Napoléon III, pour venir ensuite immoler la justice et la vérité, la raison et l'histoire, en holocauste à l'idole qu'ils se sont érigée au Vatican².

Le retentissement de cette lettre malheureuse fut encore accru par un double incident. La lettre était à peine publiée que Montalembert s'éteignait, à l'aube du 13 mars ; or, son beau-frère, Mgr de Mérode, ayant commandé un service solennel à l'*Ara Coeli*, Pie IX, encore sous le coup de son indignation, interdit la cérémonie³. Il avait en outre adressé la veille à dom Guéranger un bref de félicitation qui éclata comme « un coup de foudre »⁴, car il apparaissait comme un blâme non déguisé à l'adresse de la minorité et de tous ceux qui « poussaient l'impudence jusqu'à désigner du nom de *parti ultramontain* l'ensemble de la famille catholique qui ne pense pas comme eux »⁵.

ET EN ALLEMAGNE A vrai dire, à part un bref succès de curiosité, ces controverses n'eurent qu'une action limitée sur la masse de l'opinion française, qui était ou trop indifférente au point de vue religieux ou trop ancrée déjà dans ses convictions ultramontaines. Il n'en alla pas de même dans les pays germaniques, où même des gens d'une orthodoxie à l'abri de tout soupçon et qui s'étaient jusque-là tenus soigneusement à l'écart de la controverse antiromaine, comme le patrologue Reithmayr, commençaient à s'agiter⁶. Témoin du trouble des esprits, Janssen, qui était loin d'être un excité, avertissait ses amis romains qu'il s'agissait d'autre chose que d'« une poignée de savants » et, en leur signalant qu'on commençait à parler d'une « communauté vieille-catholique », il prévoyait comme possible « une grande catastrophe ecclésiastique »⁷. Doellinger avait beau jeu d'attiser cette agitation. Il avait longtemps préféré sauvegarder ce qui lui restait de prestige auprès de l'opinion catholique en agissant sous le voile de l'anonymat, mais lorsqu'il fut

(1) Sur la polémique Gratry-Dechamps-Guéranger, voir A. CHAUVIN, *Le P. Gratry*, Paris, 1911 chap. xxiii ; T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. II, 2, p. 191-217 ; dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II p. 363-367 et une page brillante d'É. OLLIVIER, *op. cit.*, t. II, p. 49-52.
 (2) Le texte de cette lettre à M. Lallemand, publié le 7 mars 1870 dans la *Gazette de France*, se trouve reproduit dans É. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 466-469.
 (3) L'incident est rapporté avec des détails précis et peu connus dans une lettre de Mgr Foulon du 23 mars 1870, dans *Les Lettres*, juin 1928, p. 200-204.
 (4) Mgr Pie à Guéranger, 31 mars 1870, dans dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 371.
 (5) Le texte de ce bref du 12 mars 1870 se trouve dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1537-1538.
 (6) A.-M. WEISS, *Erinnerungen*, dans *H.-P. Bl.*, 1908, vol. I, p. 297-299.
 (7) *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 387-395.

question du postulat en faveur de l'infaillibilité, il estima le moment venu de jeter le poids de ce prestige dans la bataille et, le 21 janvier, il publia sous son nom un article virulent contre la définition projetée. L'article, applaudi bruyamment par les catholiques ultralibéraux ainsi que par plusieurs universités, fut approuvé en sourdine par beaucoup de ceux qui redoutaient de voir le concile canoniser les théories extrêmes de Ward et de Veillot. Mais les évêques allemands de la minorité, plus avisés que Dupanloup, se rendaient compte que ces attaques sans nuances, loin de servir leur cause, la compromettaient au contraire ; ils étaient d'ailleurs inquiets du radicalisme du professeur de Munich et craignaient que, par-delà l'infaillibilité du pape, ce ne fût l'autorité de tout le magistère ecclésiastique qui sortit ébranlée de ces discussions. Aussi évitèrent-ils de se solidariser avec l'agitation universitaire, tout en s'abstenant pour la plupart de la désavouer officiellement, comme les y conviaient certaines autorités romaines¹ ; Ketteler, suivi peu après par l'archevêque de Cologne, fut le seul à faire une mise au point qui montrait « que l'on peut être à la fois adversaire de la définition et adversaire des idées de Doellinger, ce que, à Rome, on ne peut ou ne veut pas comprendre »². Indifférent à ces réserves épiscopales, Doellinger publia peu après un nouvel article, cette fois contre le règlement modifié, qui fit autant de sensation que le premier.

LES « LETTRES ROMAINES » ET
LA QUESTION DU SECRET

En réalité, la polémique de Doellinger allait beaucoup plus loin encore. Il était le principal inspirateur des *Lettres romaines* qui paraissaient depuis le 17 décembre dans l'*Allgemeine Zeitung* sous le pseudonyme de Quirinus³. C'était une chronique du concile qui, par une présentation tendancieuse des hommes et des événements, s'efforçait de discréditer par avance toutes les décisions que pourrait prendre l'assemblée, en faisant apparaître celle-ci comme s'apparentant davantage au brigandage d'Éphèse qu'à un véritable concile œcuménique. Le crédit qu'un certain nombre de catholiques sincères attachaient à ces lettres permet de mesurer l'exaspération des passions, mais il faut ajouter que leur succès fut facilité par la maladroite tactique de silence sur les événements de l'assemblée, que les organisateurs avaient voulu imposer à tous les participants. Ces lettres furent en effet, pendant les premiers mois, la seule relation un peu circonstanciée de ce qui se passait dans l'enceinte du concile et, si tout y était présenté à travers un prisme outrageusement déformant, on sentait bien qu'il y avait à la base des renseignements de première main.

(1) Celles-ci, du reste, n'attachaient qu'assez peu d'importance à l'agitation universitaire en Allemagne (cf. *Tagebuch* de Mayer dans C. WOLFGANG, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 249) et se préoccupaient beaucoup plus de l'opposition menée par Dupanloup (lettre d'Ullathorne du 20 mars 1870, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 288).

(2) Comtesse von Hahn-Hahn à Moufang, 20 février 1870, dans *Hist. Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 671.

(3) Sur les informateurs de Doellinger, cf. J. FRIEDRICH, dans *Revue internationale de théologie*, t. XI, 1903, p. 621-628 ; sur la valeur de ces lettres, très partiales mais contenant nombre de traits exacts, voir C. MIRBT, dans *Historische Zeitschrift*, t. CI, 1908, p. 535-536 et F. VIGENER, *Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus*, p. 171, à nuancer par C. BUTLER, *op. cit.*, t. I, p. 256 et suiv. L'*Allgemeine Zeitung* gagna 10.000 nouveaux abonnés pendant le concile.

Effectivement, sans parler des fuites de documents conciliaires, grâce à la complicité de certains imprimeurs, dont profitait notamment l'ambassadeur de France, il y avait des indiscretions de la part de quelques membres de la minorité qui ne s'estimaient pas tenus par un règlement qui leur avait été « imposé » et ne se faisaient pas faute de communiquer soit à des diplomates soit à des amis influents tous les renseignements qu'ils croyaient de nature à favoriser la campagne anti-infaillibiliste. Doellinger était de la sorte fort bien documenté par les lettres de Friedrich, théologien du cardinal de Hohenlohe, par les rapports de son jeune ami Acton¹, rédigés avec beaucoup de perspicacité, et par les dépêches des ambassadeurs de Bavière et de Prusse, que lui communiquait le président du conseil bavarois. Comme il n'y avait guère de mise au point possible de la part de la presse modérée ou ultramontaine, il avait dès lors beau jeu d'influencer l'opinion publique par un exposé qui dosait habilement les détails irréfutables et les traits caricaturaux.

On finit par se rendre compte à Rome de l'erreur commise : peu à peu, les Pères de la majorité commencèrent à leur tour à donner des renseignements à des journalistes sûrs, afin de les mettre en mesure de riposter et, bientôt, « l'intérieur du concile n'eut plus de secrets pour Louis Veillot »², ce qui ne veut pas dire que ses exposés fussent toujours parfaitement impartiaux. Le pape lui-même autorisa explicitement certains évêques à faire connaître plus ou moins celles des affaires du concile qu'ils croiraient utile de divulguer³. Le cas le mieux connu est celui de Manning : pour contrecarrer les menées excitatrices d'Acton auprès du premier ministre d'Angleterre, Gladstone, l'archevêque de Westminster obtint de pouvoir parler ouvertement à son ami Odo Russel, l'informateur à Rome du ministre des Affaires étrangères, lequel trouva dans ses renseignements de quoi justifier sa politique de non-intervention⁴.

L'ACTION DIPLOMATIQUE Les efforts de plusieurs gouvernements européens pour essayer de faire pression sur le concile sont un aspect moins bruyant mais non moins dangereux de l'agitation extra-conciliaire. On se souvient qu'en dépit des suggestions du prince de Hohenlohe, les pouvoirs civils avaient préféré se cantonner, avant l'ouverture du concile, dans un état d'« expectative bougonne »⁵, mais ils suivaient de près la marche des événements, prêts à intervenir plus activement si l'Assemblée abordait des problèmes susceptibles

(1) Acton, qui séjourna à Rome pendant presque toute la durée du concile, y joua un rôle considérable, bien que caché, au service de la minorité. Lié d'amitié avec un bon nombre des évêques allemands et français qui composaient celle-ci, il les excitait dans leur opposition en leur fournissant de textes et d'arguments historiques et les poussait à agir auprès de leurs gouvernements respectifs pour que ceux-ci interviennent en vue d'empêcher la définition ; lui-même s'efforça d'obtenir de Gladstone une intervention du gouvernement anglais (une partie des lettres hebdomadaires d'Acton à Gladstone a été publiée par Figgis et Laurence, *Selections from the Correspondence of the first Lord Acton*, Londres, 1917).

(2) E. VEILLOT, *Louis Veillot*, t. IV, p. 146.

(3) T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. II, 2, p. 78.

(4) Voir E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 433-447 et 455.

(5) E. JARRY, *L'Église contemporaine*, Paris, 1936, t. II, p. 20.

d'entraîner des répercussions politiques. Or, le schéma *De Ecclesia* remis aux Pères le 21 janvier, et dont les ambassadeurs de France et d'Autriche eurent connaissance même avant sa communication indiscrette à la presse¹, contenait un chapitre sur les pouvoirs de l'Église en matière civile, un chapitre sur la souveraineté temporelle du pape et trois chapitres sur les rapports de l'Église et de l'État : il n'y avait là rien de neuf par rapport à ce que les théologiens catholiques enseignaient depuis longtemps, mais l'excitation des esprits était telle que l'opinion libérale dans toute l'Europe y vit une reprise aggravée des thèses du *Syllabus*.

Le gouvernement autrichien fit aussitôt prévenir Antonelli qu'il allait se trouver forcé de « se départir de l'attitude d'abstention qu'il avait si strictement observée jusqu'ici »². Quant au ministre français des Affaires étrangères, Daru, qui partageait les appréhensions de ses amis catholiques libéraux, et qui savait que plusieurs évêques de la minorité désiraient voir le gouvernement impérial intervenir pour engager le pape et le concile à plus de modération, il rédigea, le 20 février, sans consulter ses collègues, une note chargeant l'ambassadeur de protester avec force contre le schéma et, en invoquant l'article 16 du concordat, de demander la communication de tous les documents conciliaires et l'admission d'un ambassadeur spécial qui soutiendrait devant l'assemblée les réclamations de la France. Mais d'autres ministres, Ollivier en particulier, jugèrent cette démarche inopportune et obligèrent Daru à adoucir fortement le ton de sa note. Antonelli ayant répondu, le 19 mars, par une fin de non-recevoir, le conseil des ministres, tout en renonçant à l'idée d'un ambassadeur extraordinaire, décida de renouveler ses observations dans un *memorandum* qui serait remis au pape avec prière de le soumettre au concile. Ce *memorandum*, dont le texte fut publié au début d'avril, déclencha dans toute l'Europe une grande agitation et la plupart des chancelleries s'empressèrent de l'appuyer ; le représentant de la Prusse en particulier, von Arnim, qui brûlait du désir d'intervenir, le fit sur un ton bien plus violent que celui du *memorandum* lui-même.

Cette agitation inquiéta fort Antonelli et une partie de la Curie, mais Pie IX resta imperturbable. L'évolution de la politique française devait lui donner raison : des divergences de vues entre l'empereur et son ministre des Affaires étrangères sur la question du plébiscite amenèrent celui-ci à démissionner et, le 18 avril, parvenait à Rome une dépêche conçue en ces termes : « Daru se retire, Ollivier remplace, concile libre. » Effectivement, Ollivier se hâta de faire savoir aux autres gouvernements son intention de n'intervenir en rien dans les affaires du concile et, malgré de nouvelles sollicitations de certains évêques, dont Darboy³, il s'en tint jusqu'à la fin à cette politique de totale abstention.

(1) Dès le 21 janvier, Banneville transmettait à son gouvernement de longs extraits et notamment le texte des canons. (*Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f° 176.) Or, ce n'est que les 10 et 12 février que la presse bavaroise donna un aperçu du schéma et le texte des 21 canons.

(2) Beust à Trauttmannsdorff, 10 février 1870. (Copie à *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f°s 276-283.)

(3) Ces interventions des évêques français auprès du pouvoir civil afin de faire pression sur le concile ont été l'objet de nombreuses polémiques et tout n'est pas encore tout à fait clair. Il est certain que Darboy suggéra à plusieurs reprises à l'empereur d'intervenir (voir ses lettres des

ANTICIPATION DE LA QUESTION
DE L'INFAILLIBILITÉ

Tandis que se développait en marge du concile l'agitation de l'opinion publique et des chancelleries, l'assemblée poursuivait ses travaux, mais il apparut vite qu'au rythme où l'on allait, le chapitre XI de la constitution sur l'Église, consacré aux prérogatives du pape, n'arriverait pas en discussion avant le printemps suivant. Or, comme l'avaient craint dès le début les évêques allemands de la minorité, et comme ne l'avaient compris ni Maret ni surtout Dupanloup, les manifestations contre l'infailibilité avaient achevé de convaincre la majorité des évêques de la nécessité d'une prompte définition de cette vérité et, dans le courant de mars, huit pétitions demandèrent que le fameux chapitre fût abordé par anticipation aussitôt que serait terminé l'examen de la première partie de la constitution *De fide*. Certains à Rome voyaient un autre avantage à cette solution : elle permettrait d'« encommissionner » les délicates questions concernant les relations entre l'Église et l'État qui risquaient, plus encore que celle de l'infailibilité, de susciter des difficultés sérieuses avec les gouvernements.

La minorité s'empressa évidemment de protester, appuyée du reste par un certain nombre d'évêques italiens, dont le cardinal Pecci, qui, bien que partisans de l'infailibilité et de sa définition, trouvaient peu sage d'exaspérer l'opposition en intervertissant l'ordre normal des discussions¹. Cette prudence était partagée par les présidents du concile, que Manning et Senestrey essayèrent vainement, au cours de la semaine sainte, de faire changer d'avis. Ils décidèrent alors de faire, avec neuf ou dix *zelanti*, une démarche personnelle auprès du pape. Ils retirèrent de cette visite, qui eut lieu le 19 avril, l'impression que des instructions seraient données le soir même aux présidents, mais leur déception fut grande quand ils constatèrent, les jours suivants, qu'on continuait imperturbablement à préparer en commission la suite du schéma dogmatique traitant d'erreurs relatives à la Trinité. N'y tenant plus, ils firent remettre au pape, le 23 avril, une pétition signée par environ cent Pères, demandant la mise à l'étude immédiate du schéma *De Summo Pontifice*. Mais Pie IX était l'objet de pressantes interventions en sens contraire de la part du

26 janvier, 2 et 21 mai dans *Coll. Lac.*, t. VII, col. 1551, 1567 et 1568] ; que Maret écrivit à l'empereur et à Ollivier (cf. G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. III, p. 165-166) ; que Dupanloup intervint indirectement auprès de Daru et peut-être auprès d'Ollivier (cf. F. MOUNNER, *op. cit.*, p. 255-258 ; *Études*, t. LVI, 1892, p. 463-464 ; *Le Correspondant*, déc. 1892, p. 939 ; *R. H. E.*, t. XVIII, 1922, p. 373-375 ; J. FRIEDRICH, *Tagebuch*, p. 186) ; que d'autres évêques n'hésitèrent même pas à suggérer des solutions radicales (voir notamment la copie d'une lettre très forte d'un évêque, dont le nom manque malheureusement, du 2 mai 1870, aux *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1046, f°s 288-291). Il faut toutefois tenir compte de la remarque du chargé d'affaires français qui écrivait, le 23 mars : « Il est à remarquer que parmi ceux qui souhaitent de nous voir menacer le gouvernement pontifical du rappel de nos troupes, il n'en est peut-être pas un seul qui voie là autre chose qu'un simple moyen d'intimidation propre à ébranler le pape ou, si Sa Sainteté persiste dans ses desseins, à provoquer dans son entourage par la terreur une pression assez forte pour avoir finalement raison de la faiblesse de l'auguste vicillard. » (*Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1046, f°s 134 v°-135 r°). On connaît du reste la réponse de Dupanloup à Banneville : « Je lui disais que les résistances que l'on pourrait opposer à nos conseils nous conduiraient inévitablement au rappel des troupes et à l'abandon de Rome. Alors, m'a-t-il répondu, nous oublierions tout le reste et nous serions les premiers à nous ranger autour du pape », et l'ambassadeur d'ajouter : « Je n'en doutais pas. » (*Ibid.*, Rome, 1045, f° 367.)

(1) Tel était aussi l'avis de deux infailibilistes français notoires : Pio et Régner, qui intervinrent dans ce sens à la députation de la foi (dépêche de Banneville du 4 mai 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1046, f° 308).

cardinal Bilio, qui avait eu plusieurs conférences avec les principaux membres du Comité international¹ ; de la part de l'ambassadeur de France, qui faisait remarquer qu'une interversion des travaux « accrédi-terait le sentiment que le concile n'avait été convoqué que pour définir l'infaillibilité du souverain pontife »² ; de la part de Dupanloup, qui, le 23 avril, lui adressait une lettre angoissée, le suppliant de consulter « quelques évêques de chaque nation, des plus expérimentés, des plus désintéressés » sur cette question qui « met en ce moment l'Europe en feu » et le conjurant de ne pas donner l'impression de « vouloir emporter l'affaire d'assaut »³.

Après avoir longuement pesé le pour et le contre, Pie IX trancha enfin dans le sens désiré par Manning et ses amis. L'assemblée en fut avertie le 29 avril, mais dès le 27 la députation de la foi avait abordé, avec l'aide de Franzelin et de Schrader, la mise au point du schéma. On tomba facilement d'accord pour atténuer ce qu'il y avait d'étrange à traiter le chapitre XI avant les autres en le développant de manière à en faire une petite constitution en quatre chapitres : l'institution divine de la primauté, sa transmission de Pierre aux pontifes romains, la nature de la primauté, celle de l'infaillibilité. Par contre, deux courants se firent jour concernant la formule de définition de l'infaillibilité. La formule primitive était assez vague et dès lors extensible : le pape y était déclaré infaillible lorsqu'il définissait « ce qui en matière de foi ou de mœurs doit être admis par l'Église entière »⁴ ; il pouvait donc s'agir non seulement de vérités à croire de foi divine, mais également de doctrines théologiques ou de faits dogmatiques, comme la condamnation d'un ouvrage ou la canonisation d'un saint. Dans le but de se concilier les adversaires de la définition, en réduisant la portée de celle-ci à ce qui était le moins discutable, Mgr Martin suggéra de parler de « ce qui doit être *cru de foi divine* » ; le cardinal Bilio se rallia volontiers à cette proposition, approuvée par les membres les plus modérés de la députation, tels Dechamps et Spalding, et au grand mécontentement de Manning et Senestrey, qui tenaient fort à la formule primitive, il fit passer la nouvelle formule, un peu remaniée par Schrader et Franzelin, dans le texte à soumettre aux Pères⁵. Celui-ci leur fut remis le 9 mai, le lendemain du jour où 71 membres de la minorité, avec les cardinaux Schwarzenberg et Mathieu à leur tête, avaient déposé une énergique protestation, rédigée par Ketteler, insistant sur les graves inconvénients qu'il y avait à parler des prérogatives du pape avant d'avoir mis au clair la doctrine sur l'Église dans son ensemble (ce que le cardinal Bilio avait précisément été amené à

(1) Dépêche de Banneville du 21 avril 1870 (*Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1046, n° 247) : « Assez mal accueilli d'abord par le pape, le cardinal Bilio a été rappelé le lendemain matin par le Saint-Père qui, après s'être plaint du trouble où la conversation de la veille l'avait jeté, a dit au cardinal qu'il appréciait ses raisons et s'y rendait. »

(2) Télégramme de Banneville du 22 avril. (*Ibid.*, n° 250 v°).

(3) Texte dans F. MOURRET, *op. cit.*, p. 270-272. Le pape lui répondit le 2 mai par une lettre le mettant paternellement en garde contre les illusions du sens propre, dans MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 1-2.

(4) « *Quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tenendum vel rejiciendum sit.* » (MANSI, *A. C. C.*, t. 53, col. 243.)

(5) « *Quid in rebus fidei et morum ab universa Ecclesia tamquam de fide tenendum vel tamquam fidei contrarium rejiciendum sit.* » (MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 7.)

faire observer quelques jours auparavant en commission et ce qui allait apparaître manifeste au cours des débats).

LES DÉBATS La discussion en congrégations générales s'ouvrit le 13 mai par un rapport modéré de Mgr Pie qui avait été choisi intentionnellement à cause de la réserve où il s'était tenu chaque fois qu'il s'était agi de mettre la question à l'ordre du jour¹. Il souligna spécialement que, si certains avaient parlé de l'infaillibilité « personnelle et séparée », il n'était pas question d'attribuer le privilège de l'infaillibilité au pape en tant que personne privée, ni d'opposer le pape à l'Église comme si la tête pouvait vivre indépendamment du corps².

Le débat général sur le schéma considéré dans son ensemble se ramena en fait à une discussion sur l'opportunité de la définition, qui prit à certains moments une allure assez passionnée : « Plusieurs orateurs, écrivait l'évêque de Nancy le 23 mai, me font l'effet de parler les poings fermés ou le doigt sur la détente d'un revolver³. » Sur les conseils de Rauscher, la minorité s'était préparée depuis le milieu d'avril, en répartissant entre ses membres les critiques à faire, selon un plan rédigé par Hefele⁴. Les uns, comme Hefele lui-même, Maret ou Strossmayer, mirent en relief les difficultés théologiques et historiques que soulevait la doctrine elle-même ; les autres insistèrent surtout sur les inconvénients d'une définition dans les circonstances actuelles. On remarqua particulièrement le discours de Darboy ; il insista surtout sur l'apparente inutilité de la définition :

Je le dis en gémissant : l'Église s'en va de partout (...). Si le monde rejette la vérité quand elle lui est présentée par le corps entier de l'Église enseignante, combien plus ne la rejettera-t-il pas lorsqu'elle lui sera présentée par un docteur infaillible de la veille⁵ !

Les orateurs de la majorité se placèrent également sur le double terrain de la justification de la doctrine et de l'opportunité de sa définition. Ils se montrèrent plus d'une fois inférieurs à leurs adversaires en matière de théologie positive, mais plusieurs de leurs exposés ne manquaient pas de solidité et ils se présentaient d'ailleurs surtout comme des témoignages de la foi de l'Église. La question de l'opportunité fut défendue d'une manière particulièrement brillante par Manning et Dechamps. Le premier, dont le long discours fut suivi par tous les Pères avec un intense intérêt, invoqua son expérience de converti, et le second s'appliqua à dissiper les malentendus soulevés autour de la notion d'infaillibilité personnelle, séparée et absolue, et à montrer que ce qu'on demandait au concile de définir, ce n'était pas l'ensemble des positions théologiques du néo-ultramontanisme, mais uniquement la doctrine traditionnelle de saint Thomas et de Bellarmin, qui ne méritait guère la qualification de « nouveau dogme ».

(1) Cf. Mgr BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, t. II, p. 400-401.

(2) Texte de son discours dans MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 29-37.

(3) Lettre citée dans *Les Lettres*, juillet 1928, p. 316.

(4) *Tagebuch* de Mayor dans C. WOLFSGRUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 253.

(5) MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 161..

Au bout de quinze jours, on avait entendu sur le sujet 65 discours, dont 26 provenant de la minorité. La répétition des mêmes arguments devenait fastidieuse et il restait 40 orateurs inscrits. Aussi, le 2 juin, les présidents furent-ils saisis d'une requête signée par 150 Pères, demandant la clôture de la discussion générale, conformément au règlement du 20 février, et la proposition, mise aux voix le lendemain, fut acceptée par la grande majorité des présents, au grand dépit des intransigeants de la minorité¹. Plusieurs parmi eux espéraient toujours éviter la définition en prolongeant les débats jusqu'à une éventuelle prorogation du concile. Quelques-uns suggérèrent alors d'abandonner celui-ci ; d'autres, dont Dupanloup, de cesser toute intervention active dans les débats ; mais les dirigeants du groupe austro-allemand, Rauscher et Hefele notamment, s'y opposèrent en faisant ressortir les inconvénients de ces propositions extrêmes².

LA DISCUSSION DU CHAPITRE III La discussion spéciale sur les détails du texte commença le 6 juin. Deux séances suffirent pour examiner le prologue et les deux premiers chapitres. Les retouches proposées furent surtout d'ordre rédactionnel, mais on notera l'introduction d'un développement rappelant opportunément que l'épiscopat était, lui aussi, tout comme le primat de Pierre, d'institution divine. Le débat sur le chapitre III, concernant la primauté de juridiction, se prolongea au contraire pendant cinq séances, du 9 au 14 juin, au cours desquelles 33 orateurs prirent la parole.

Bien que cette question de la primauté fût au moins aussi délicate que celle de l'infailibilité, aucune opposition de principe ne se manifesta, mais plusieurs membres de la minorité formulèrent à nouveau la crainte, qui s'était déjà exprimée au cours de l'examen des schémas disciplinaires, de voir le pape et la Curie intervenir de trop près dans la vie des Églises locales sans tenir suffisamment compte du rôle réservé par le Christ à l'épiscopat. On s'en prit spécialement aux épithètes utilisées dans le schéma pour caractériser la puissance pontificale : *episcopalis, ordinaria, immediata*. Le terme « ordinaire », appliqué à la juridiction pontificale dans les Églises locales, ne risquait-il pas de faire oublier que les interventions romaines doivent rester exceptionnelles ? Plusieurs uniates exprimèrent la crainte que les termes employés ne soient un obstacle décisif au retour des Orientaux à l'unité et certains d'entre eux, excités par les leaders de la minorité, croyaient même qu'on envisageait de supprimer les privilèges patriarcaux, alors qu'il était uniquement question d'affirmer que ce n'étaient que des privilèges. Les orateurs de la majorité, le cardinal Pitra et Mgr Freppel en particulier, mirent les choses au point en précisant le sens technique des termes employés, sans réussir du reste

(1) Cette clôture anticipée du débat était raisonnable : tout avait été dit. Malheureusement, quelques jours auparavant, le pape avait assuré formellement à l'évêque d'Amiens qu'elle n'aurait pas lieu (Procès-verbaux de la minorité française, séance du 3 juin) et surtout elle fut prononcée juste après le discours de Mgr Maret, dont la surdité avait donné lieu à quelques incidents (voir le *Journal* de Mgr Ramadié, dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. III, p. 191-193) : l'exaspération de la minorité en fut encore accrue.

(2) A. HAGEN dans *T. Q. S.*, t. CXXIII, 1942, p. 246-247.

à expliquer clairement comment le pouvoir pontifical se concilie avec l'exercice normal de la juridiction épiscopale. La députation de la foi tint compte en tout cas de certaines observations et, sur les quatre amendements qu'elle accepta, trois provenaient de la minorité.

LE CHAPITRE IV On aborda le 15 juin la dernière étape, la discussion du chapitre IV. Pendant trois semaines, tandis que l'été romain devenait toujours plus accablant, on subit des discours bourrés de déjà dit. Quelques-uns cependant tranchèrent sur la monotonie générale : celui de Rauscher, le premier jour, qui suggéra comme un terrain d'entente possible entre la minorité et la majorité la formule proposée au xv^e siècle par saint Antonin de Florence¹ ; celui de l'évêque de Calvo, un défenseur de l'infailibilité, qui se révéla un orateur de grande classe ; celui de Ketteler, qui insista, conformément à ses vues sur la constitution corporative de l'Église, sur le recours nécessaire par le pape à ses conseillers naturels, les évêques ; celui surtout du cardinal dominicain Guidi qui, avec la proposition d'une nouvelle formule par le cardinal Cullen, fit du 18 juin la journée à sensation.

L'INTERVENTION DE GUIDI Guidi, théologien renommé de la majorité, soucieux d'apaiser les objections relatives à l'infailibilité « personnelle » et « séparée », proposa d'une part de ne plus parler de « l'infailibilité du pontife romain », mais plutôt de « l'infailibilité de ses définitions doctrinales », l'assistance divine n'affectant pas la personne du pape, mais seulement certains de ses actes ; et d'autre part, de bien expliquer que si le pape n'a pas besoin de l'approbation des évêques, il n'agit cependant pas indépendamment de l'épiscopat : en effet, le charisme de l'infailibilité ne jouant que pour autant que le pape enseigne la doctrine traditionnelle de l'Église, un sérieux examen de la Tradition doit nécessairement précéder toute définition et le moyen le plus normal d'y procéder consiste à faire une enquête auprès des évêques, témoins naturels de la foi de leurs Églises. Ces vues mesurées, qui s'écartaient des thèses outrées du néo-ultramontanisme, furent une agréable surprise pour la minorité où l'on n'avait que trop tendance, on l'a déjà vu, à attribuer celles-ci indistinctement à la majorité dans son ensemble. L'évêque de Nancy écrivait à un ami :

Cette journée de samedi fut toute à l'espérance et, de tous ceux que je vis, l'évêque d'Orléans me parut espérer le plus (...). Tous, au moins parmi ceux que j'ai vus, se félicitaient d'avance et disaient qu'enfin le « pont de la concorde » était jeté entre les deux fractions de l'assemblée et que tout finirait bien après avoir commencé fort mal².

Mais les propositions de Guidi furent interprétées par certains extré-

(1) Saint Antonin de Florence distinguait entre le pape agissant *motu proprio, singularis* (de son propre mouvement et en son nom personnel) et le pape *utens consilio et requirens adiutorium universalis Ecclesiae*, ne lui reconnaissant l'infailibilité que dans ce second cas. La proposition de Rauscher fut reprise par Ketteler, Ginouilhac, Marot, David et Meignan ; plusieurs d'entre eux l'interprétaient certainement dans un sens plus ou moins gallican.

(2) Mgr Foulon à l'abbé Tapie, 29 juin 1870, dans *Les Lettres*, juillet 1928, p. 321-322.

mistes de droite et de gauche comme une concession aux vues épiscopalistes d'une partie de la minorité. Ceci explique la réaction de certains membres de la majorité, comme Mgr Jacobini qui déclara que « l'orateur méritait d'être condamné à huit jours d'exercices spirituels »¹, et surtout la « scène » bien connue que Pie IX, informé de façon tendancieuse, fit le soir même au pauvre cardinal, scène doublement regrettable, parce que le pape donnait par là l'impression de vouloir faire pression sur les membres du concile² et parce qu'il semble bien avoir prononcé, sous le coup de l'empressement, une phrase maladroite, colportée dès le lendemain sous une forme encore plus agressive : *La Tradizione son'io ! La Tradition, c'est moi !*

Au bout de quinze jours, tout avait été dit et redit, et il restait encore plusieurs dizaines d'inscrits. L'accablement causé par la chaleur était tel que les opposants, qui avaient perdu l'espoir d'obtenir un ajournement des débats, jugèrent qu'il valait mieux mettre un terme à ces flots d'éloquence inutile. Les pourparlers décisifs s'amorcèrent le 1^{er} juillet, conduits par Manning et Haynald et, le 4, le président annonça la clôture de la discussion et le renvoi à la députation des amendements proposés, en vue de mettre au point la formule définitive³.

A LA RECHERCHE D'UNE NOUVELLE FORMULE

A la vérité, la députation n'avait pas attendu ce jour pour examiner la question. Depuis plusieurs semaines, une partie de ses membres, encouragés par « plusieurs cardinaux et autres personnages importants du concile »⁴, cherchaient un terrain d'entente qui permit d'éviter de faire éclater au grand jour les divisions de l'assemblée. Tandis que les discours se succédaient aux assemblées générales, les tractations se multipliaient « dans les coulisses »⁵ en vue d'aboutir à une formule susceptible de rallier un accord à peu près général.

Les discussions avaient en effet mieux fait voir aux partisans de l'infailibilité la complexité de la question et la nécessité d'être nuancé, et Hefele signalait qu'une partie d'entre eux envisageait maintenant un

(1) Procès-verbaux de la minorité française, séance du 18 juin.

(2) Il est difficile, dans l'état actuel de notre documentation, de déterminer dans quelle mesure Pie IX intervint réellement dans les débats et chercha à faire pression sur l'assemblée. Il avait au début déclaré qu'il entendait demeurer en dehors des débats et, pendant les premières semaines, il évita effectivement de prendre position. Mais bientôt les manœuvres des adversaires de la définition et surtout les intempérances de langage de certains d'entre eux l'exaspérèrent et il ne cacha plus ses sentiments de désapprobation à leur égard et le désir qu'il avait de voir l'infailibilité reconnue par le concile, multipliant les amabilités et les brefs louangeurs envers les plus fervents soutiens de la majorité (voir notamment la lettre d'Ullathorne du 1^{er} avril, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 35 : « Le pape a complètement modifié sa manière de faire lors de notre arrivée, quand il affirmait sa complète neutralité vis-à-vis du concile »). Cette attitude contribua à aigrir les membres de l'opposition, qui trouvaient qu'elle manquait de *fair-play* tant que la décision finale n'était pas intervenue.

(3) Lettre de Mgr Foulon du 23 juin 1870, dans *Les Lettres*, juillet 1928, p. 322 ; dépêche de Banneville du 22 juin 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1047, f^o 59-61 ; *Journal de Dupanloup*, 18 et 19 juin 1870, dans F. MOURNET, *op. cit.*, p. 299, n. 1 ; cf. J. FRIEDRICH, *Gesch. des Vat. Conc.*, t. III, 2, p. 16-23 (voir à ce sujet C. MANN, dans *Historische Zeitschrift*, t. CI, 1908, p. 552-553).

(4) Voir notamment les extraits du *Tagebuch* cité par O. PFUELF, *Bischof Ketteler*, t. III, p. 98-99.

(5) Procès-verbaux de la minorité française, séance du 24 mai.

(6) Lettre d'Ullathorne du 25 mai 1870, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 68.

*mezzo termine*¹. De leur côté, les opposants avaient pu constater que la foi de l'Église sur ce point était plus générale et plus ferme qu'ils ne le supposaient ; en outre, l'ardeur même des discussions avait détruit le grand argument des inopportunistes : *Quod inopportunum dixerunt, necessarium fecerunt*, observait-on à juste titre. Déjà, à la fin de mai, à la suite de conférences entre Dechamps, Senestrey, Simor, Dupanloup et quelques évêques français, l'archevêque de Malines avait cru arriver à un accord². Aussitôt après l'intervention de Guidi, il fit une nouvelle tentative, auprès de Darboy et de Ketteler cette fois, leur proposant de prendre ce discours comme base d'une entente³. Il savait que d'autres membres de la députation, notamment Mgr Martin, de Paderborn, travaillaient dans le même sens.

A la vérité, cependant, l'accord était moins facile qu'il ne semblait à première vue. En effet, si l'opposition se résignait à présent à l'idée d'une définition et si beaucoup de ses membres avaient renoncé à la thèse gallicane exigeant un accord *subséquent* de l'épiscopat pour qu'on reconnaisse une définition du pape comme infaillible, la plupart craignaient de lire entre les lignes des formules qu'on leur proposait « la doctrine que le pape est l'Église »⁴ et ils désiraient en conséquence qu'il soit clairement indiqué que celui-ci ne peut, en définissant une vérité, faire abstraction de la foi de l'Église, dont les évêques sont les témoins particulièrement autorisés. Et quand les infaillibilistes modérés de la députation offraient de faire en plein concile des déclarations précisant que tel était bien le sens du texte proposé, ils ripostaient : « Votre schéma n'est pas franc, ayez le courage de mettre dans les canons ce que vous nous offrez de dire »⁵, et ils suggéraient de reprendre une formule comme celle de saint Antonin, où il était fait mention de « l'aide et du conseil de l'Église universelle ». Mais c'était précisément ce que ne voulaient pas ceux qui désiraient extirper les dernières traces du gallicanisme et qui craignaient de laisser la porte ouverte à l'idée d'une intervention *nécessaire* de l'épiscopat. Il y avait en outre le mécontentement des ultramontains de la tendance Manning, qui s'agitaient pour qu'on en revienne à une formule qui ne limiterait pas l'infailibilité du pape aux vérités révélées.

C'est dans ces conditions que le cardinal Bilio, qui se dépensait beaucoup en vue d'éviter une scission définitive, avait suggéré au cardinal Cullen de présenter à l'assemblée une formule nouvelle, rédigée avec l'aide de Franzelin et de Kleutgen, qui ne restreignait plus explicitement l'infailibilité aux vérités de foi divine, mais ne parlait cependant que des *défnitions doctrinales*, ce qui écartait notamment les interventions dans le domaine politique, qui inquiétaient tant les gouvernements⁶. Cette formule, sur laquelle Manning et son groupe marquèrent leur accord, paraissait à première vue acceptable à Ketteler, qui notait avec

(1) Hefele à von Gessler, 23 mai 1870, dans *T. Q. S.*, t. CXXIII, 1942, p. 246.

(2) Lettre de Ullathorne du 25 mai 1870, dans C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 68.

(3) F. MOURNET, *op. cit.*, p. 299-300 (d'après les procès-verbaux de la minorité).

(4) Rauscher à Darboy, 12 juin 1870, *Archives archevêché Paris*, fonds Darboy, casier 14 (11).

(5) Dépêche de Banneville du 25 mai 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1046, f^o 393.

(6) Texte dans MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 751-752 ; voir à ce sujet le *Diarium* de Senestrey dans *Coll. Iac.*, t. VII, col. 1701.

satisfaction qu'elle ne présentait pas le pape comme « séparé » et « indépendant » de l'Église dans l'exercice de son infaillibilité¹.

Comme on s'en doute, parmi la centaine de formules proposées par les Pères, la députation retint celle de Cullen, légèrement amendée par l'heureuse addition de l'expression technique : *ex cathedra*. Mais elle la compléta par un long préambule historique, dû à Mgr Martin, qui marquait davantage la convenance qu'il y avait à ce que le pape prit conseil et s'inspirât de l'attitude de l'Église et de l'épiscopat ; en outre, conformément à la suggestion de Guidi, on intitula le chapitre : *De Romani Pontificis infallibili magisterio*.

ULTIMES DISCUSSIONS Le 11 juillet, Mgr Gasser, au nom de la députation, expliqua à l'assemblée la portée des modifications introduites². Ce commentaire autorisé, qui dura près de quatre heures, est d'une importance capitale pour saisir les nuances du texte conciliaire. Il montre à quel point on avait tenu compte des désirs légitimes de la minorité et combien on était loin de la définition extensible à l'excès dont avaient rêvé certains au début du concile. Il mettait en relief les passages qui avaient été ajoutés pour sauvegarder les droits des évêques et l'union intime du pape et de l'Église ; il soulignait les conditions précises exigées pour qu'un décret pontifical fût infaillible ; enfin, en ce qui concerne l'objet de l'infaillibilité, il faisait observer que le texte se bornait à affirmer l'exacte coïncidence entre l'infaillibilité du pape et celle de l'Église ; dès lors, puisqu'il était hérétique de nier l'infaillibilité de l'Église en matière de vérités révélées, il le serait désormais de nier celle du pape sur ces mêmes objets ; mais par contre, puisque les théologiens n'étaient pas d'accord pour considérer comme un dogme l'infaillibilité de l'Église en matière de « faits dogmatiques », il ne serait pas hérétique de dénier celle-ci au pape. Les évêques français de l'opposition estimaient, après avoir entendu le discours de Gasser, qu'il avait « exposé la question dans un sens susceptible de satisfaire la minorité du concile »³, à condition toutefois que l'on modifiât dans le sens de ce commentaire oral la formule de définition, en y disant explicitement que pour exercer son magistère infaillible le pape devait s'appuyer sur la foi ou sur la tradition de l'Église.

L'entente espérée allait-elle enfin se réaliser ? Tandis que Dechamps s'efforçait de réduire les dernières objections de Ketteler⁴, Martin et Gasser, appuyés par quelques Italiens, laissaient entrevoir, à propos du fameux *consensus* de l'Église, une formule transactionnelle⁵. Pourtant, lorsque, le 13 juillet, les Pères durent se prononcer nommément sur

(1) Voir la minutieuse analyse qu'il en fit, dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 715-721.

(2) Voir le texte du discours dans MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 1204-1230.

(3) Procès-verbaux de la minorité française, séance du 11 juillet.

(4) Voir les deux lettres qu'il lui adressa le 7 juillet (dans RAICH, *Briefe an und von Ketteler*, p. 548 et suiv.) et le 12 juillet (dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. XXIV, 1935, p. 296-299).

(5) Voir les lettres de Hefele à Friedrich des 7 et 9 juillet 1870, dans J. FRIEDRICH, *Tagebuch*, p. 403-405.

l'ensemble du projet, non seulement une cinquantaine d'entre eux, présents à Rome, s'abstinrent de paraître, mais sur les 601 votants, il y eut 88 *non placet* et 62 *placet juxta modum* (quelques-uns provenant d'ailleurs d'infaillibilistes qui regrettaient qu'on ne fût pas allé assez loin). Un quart de l'assemblée marquait donc son désaccord, y compris trois cardinaux, deux patriarches, les archevêques de sièges aussi importants que Paris, Lyon, Milan, Cologne, Munich, Halifax, Saint-Louis, de nombreux évêques, dont plusieurs de renommée mondiale, comme Dupanloup, ou considérés jusque-là comme des champions des idées romaines, tel Ketteler. « On était donc bien loin de cette fameuse unanimité morale, qui n'était sans doute pas une condition pour la validité des décisions conciliaires, mais dont il était à tous égards bien souhaitable que l'on se rapprochât¹. »

Pourquoi la minorité, dont une bonne partie des membres ne demandait au fond que des concessions minimales, s'était-elle finalement, après quelques hésitations, refusée à une attitude plus conciliante ? Faut-il supposer qu'à la suite d'un télégramme de Paris, faisant prévoir comme imminente la guerre et ses conséquences², les opposants crurent de nouveau possible de voir ajourner la décision définitive ? Il est plus probable que beaucoup avaient été péniblement impressionnés par un incident qui s'était produit le 5 juillet : la modification *in extremis*, sous la pression de Manning, du canon annexé au chapitre III, afin de viser plus explicitement Maret³, n'était pas seulement une irrégularité de procédure, c'était « une grave erreur de jugement de la part de la députation »⁴, qui permettait de mettre en doute la sincérité de ses efforts conciliateurs et indiquait que l'influence des intransigeants, soutenus en sous-main par Pie IX⁵, restait prépondérante. Mais la raison principale fut l'opinion qu'un vote massif contre le schéma proposé augmenterait les chances de le voir amendé en dernière minute.

Effectivement, aussitôt après le vote, les tractations reprirent, notamment entre Ketteler et Mgr Sforza⁶, et Ginouilhac fit savoir au cardinal de Luca que « l'infaillibilité dans l'Église ayant été divinement accordée *cumulative* à son magistère, il ne paraît pas possible de souscrire à une définition de l'infaillibilité du pape sans le concours des évêques, au

(1) É. AMANN, art. *Vatican*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2575.

(2) D'après le témoignage de Mgr Pie, cité par Mgr BAUNARD, *Histoire du cardinal Pie*, t. II, p. 411.

(3) L'incident est raconté en détail dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. III, 1, p. 387-391, mais on dissimulant l'irrégularité. Sous prétexte de reprendre un amendement de l'évêque de Chartres, qui atténuait le texte du canon, la députation introduisit un nouveau membre de phrase qui en aggravait la portée en déclarant hérétiques ceux qui diraient que dans l'exercice de la juridiction suprême, le pape avait « *tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremæ potestatis* ». (Déjà au début de juin, Mgr Dechamps avait proposé une insertion de ce genre, puis avait retiré son amendement dans des circonstances assez confuses, voir le *Journal* de Mgr Ramadié en date des 10, 11 et 12 juin, dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. III, p. 200-202.) Haynald, puis Darboy, firent observer que ce passage contenant des éléments nouveaux, il fallait d'abord le soumettre à la discussion de l'assemblée ; on dut leur donner raison.

(4) C. BUTLER, *op. cit.*, t. II, p. 87.

(5) Devant les protestations véhémentes de la minorité, la députation de la foi avait décidé de retirer l'addition controversée (MANSI, *A. C. C.*, t. 53, col. 273) ; mais Pie IX, averti, fit prévenir son président qu'il désirait le maintien de l'addition. (MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 1119-1120 en note.)

(6) Cf. U. RIED dans *Historisches Jahrbuch*, t. XLVII, 1927, p. 724.

moins indiqué dans la formule »¹; enfin le 15 au soir, après une vaine tentative auprès du cardinal Bilio, Darboy, mandaté par le Comité international, se rendit chez le pape à la tête d'une délégation comprenant le primat de Hongrie, les archevêques de Lyon et de Munich et les évêques de Mayence et de Dijon, afin de demander la suppression des mots controversés dans le canon du chapitre III et l'insertion, dans la définition du chapitre IV, parmi les conditions de l'infaillibilité pontificale, de quelques mots impliquant une certaine participation de l'épiscopat². Dupanloup, de son côté, écrivait au pape pour le conjurer d'accepter cette proposition³ et Rauscher, le 17 juillet, fit une dernière tentative auprès de Pie IX, le suppliant « de vouloir bien examiner les choses par lui-même, en faisant ressortir le danger qu'il y aurait à définir comme de foi, sous peine d'anathème, ce qui ne serait qu'opinion d'école »⁴.

Mais les dirigeants du concile, loin de se laisser impressionner, décidèrent au contraire, puisque la minorité se montrait quand même intraitable, de faire droit au dernier moment à la demande de ceux qui souhaitaient voir souligner plus nettement encore la condamnation du gallicanisme, en ajoutant à la phrase : *Romani Pontificis definitiones esse ex sese irreformabiles*, les mots : *non autem ex consensu Ecclesiae*, qui furent acceptés par assis et levés le 16 juillet. Ils firent en outre désavouer par l'assemblée unanime deux brochures françaises récentes, qui mettaient en doute la liberté réelle du concile⁵, ce qui était un moyen indirect de faire reconnaître officiellement celle-ci.

LE VOTE FINAL La minorité, grâce à laquelle la définition avait été sensiblement nuancée et précisée, n'avait pas réussi à écarter celle-ci. Quelle attitude allait-elle prendre ? Quelques-uns estimèrent que les concessions obtenues étaient suffisantes et décidèrent de renoncer à une opposition désormais inutile. Plusieurs trouvaient au contraire qu'il fallait répondre *non placet* en séance publique pour souligner l'absence d'unanimité morale. D'autres enfin, tout en refusant d'accepter une formule qui ne leur donnait pas satisfaction, appréhendaient, comme Mgr Mathieu le fit remarquer à la réunion de la minorité française, qu'un vote négatif n'apparût comme une bravade à l'égard du souverain pontife et ne donnât lieu à des manifestations hostiles « parlant des tribunes où seraient réunis tous les prêtres exaltés »⁶. Dupanloup de son côté insista sur le danger qu'il y avait de scandaliser les fidèles

(1) Procès-verbaux de la minorité française, séance du 14 juillet.
 (2) Voir le texte de la pétition remise au pape dans MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 1322.
 (3) Quelques heures plus tard, dans une nouvelle lettre, il faisait une nouvelle suggestion : que le pape, après avoir recueilli les suffrages de la majorité à la session solennelle, déclare que « par prudence et modération apostolique » il préférerait attendre que le calme revînt dans les esprits avant de confirmer le vote conciliaire. (Texte des deux lettres dans MANSI, *A. C. C.*, t. 52, col. 1321 et 1323.)
 (4) Procès-verbaux de la minorité française, séance du 17 juillet.
 (5) L'une de ces brochures, *Les derniers jours du concile*, était une véritable diatribe ; l'autre, *Ce qui se passe au concile*, publiée en mai, était, quoique partielle, moins violente et constitue peut-être l'acte d'accusation le plus sérieux qui ait été rédigé. Sur la liberté du concile, cf. *supra*, p. 335, n. 4.
 (6) Procès-verbaux de la minorité française, séance du 16 juillet.

en votant publiquement *non placet*¹. En dépit de l'opposition de certains intraitables, comme Haynald², l'avis prévalut donc qu'il valait mieux s'abstenir et quitter Rome sur-le-champ. Une lettre, conçue en termes respectueux, avertit le pape de cette décision et des motifs qui l'inspiraient. Cinquante-cinq évêques la signèrent, sans compter six autres qui écrivirent dans le même sens en leur nom personnel.

De la sorte, lorsque le 18 juillet au matin, au milieu d'un orage épouvantable, lecture eut été donnée du texte définitif de la constitution *Pastor Aeternus*, à part deux prélats qui n'avaient pas été prévenus de la décision prise la veille, les 535 Pères présents l'approuvèrent unanimement et, lorsque le pape eut ratifié leur vote, ses paroles furent accueillies par une immense acclamation, qui se répandit vite à travers la basilique jusque sur le parvis. Les deux évêques qui avaient répondu *non placet* vinrent alors déclarer qu'ils adhéraient à leur tour au nouveau dogme et s'unirent au *Te Deum* qui clôtura la cérémonie.

§ 4. — Après le concile³.

LA PRISE DE ROME ET LA PROROGATION DU CONCILE

Sous l'effet combiné des chaleurs estivales et de la déclaration de guerre franco-allemande, la plupart des Pères quittèrent Rome sitôt après la session solennelle du 18 juillet. Le pape, qui les avait, deux jours auparavant, autorisés à s'absenter jusqu'au 11 novembre, souhaitait cependant que le concile poursuive ses travaux au ralenti dans l'intervalle⁴, mais les événements politiques en décidèrent autrement. Profitant du retrait de la brigade française qui protégeait le petit État pontifical, le gouvernement italien annonça, le 29 août, son intention de revoir la situation et de ne laisser au pape pleine juridiction et souveraineté que sur la Cité léonine. La défaite de la France et le renversement de l'empire précipitèrent les événements. Assurés que ni la France ni l'Autriche (cependant instamment sollicitée par le Saint-Siège) n'interviendraient, les Italiens, après l'échec d'une dernière tentative pour amener le pape à un accord à l'amiable, se décidèrent à attaquer.

L'armée pontificale se retira sur Civita-Vecchia, qui capitula le 15 septembre, puis sur Rome. Pie IX avait décidé que le général Kanzler capitulerait sitôt que les premiers coups de canon auraient manifesté la vio-

(1) Témoignage de Mgr Dupont des Loges recueilli par M. Branchereau dans une note du *Journal intime de Mgr Dupanloup*, Paris, 1902, p. 310-311.
 (2) O. Russel à Manning, 17 juillet 1870, dans E. PUNCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 447. La décision de s'abstenir fut prise par 33 voix contre 22. (Lettre de Mgr Foulon du 18 juillet 1870, dans *Les Lettres*, juillet 1928, p. 328.)
 (3) BIBLIOGRAPHIE. — Sur les origines du *vieux-catholicisme* : J.-F. von SCHULTE, *Der Altkatholicismus*, Giessen, 1887 (nombreux documents) ; C.-B. MOSS, *The Old Catholic Movement*, Londres, 1948 ; P. GESCHWIND, *Geschichte der Entstehung der christ-katholischen Kirche der Schweiz*, Berne, 1904-1910, 2 vol. (ces trois ouvrages sont à utiliser avec réserves) ; voir aussi les biographies de Doellinger, toutes deux partiales et à compléter l'une par l'autre, de J. FRIEDRICH (t. III, Munich, 1901) et de E. MICHAEL, S. J. (Innsbruck, 1894).
 (4) Le 26 juillet, on avait distribué aux évêques qui demeuraient sur place un projet de constitution sur les missions, ainsi que le texte retravaillé des schémas concernant les évêques, et deux séances eurent encore lieu sur ce sujet le 23 août et le 1^{er} septembre, en présence respectivement de 127 et de 104 Pères.

lence qui lui était faite. En fait, il y eut une brève résistance, mais dès 10 heures du matin, le 20 septembre, le général Cadorna pénétrait dans la ville par la brèche pratiquée dans la muraille près de la *porta Pia*. Un accord, signé dans l'après-midi, spécifiait que la Cité léonine ne serait pas occupée, mais Antonelli lui-même demanda, le 25, à Cadorna d'y établir, « comme dans le reste de Rome, des postes de police et un service régulier d'administration militaire ». Les motifs de cette décision restent obscurs : trahison intéressée, comme l'ont pensé certains ? crainte sincère de voir la sécurité du Saint-Père compromise par les bandes d'anticléricaux qui venaient manifester jusque sur la place Saint-Pierre ? ou peut-être simplement cette « politique du pire » déjà conseillée en 1848 par l'astucieux cardinal qui espérait ainsi émouvoir davantage l'Europe catholique ?

Lorsque, le 9 octobre, Rome et les provinces adjacentes eurent été annexées au royaume d'Italie à la suite d'un plébiscite¹, Pie IX estima qu'en dépit des assurances prodiguées par le gouvernement, la liberté du concile n'était plus assurée et, le 20 octobre, il déclara celui-ci prorogé *sine die*. La proposition, avancée par quelques évêques, de le poursuivre à Malines, au cours de l'hiver, ne rencontra aucun écho².

A la vérité, le concile n'avait fait que commencer : 51 schémas, dont 28 de nature disciplinaire, restaient encore à voter, et la plupart n'avaient même pas été distribués aux Pères. A comparer l'ampleur du programme et surtout des espérances que son annonce avait fait naître, avec les résultats immédiats, le concile apparut comme un échec aux yeux de beaucoup de contemporains, surtout de ceux qui estimaient sans grande utilité la définition de l'infailibilité pontificale. Avec le recul du temps, cependant, on s'aperçoit mieux des conséquences importantes de l'intense mouvement d'esprit provoqué par le concile. Les travaux des commissions de la discipline ecclésiastique, des religieux, des Églises orientales et des missions, de même que les nombreuses suggestions remises sur ces sujets par les Pères à la commission *De postulatis* furent loin d'être perdus : ils devaient être en effet abondamment utilisés, quelques dizaines d'années plus tard, par les rédacteurs du Code de droit canon³. Contrairement aux apparences, le concile du Vatican a donc exercé, bien qu'à retardement, une influence considérable sur l'adaptation de la discipline ecclésiastique. On trouverait de même des traces sensibles des thèses élaborées par la commission des affaires politico-ecclésiastiques dans les grandes encycliques sociales et politiques de Léon XIII. La constitution *Dei Filius*, de son côté, a exercé sur l'enseignement théologique une profonde influence, en particulier en ce qui concerne la question brûlante des rapports entre la raison et la foi : les traités *De religione revelata* et *De fide*

(1) Rome approuva l'annexion par 40.785 *oui* contre 46 *non* ; la campagne environnante par 133.681 *oui* contre 1.507 *non*. On notera toutefois que la population romaine, qui appréciait l'aspect patriarcal du gouvernement de Pie IX, n'avait pas attendu l'entrée des Italiens avec impatience et exaltation. (Cf. A.-M. GRISALBERTI, *A Roma, estate 1870. Dai dispiaci di un diplomatico olandese*, dans *Camicia rossa*, t. XVII, 1941, p. 245-253.)

(2) La proposition, approuvée par Mgr Dechamps, et appuyée par Mgr Manning, fut adressée par Mgr Spalding au cardinal Barnabo le 22 octobre. (Voir l'analyse de sa lettre dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. III, 2, p. 186-188.)

(3) Voir F. CIMETIER, *Les sources du droit ecclésiastique*, Paris (1930), p. 139-146.

ne peuvent plus être les mêmes depuis 1870 qu'auparavant. Enfin la consécration solennelle du mouvement ultramontain qui se développait depuis un demi-siècle, si elle n'a pas amené dans le gouvernement de l'Église la révolution qu'avaient fait prévoir les opposants, a cependant entraîné un renforcement de l'action directe du Saint-Siège dans les diocèses et accentué la centralisation pontificale. Par ailleurs, il faut reconnaître avec Mgr Amann que « en circonscrivant d'une manière plus précise la prérogative de l'infailibilité doctrinale, à peu près unanimement reconnue dans la pratique avant 1870, le concile a écarté les idées exagérées et même fausses que certains théologiens avaient mises en circulation »¹. C'est du reste ce caractère mesuré et nuancé de la définition, qui donnait au fond satisfaction aux légitimes exigences de la quasi-totalité des évêques, qui explique que tous les opposants s'y soumièrent assez vite, une fois éloignés du feu de la lutte.

LA SOUMISSION DE L'ÉPISCOPAT L'adhésion au nouveau dogme ne posait pas de problème à ceux qui ne s'y étaient opposés que parce qu'ils en jugeaient la proclamation inopportune. Ceux qui avaient marqué des réserves quant au fond même de la doctrine, à cause de tendances plus ou moins gallicanes, ne tardèrent pas non plus à se soumettre, bien que quelques-uns aient quitté Rome décidés à ne pas donner leur adhésion au décret d'un concile qui leur paraissait avoir manqué de la liberté requise.

Cette soumission fut particulièrement rapide en ce qui concerne les évêques français. Outre la pression exercée sur beaucoup d'entre eux par l'ultramontanisme ardent de leur clergé et de la grande masse de leurs fidèles, il faut tenir compte de la guerre et de l'invasion qui les plaçaient soudain devant de tout nouveaux problèmes. Darboy le relevait avec sa coutumière impertinence : « Il ne s'agit plus guère en ce moment du concile ; la France est aux prises avec des difficultés qui relèguent au second plan les sacristains et leurs discussions byzantines². » Mais il y avait aussi des raisons plus profondes. En vertu même du principe gallican, une définition promulguée par le pape et ratifiée par l'ensemble de l'épiscopat devait être considérée comme infailible. Même si la procédure suivie par le concile avait été illégale, comme certains le pensaient, il fallait du moins reconnaître que l'affirmation de l'infailibilité pontificale avait été ratifiée à Rome même par une fraction notable de l'épiscopat et que, en y ajoutant les adhésions individuelles qui s'étaient succédé depuis lors, on allait rapidement vers l'unanimité morale. D'ailleurs les nuances introduites dans la définition leur paraissaient, à l'examen, rejoindre l'essentiel de leurs préoccupations et écarter la thèse excessive des néo-ultramontains contre laquelle ils s'étaient insurgés. C'est ce que relevait par exemple Mgr Maret dans une note personnelle :

Le but du parti extrême a été de rendre le pape entièrement et absolument indépendant de l'épiscopat : les discours prononcés, les brochures et les ouvrages

(1) Art. *Vatican*, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 2583.

(2) Mgr Darboy à Mgr Isoard, 1^{er} septembre 1870, dans A. BOUZOU, *Mgr Isoard*, p. 118.

publiés en font preuve. Ce but n'a point été atteint par le décret, Dieu l'a voulu ainsi. Un résultat est acquis : c'est que l'infaillibilité du pape ne vient pas de l'épiscopat comme de sa source ; mais il reste également certain que le concours et l'assentiment antécédent ou concomitant de l'épiscopat est une *condition* essentielle de cette infaillibilité¹.

Des raisons analogues facilitèrent la soumission de l'épiscopat allemand. L'évêque d'Augsbourg, qui avait longtemps appuyé Doellinger, n'écrivait-il pas au cardinal de Schwarzenberg que le décret réduisait l'infaillibilité dans des limites si étroites qu'il devrait être considéré comme une victoire de la minorité plutôt que de la majorité² ; et plus d'un évêque, arrivé au concile avec de sérieuses objections doctrinales contre les thèses ultramontaines, même modérées, avait fini par ne plus s'y opposer que pour des raisons d'opportunité, impressionné par l'unanimité de la croyance sur ce point dans une partie importante de l'Église, manifestée au cours des débats³. A l'instigation de Mgr Haynald, les membres de la minorité germanique s'étaient toutefois mis d'accord pour ne prendre aucune décision individuellement, sans en référer d'abord aux cardinaux Rauscher et Schwarzenberg, qui avaient dirigé la résistance pendant le concile. Très vite cependant beaucoup d'évêques se rendirent compte qu'il n'était guère possible de continuer à louvoyer sans mettre en danger aux yeux des fidèles le principe même de l'autorité ecclésiastique. La dislocation de la minorité fut encore accélérée par le fait que Rauscher, dont l'influence eût pu être très grande, tomba gravement malade au milieu d'août⁴.

C'est ainsi qu'en Allemagne, où les évêques s'inquiétaient fort de l'agitation qui régnait dans les milieux théologiques soumis à l'influence de Doellinger, l'archevêque de Cologne provoqua dès la fin d'août une réunion épiscopale à Fulda où, sans plus tenir compte des Autrichiens, on mit au point une lettre pastorale affirmant que la validité des décisions conciliaires ne pouvait être contestée. La publication de cette lettre, accueillie avec soulagement par Pie IX et les milieux romains, fut une grosse déception pour ceux qui avaient escompté une résistance massive de l'épiscopat germanique. Même des prélats comme l'archevêque de Munich, Scherr, qui avaient laissé entendre qu'ils n'exigeraient pas l'adhésion de leur clergé au nouveau dogme, s'y étaient ralliés et n'allaient pas tarder à agir en conséquence.

Seuls cinq évêques s'étaient abstenus de signer le mandement de Fulda, mais ils refusèrent d'appuyer ouvertement l'opposition au concile qui s'organisait autour de Doellinger et, au cours des mois qui suivirent, ils s'inclinèrent l'un après l'autre. Le dernier à le faire fut Hefele, qui ne publia les décrets du concile dans son diocèse de Rottenbourg que le 10 avril 1871. Revenu de Rome très aigri contre Pie IX, le *perurbator*

(1) Reproduit dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. III, p. 219.

(2) Mgr Dinkel à Schwarzenberg, 15 novembre 1870, dans T. GRANDERATH, *op. cit.*, t. III, 2, p. 195.

(3) C'est ce que laissait par exemple clairement entendre l'archevêque de Cologne dans sa lettre pastorale du 10 septembre 1870. (Voir *Archiv für katholischen Kirchenrecht*, t. XXIV, 1870, p. 109.)

(4) Il fut entre la vie et la mort pendant plusieurs semaines et ne reparut pour la première fois en public que le 30 mai 1871. (C. WOLFSGRUBER, *J. O. Rauscher*, p. 96-97.)

Ecclesiae, comme il l'appelait, et contre la Curie — « Je croyais servir l'Église catholique et je servais la caricature qu'en a faite le jésuitisme » — le savant historien avait traversé une crise intérieure extrêmement pénible, se croyant obligé de choisir entre la fidélité à ses convictions scientifiques et sa soumission à l'Église : « Reconnaître comme divinement révélé ce qui n'est pas vrai en soi, le fasse qui peut, moi je ne le puis », écrivait-il en septembre à Doellinger¹. Mais en dépit des espoirs que les chefs de file de la « théologie allemande » avaient placés en lui, son sens catholique finit par l'emporter, au fur et à mesure qu'il se rendait mieux compte de la portée exacte de la définition conciliaire et des rapports qu'elle maintenait malgré tout entre les déclarations du pape et l'enseignement de l'Église universelle².

Dans l'empire des Habsbourg, la soumission des évêques fut plus lente, beaucoup estimant qu'il valait mieux ne pas brusquer les choses si l'on voulait éviter un schisme. C'est ce que conseillait Schwarzenberg, qui eut au cours de l'automne et de l'hiver une correspondance intense avec les prélats de la minorité. *Kommt Zeit, kommt Rat*, laissons le temps arranger les choses, puisque le concile n'est quand même pas terminé, recommandait-il, le 4 septembre, dans une lettre où il décrivait ainsi la situation :

J'ai trouvé, comme je m'y attendais, une grande excitation dans mon diocèse. Quelques personnes pieuses et quelques personnages haut placés qui voient dans la doctrine de l'infaillibilité un renforcement du principe d'autorité, se réjouissaient et s'attendaient à une rapide promulgation du décret. Mais la grande majorité est très troublée ; la quasi-totalité du clergé de langue allemande et slave, tous les hommes prudents, intelligents ou savants, sont abattus et attendent les pires conséquences de la promulgation. Je crois pouvoir dire que la majorité de mes administrés ne se soumettront pas avec vraie foi à la définition³.

Le nonce à Vienne s'appliqua de son mieux à obtenir au plus vite une adhésion claire des évêques récalcitrants, tandis qu'à Rome on commençait à ne pas renouveler les indulgences ou les dispenses usuelles, en matière de mariage par exemple, à ceux qui n'avaient pas encore fait parvenir leur soumission. Peu à peu, en effet, l'émotion du grand public s'apaisait et la prétention du gouvernement de réintroduire le *placet* impérial pour la publication des décrets avait déplu aux évêques, qui furent par ailleurs impressionnés par le ralliement très net du cardinal Rauscher et par le commentaire modéré que donnait de la définition Mgr Fessler, l'ancien secrétaire du concile. Le premier estimait qu'on ne pouvait supposer qu'un concile régulier se fût trompé et s'il reconnaissait que toutes les difficultés n'étaient pas résolues, il assignait comme tâche à la science allemande de s'appliquer à les dissiper⁴. Quant au second, à l'encontre de Manning, qui tentait à nouveau d'étendre l'objet de l'infaill-

(1) Hefele à Doellinger, 14 septembre 1870, dans J.-F. v. SCHULTE, *Der Altkatholicismus*, p. 223.

(2) On peut suivre l'évolution de cette crise dans l'article bien documenté de A. HAGEN, *Die Unterwerfung des Bischofs Hefele unter das Vatikanum*, dans *T. Q. S.*, t. CXXIV, 1943, p. 1-40.

(3) Schwarzenberg aux évêques de la minorité, 4 septembre 1870, dans C. WOLFSGRUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 259-260.

(4) Voir notamment sa lettre du 2 décembre 1870 au comité vieux-catholique de Bonn, dans J.-F. v. SCHULTE, *Der Altkatholicismus*, p. 237-241.

libilité pontificale en prenant le mot *definit* au sens large¹, il insistait sur la signification technique et restrictive de l'expression, comme il devait le répéter dans sa brochure sur *La vraie et la fausse infaillibilité des papes*, dont on sut bientôt que, formellement approuvée par Pie IX, elle pouvait être considérée comme un commentaire officieux.

Au cours des mois de décembre et de janvier, tous les évêques autrichiens se soumièrent publiquement. Ceux de Hongrie le firent pendant les premiers mois de 1871, à l'exception des deux plus ardents opposants : Haynald ne s'inclina complètement qu'en octobre, après plusieurs avertissements du nonce et d'Antonelli ; quant à Strossmayer, qui conserva longtemps des relations assez cordiales avec Doellinger et d'autres théologiens en révolte contre le concile², il ne s'attaqua jamais ouvertement à celui-ci³, mais il attendit jusqu'en décembre 1872 avant de s'y rallier sans aucune ambiguïté.

L'ADHÉSION DES FIDÈLES En dehors des pays de langue allemande, le grand public n'avait guère attaché aux controverses autour de l'infaillibilité qu'un intérêt de curiosité et il n'y avait pas à s'attendre à de fortes réactions. En France, la grande majorité du clergé et des fidèles pieux accueillirent avec joie le nouveau dogme. Seuls certains catholiques libéraux manifestèrent leur mauvaise humeur, mais les défections ouvertes furent extrêmement rares. La seule marquante fut celle d'un correspondant de Doellinger, assez connu dans le monde intellectuel, l'abbé Michaud, vicaire à la Madeleine, qui rejoignit Hyacinthe Loyson en Suisse, mais la tentative de ce dernier, lors de son passage à Paris au début de 1872, pour organiser un noyau de résistance au concile autour d'une petite revue, *L'Espérance de Rome*, n'eut aucun succès. Quant au P. Gratry, qui hésita pendant de longues semaines, il finit par s'incliner, à la grande joie de Mgr Dechamps, qui avait multiplié les avances afin de dissiper l'amertume de son ancien ami.

Beaucoup se demandaient avec curiosité ce qu'allait faire lord Acton, le disciple de prédilection de Doellinger, le collaborateur des *Lettres romaines*. Mais il y avait en réalité chez le chef de file du libéralisme catholique anglais, en dépit de ses attaques passionnées contre l'ultramontanisme, un profond attachement à l'Église romaine. S'il continuait à manifester son aversion pour le système ultramontain et ne rompit jamais avec Doellinger⁴, il se refusa à suivre son vieux maître dans sa révolte et lorsque, en 1874, à la suite d'une intervention dans le *Times* assez désobligeante pour la politique romaine, son évêque lui demanda s'il adhérerait vraiment au concile du Vatican, sa réponse fut sans équivoque :

(1) Dans la longue lettre pastorale publiée en octobre 1870 sous le titre *The Vatican Council and his definitions*.

(2) Voir les lettres publiées par J.-F. VON SCHULTE, *Der Altkatholicismus*, p. 251-263.

(3) En privé, par contre, il ne cachait pas son opinion ; le 10 juin 1871, il communiquait à Doellinger la copie d'une lettre à Mgr Dupanloup dans laquelle il écrivait : « Je ne puis reconnaître en aucune manière la légitimité du concile du Vatican, ni la validité de ses décisions. » (Cité dans J.-F. VON SCHULTE, *op. cit.*, p. 259 ; cf. p. 255-258.)

(4) Voir entre autres *Letters of lord Acton to Mary daughter of the R. Hon. W. E. Gladstone*, Londres, 1904, p. LV, 141 et suiv. et 185 et suiv.

J'ai accepté les décrets comme les ont acceptés les évêques qui sont mes guides. Ces décrets sont une loi pour moi, comme ceux de Trente, en vertu, non d'aucune interprétation privée, mais de l'autorité dont ils émanent. Les difficultés de leur conciliation avec la Tradition, qui semblent si fortes à d'autres, ne me troublent pas, moi laïque, dont l'affaire n'est pas d'expliquer les questions théologiques et qui laisse cela à de meilleurs que moi¹.

Ce n'est vraiment que dans les pays germaniques qu'un nombre assez considérable de fidèles et des théologiens de marque s'obstinèrent dans leur opposition et préférèrent rompre avec l'Église plutôt que de s'incliner.

LE SCHISME VIEUX-CATHOLIQUE Tous les gens au courant de la situation religieuse dans les pays germaniques n'avaient cessé de prédire que la proclamation de l'infaillibilité provoquerait inévitablement un schisme. Comme prévu, ce fut parmi les professeurs d'Université que le mouvement débuta. Lorsque, à son retour de Rome, l'archevêque de Munich, tout en avouant sa déception, invita les professeurs de la Faculté de théologie à recommencer comme lui à « travailler pour la Sainte Église », Doellinger répliqua sèchement : « Oui, pour l'ancienne Église ! — Il n'y a qu'une Église, reprit l'archevêque, il n'y en a pas de nouvelle ou d'ancienne. — On en a fait une nouvelle ! » répliqua le vieux professeur². Dès la fin de juillet, avec l'aide du remuant professeur de droit canon de Prague, von Schulte, il provoquait la réunion à Nuremberg, pour les 25 et 26 août, de représentants des diverses universités, afin de mettre au point une déclaration rejetant les décrets relatifs à l'infaillibilité pontificale. D'anciens gūnthériens impénitents, comme Knoodt, s'y retrouvèrent avec des tenants de l'école de Munich et avec les chanoines Loewe et Mayer de Prague, envoyés comme observateurs par le cardinal de Schwarzenberg ; par contre, il n'y avait personne de Tubingue, où le sens catholique était trop profond pour qu'on acceptât de s'engager dans la voie de la révolte et où, par ailleurs, l'attitude temporisatrice d'Hefele, dont la Faculté dépendait, facilita les choses.

Quelles étaient les chances de voir le mouvement prendre de l'extension ? Plusieurs se montraient excessivement inquiets, l'historien Janssen par exemple, qui, en mai 1871, écrivait encore : « Si Strossmayer devait prendre la direction des vieux-catholiques, il faudrait s'attendre à un schisme comme l'histoire n'en connaît pas de semblable³. » A la vérité cependant, la situation était moins grave. Si des résistances étaient à prévoir parmi les prêtres d'un certain âge, hostiles à l'ultramontanisme et influencés par la conception hermésienne d'une foi basée exclusivement sur la science, le jeune clergé n'était guère touché. Et, parmi les laïcs, la plupart étaient soit des catholiques convaincus, prêts d'avance à accepter tout ce qui venait de Rome, soit des indifférents qui s'inquiétaient peu d'avoir à croire un dogme de plus ou de moins ; pour beaucoup du reste, leur fidélité catholique sera stimulée par le déclenchement du

(1) Lettre du 10 décembre 1874, dans A. GASQUET, *Lord Acton and his Circle*, p. 364. (Voir sur cet incident les cinq lettres publiées *ibid.*, p. 360-370 et H. PAUL, *Introductory Memoir, aux Letters to Mary Gladstone*, p. XLVI-LV.)

(2) J. FRIEDRICH, *Ignace von Doellinger*, t. III, p. 547.

(3) *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 416.

Kulturkampf, qui devait purifier l'atmosphère interne de l'Église. Le vrai danger venait des milieux de fonctionnaires et d'anciens universitaires de l'Allemagne du Sud et de Bohême, qui souhaitaient une Église indépendante de Rome et étroitement inféodée à l'État. Mais ils durent bientôt renoncer à l'espoir qu'ils avaient eu pendant les premières semaines de voir une partie de l'épiscopat appuyer la résistance des professeurs de théologie et se mettre à la tête du mouvement des « vieux-catholiques »¹. Ni Schwarzenberg, qui s'inquiétait entre autres des répercussions d'un schisme sur le mouvement séparatiste tchèque, ni Hefele, ni même Strossmayer, ne se prêtèrent à leurs vues et les plus avisés comprirent dès lors que, sans évêque, le mouvement n'avait plus de sens et se limiterait à la résistance de quelques intellectuels isolés².

Tandis que les laïcs s'interrogeaient, les évêques commençaient à exiger des professeurs de théologie l'acceptation explicite des décrets du Vatican. A Breslau, Reinkens avait déjà été suspendu de ses fonctions en août, les autres professeurs le furent en novembre. L'archevêque de Munich réussit à obtenir la soumission de quelques-uns de ses professeurs, mais, malgré plusieurs prolongations de délai, Doellinger resta intransigeant : « Comme chrétien, comme théologien, comme historien, comme citoyen, je ne puis accepter cette doctrine », répondit-il à son évêque³ et, le 23 avril 1871, ce dernier dut se résoudre à prononcer contre lui l'excommunication solennelle, malgré la pénible impression qu'une telle mesure devait causer dans une partie de l'Allemagne catholique.

Un mois plus tard, le 28 mai, Doellinger réunissait chez lui les chefs de la résistance et il fut décidé de tenir à l'automne un congrès, qui eut lieu à la fin de septembre sous la présidence de Schulte. Tout en précisant les bases doctrinales du mouvement : la profession de foi de Pie IV, la primauté du pape « telle qu'elle était conçue par les Pères » et une part plus grande aux laïcs dans la direction de l'Église, on prit des mesures pour pourvoir à la vie ecclésiastique. Doellinger, qui n'avait pas envisagé autre chose qu'une protestation du genre prophétique contre la déviation de l'Église catholique, s'opposa à l'organisation de communautés schismatiques qui aboutirait à « dresser autel contre autel », mais la majorité, estimant qu'on ne pouvait laisser sans sacrements les quelques dizaines de milliers de fidèles qui avaient refusé de reconnaître le concile, décida de créer des paroisses partout où la chose serait possible et de faire appel à des évêques étrangers — on songeait à des évêques jansénistes du schisme d'Utrecht — en attendant d'être en mesure d'avoir sa propre hiérarchie. Le Congrès de Munich marquait de la sorte un tournant décisif : malgré Doellinger, les vieux-catholiques cessaient d'être

(1) Au mois d'août, d'autres évêques que Schwarzenberg avaient semblé approuver le projet de réunion à Nuremberg, l'archevêque de Munich, par exemple, l'évêque d'Augsbourg, Hefele. (Voir certains documents dans J. FRIEDRICH, *Ignace von Doellinger*, t. III, p. 549-551 et J.-F. VON SCHULTE, *op. cit.*, *passim*.)

(2) Tel était notamment l'avis du prince de Hohenlohe, qui aurait pourtant vu avec satisfaction la constitution d'une Église nationale. (*Denkwürdigkeiten*, t. II, p. 52, en date du 30 avril 1871.) En fait, au moment de sa plus grande extension, vers 1875, le mouvement vieux-catholique compta en Allemagne et en Autriche 52.000 adhérents, groupés en 122 paroisses ; il faut y ajouter 46 paroisses en Suisse, groupant 73.000 fidèles.

(3) Doellinger à Mgr von Scherr, 29 mars 1871, dans J. FRIEDRICH, *op. cit.*, t. III, p. 571.

des catholiques en révolte pour devenir une nouvelle communauté schismatique, dont le développement ne relève plus désormais de l'histoire de l'Église et qui allait vite évoluer dans un sens progressiste et réformiste assez radical, bien différent de la réaction conservatrice qui était apparemment à son origine¹.

Ce caractère révolutionnaire du mouvement, où les tendances libérales l'emportèrent rapidement sur le souci de fidélité à l'antiquité chrétienne, apparut tout spécialement dans la branche suisse, où l'on renonça même au nom de *vieux-catholicisme* pour prendre celui d'*Église chrétienne catholique*. L'histoire de celle-ci est du reste assez particulière : la direction en fut prise par des laïcs, non par des théologiens comme en Allemagne, car les raisons de l'opposition au concile du Vatican y étaient bien plus politiques qu'historiques ; et le mouvement, tout en gardant un contact suivi avec Munich, interféra de près avec le *Kulturkampf* suisse, dont il sera question plus loin.

(1) La chose est bien mise en lumière par C.-B. Moss, *The Old Catholic Movement*, p. 256, 261, 271, 276.

CHAPITRE XI

L'ÉGLISE EN EUROPE AU LENDEMAIN
DU CONCILE DU VATICAN§ 1. — L'Église en Italie ¹.LA LOI DES GARANTIES
ET LA POLITIQUE RELIGIEUSE
DU GOUVERNEMENT

Désireux de rassurer les puissances catholiques, les hommes d'État italiens s'empressèrent, au lendemain de l'occupation de Rome, de régler par une loi les deux questions, devenues intimement connexes, de la situation à faire au souverain pontife et des relations entre l'Église et l'État en Italie ². Votée le 13 mai 1871, la loi pour « les garanties de l'indépendance du souverain pontife et du libre exercice de l'autorité spirituelle du Saint-Siège » cherchait à assurer au pape « l'indépendance, la liberté et les dehors d'une souveraineté toute spirituelle » ³, mais, n'ayant ni portée internationale ni caractère d'irrévocabilité, elle mettait en fait le Saint-Siège à la merci des gouvernements italiens. C'est pourquoi Pie IX la repoussa solennellement, dès le 15 mai, par l'encyclique *Ubi nos* ⁴ et refusa les indemnités qu'on lui offrait.

En dépit de certaines mesures favorables, la façon dont la loi entendait régler la question religieuse italienne n'était pas non plus de nature à donner satisfaction à l'Église, car non seulement elle était inspirée par l'idéal libéral de la séparation de l'Église et de l'État, que les autorités ecclésiastiques n'étaient encore nullement disposées à accepter, mais elle se ressentait en outre, aux dépens de la logique d'ailleurs, et malgré les vues personnelles du premier ministre Lanza, des tendances régaliennes qui avaient souvent inspiré depuis quinze ans la politique anticléricale italienne.

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Outre les ouvrages généraux de S. JACINI et de A. DELLA TORRE, signalés p. 9, ceux sur la Question romaine, cités p. 72, n. 1 et celui de F. OLGIATI, cité p. 97, n. 6, consulter sur le mouvement catholique : E. VERCESI, *Il movimento cattolico in Italia. 1870-1922*, Florence, 1923, chap. II et A. VIAN, *Il conte Paganuzzi (1841-1923)*, Rome, 1950.

(2) On peut en suivre l'élaboration dans S. JACINI, *La politica ecclesiastica italiana*, p. 390-497. (Cf. aussi F. RUESENBERG, *Entstehung und Bedeutung des italienischen Garantiesetzes*, 1924.) La mise au point du texte définitif fut l'œuvre du juriste Bonghi (sur lequel on peut voir le jugement sévère de A.-C. JEMOLO, *Chiesa e Stato...*, p. 328-339). Certaines retouches furent demandées par le gouvernement français, notamment la suppression de l'article qui privait le pape de la jouissance des musées du Vatican.

(3) G. MOLLAT, *La Question romaine*, p. 367. L'art. 1 déclarait la personne du souverain pontife sacrée et inviolable ; les honneurs souverains lui étaient dus dans tout le royaume ; on lui reconnaissait le droit d'entretenir des nonces auprès des gouvernements étrangers et à ces derniers la possibilité de maintenir à Rome des ambassadeurs ; on garantissait au pape une rente annuelle de 3.225.000 lire, ainsi que la jouissance des palais du Vatican, du Latran et de Castel-Gandolfo, qui étaient déclarés inaccessibles à toute autorité italienne, de même que l'enceinte d'un conclave ou d'un concile œcuménique ; enfin la libre correspondance du pape avec l'épiscopat et le monde catholique était assurée.

(4) Texte dans H. BASTGEN, *Die Römische Frage*, t. II, p. 684.

D'ailleurs, dans les mois et les années qui suivirent, quel que fût le désir du gouvernement et surtout du roi de donner satisfaction à l'Église — et une fois de plus les interventions de don Bosco permirent de régler certaines choses à l'amiable — les éléments de gauche et les sectaires de la franc-maçonnerie ne négligèrent aucune occasion de donner libre cours à leurs sentiments antireligieux, alimentant par la presse ou des manifestations publiques « une campagne féroce et haineuse contre Pie IX, ses conseillers, la Curie romaine et les prêtres en général » ¹ et obligeant les ministres à de nouvelles mesures vexatoires : confiscation du Collège romain ² et de la plupart des couvents de Rome, y compris les maisons généralices des grands ordres ; obligation du service militaire pour les clercs ; abolition du serment religieux devant les tribunaux ; interdiction des processions et des pèlerinages.

A en croire le comte d'Harcourt, Pie IX, au lendemain de la chute de Rome, ne se serait pas refusé à faire preuve de réalisme : « Tout ce que je demande, lui aurait-il déclaré en avril 1871, c'est un petit coin de terre où je serais le maître. Si l'on m'offrait de me rendre mes États, je refuserais, mais tant que je n'aurai pas ce petit coin de terre, je ne pourrai exercer dans leur plénitude mes fonctions spirituelles » ³. Il continua en tout cas à entretenir avec le roi une correspondance assez cordiale, n'hésitant pas à lui écrire qu'il priait Dieu pour lui et pour l'Italie ; et, sans l'opposition d'Antonelli, il ne se serait pas refusé, au début, à recevoir un émissaire privé ⁴.

Sur la question de principe toutefois, le pape n'entendait pas capituler, ses paroles au comte d'Harcourt le montrent. Et l'atmosphère de sectarisme à laquelle les ministres italiens se virent obligés de céder n'était évidemment pas pour l'encourager dans la voie de la conciliation, pas plus que les manifestations des catholiques français et autrichiens en faveur de la restauration du pouvoir temporel, ou l'exaltation toujours plus enthousiaste de la papauté lors des grands pèlerinages internationaux organisés pour venir acclamer « le prisonnier du Vatican » ou à l'occasion des fêtes de ses vingt-cinq années de pontificat, en 1871, du huitième centenaire de Grégoire VII, en 1873, du septième centenaire de la victoire de Legnano, en 1876 ⁵.

La plus grande partie de son entourage excellait du reste à l'entretenir dans l'espoir d'un « miracle » auquel il n'avait que trop tendance à croire lui-même et, pendant des années, sans se laisser décourager par aucune déception, le vieux pontife allait « dénoncer sans relâche

(1) F. HAYWARD, *Pie IX et son temps*, p. 400.

(2) Celui-ci ne disparut pourtant pas, car il trouva asile au Collège germanique, administré également par les jésuites et protégé par le pavillon allemand. Le 4 décembre 1873, Pie IX lui concéda le titre de *Pontificia Università Gregoriana del Collegio Romano* et, en août 1876, il y adjoignit aux Facultés de philosophie et de théologie une Faculté de droit canon, par suite de la sécularisation de l'Université pontificale de la *Sapienza*.

(3) *Archives diplomatiques*, t. II, 1874, p. 224.

(4) A. MONTI, *Vittorio Emanuele II*, Milan, 1941, p. 390-394.

(5) Voir sur ces fêtes grandioses J. SCHMIDLIN, *Papstgeschichte...*, t. II, p. 296-298.

Histoire de l'Église. T. XXI.

les Attila et les Achab modernes, refaisant presque chaque jour le même discours, avec la même verve et la même vigueur, avec une fécondité inépuisable et un zèle toujours nouveau. Le triomphe de l'Église, la confusion de ses ennemis, il l'a attendu de chaque pays, de chaque événement, de chaque complication européenne »¹.

Si encore Pie IX s'était borné à affirmer, comme il le disait déjà en 1868 à Mgr Gay : « Le Saint-Siège a vu d'autres tempêtes ; des papes ont été chassés et s'ils ne sont pas rentrés eux-mêmes à Rome, leurs successeurs y sont revenus triomphants ». Malheureusement, plus les années passaient et plus s'accusait chez lui la tendance à identifier les malheurs de l'Église avec les progrès des formes de gouvernement inspirées des principes libéraux, sans se rendre compte du danger qu'il y avait à présenter avec une telle insistance des réalités politiques qui s'avéraient dans le sens de l'histoire, comme l'incarnation nécessaire des idées antichrétiennes et comme associées inévitablement au triomphe d'une philosophie hostile à l'Église. Les porte-parole autorisés s'employaient bien à rassurer les gouvernements en rappelant la distinction entre la thèse et l'hypothèse, mais l'impression sur les masses était déplorable, car elles croyaient devoir souhaiter le triomphe de l'idéologie antichrétienne pour voir aboutir leur idéal politique et social.

L'ATTITUDE DES CATHOLIQUES Tandis que le pape se durcissait dans son intransigeance, les catholiques italiens réagissaient de manière assez diverse. Pie IX réussit à garder fidèle à sa cause l'ensemble de l'aristocratie², mais la bourgeoisie se détourna de plus en plus d'une Église qui semblait exiger d'elle des sentiments antipatriotiques. A vrai dire, les apostasies formelles furent rares et les violences anticléricales demeurèrent le fait d'une minorité de sectaires et d'énergumènes, mais, notait en 1878 le P. Curci, avec quelque exagération d'ailleurs, « la plupart des laïques laissent de côté toutes les choses de la religion et ils attendent pour s'en occuper le moment suprême où l'on envoie chercher un prêtre »³.

Ce n'était pas le cas pour tous. Il y avait d'une part le groupe, assez réduit à la vérité, de ceux qu'on devait appeler *cattolici transigenti*⁴. Ils croyaient possible de concilier leur foi catholique avec leurs sentiments italiens et même avec une participation effective à la vie publique, contrairement au mot d'ordre lancé par l'abbé Margotti et approuvé par le Vatican : *Ne eletti ne elettori*. Ils prenaient leur inspiration auprès de

(1) E. LECANUET, *Les dernières années du pontificat de Pie IX*, p. 524. On peut suivre au jour le jour la pensée de Pie IX depuis 1870 dans les 556 discours sténographiés et publiés par S. DE FRANCISCIS, *Discorsi del S. Pont. Pio IX*, Rome, 1872-1878, 4 vol.

(2) *Correspondance de Mgr Gay*, t. II, p. 82.

(3) On a souvent mal interprété l'intérêt porté par Pie IX à l'aristocratie : « Ce n'est pas par une vaine passion héraldique que le pape flatte le patriciat et attire les patriciens à la cour. Il s'agit de retenir le plus possible à l'Église une classe qui garde encore une influence considérable : l'influence de la richesse territoriale, l'influence des traditions, l'influence du caractère. » (L. TESTE, *Préface au Conclave*, p. 201.)

(4) C. CUNCI, *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia*, Florence, 1878, p. 144 et suiv.

(5) Voir F. FONZI, *Testimonianze e documenti. I « cattolici transigenti » italiani dell'ultimo ottocento*, dans *Convivium*, 1949, p. 955-972.

laïcs comme Tommaseo ou Conti, dont les convictions religieuses étaient parfois un peu floues, mais ils savaient que plus d'un prêtre inclinait comme eux vers la conciliation ; non seulement ces ecclésiastiques « réformistes » évoluent aux frontières de l'orthodoxie, dont le plus en vue était Mgr Puecher-Passavalli¹, mais également d'excellents prêtres comme le P. Tosti, du Mont-Cassin, le chanoine Audisio, qui devait publier en 1876 une défense de la formule : L'Église libre dans l'État libre², et même le P. Curci³, l'ancien champion de l'intégrisme, que l'évolution des événements avait complètement retourné⁴.

Il y avait d'autre part ceux, encore assez nombreux malgré tout, qui, comme la grande masse du clergé, suivaient les mots d'ordre de *L'Unità*, le pendant italien de *L'Univers*. C'étaient, pour la plupart, des « bien pensants » avec les qualités de fidélité mais aussi toute l'étroitesse d'esprit que le mot implique ; ils s'organisent de plus en plus en une société repliée sur elle-même, vivant en marge de la vie nationale, évitant autant que possible les contacts avec ceux qui ne pensent pas comme elle et se bornant à les anathématiser à la suite d'une presse dont le ton se fait toujours plus violent. On comptait toutefois parmi eux quelques militants entreprenants, qui allaient chercher à prolonger l'œuvre amorcée quelques années auparavant par l'Association de la Jeunesse catholique et jeter les bases d'une action catholique adulte.

L'ŒUVRE DES CONGRÈS ET L'ACTION CATHOLIQUE L'idée de grouper les efforts catholiques était dans l'air. En 1869 déjà, un groupe de catholiques florentins avait lancé l'idée ; à Rome, la *Société des intérêts catholiques*, fondée en décembre 1870 par le P. Curci et le prince Chigi, et surtout la *Société promotrice des bonnes œuvres*, fondée en 1872, tendaient à devenir le noyau d'une fédération des œuvres, *Federazione Piana*, dont le principe fut à plusieurs reprises approuvé par Pie IX. Très vite, on estima que des congrès catholiques à l'image de ceux d'Allemagne ou de Belgique faciliteraient ces tentatives d'organisation sur le plan national.

Le conseil supérieur de la Jeunesse catholique prit la chose en main et réussit à réunir le premier congrès en juin 1874 à Venise⁵. L'esprit dans lequel on entendait travailler fut clairement précisé dans les deux discours

(1) Voir BREGY et FAVERO, *S. E. Mgr l'arcivescovo L. Puecher-Passavalli. Ricordi e lettere*, Milan, 1911. On peut encore mentionner l'ancien capucin André d'Altagné (P. Panzani) et l'ancien barnabite Gavazzi. (Cf. A. HOURIN, *Le P. Hyacinthe, réformateur catholique*, p. 70-73.)

(2) *Della società politica e religiosa rispetto al secolo XIX*, Florence, 1876 ; l'ouvrage fut mis à l'Index.

(3) Il présenta en 1875 un mémoire au pape pour l'engager à transiger avec l'Italie. Le pape l'accueillit très mal et, deux ans plus tard, il fut obligé de quitter la Compagnie de Jésus. En 1878, il publia *Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia*, un livre d'une lucidité remarquable, analysant impitoyablement la situation du catholicisme en Italie et qui, lu à la lumière des Accords du Latran, apparaît le plus souvent d'un grand bon sens. Le P. Curci devait par la suite écrire d'autres livres, d'idées plus avancées et de ton plus violent, mais il finit par se soumettre totalement.

(4) Don Bosco lui-même était loin d'être un intransigent. Et le saint cardinal Sforza, archevêque de Naples, fut le premier à conseiller la lutte électorale au clergé et aux fidèles, en dépit du mot d'ordre officiel ; il soumit ses raisons à Pie IX qui lui demanda de se limiter pour commencer à la politique municipale.

(5) Voir les *Atti del primo congresso cattolico italiano*, Bologne, 1874. Sur les difficultés de tout genre qui en retardèrent la convocation pendant deux ans, voir entre autres A. SASSOLI-TOMBA, *Il primo congresso cattolico italiano*, Bologne, 1873.

du professeur D'Ondes Reggio et de J. Saccheti. Le premier, l'une des figures centrales du mouvement catholique italien au XIX^e siècle, déclara qu'on entendait être catholique « tout court », sans épithète d'aucune sorte, y compris celle de libéral ; mais le second ajouta qu'il était temps de ne plus se borner à attendre le « miracle » prédit depuis quinze ans par la presse catholique et qu'il fallait désormais s'organiser et agir : « Prions Dieu que la révolution meure demain ; mais travaillons ensuite comme si elle devait vivre toujours ! »

L'année suivante, on se retrouvait à Florence et l'on décidait de fonder une « Œuvre des congrès », distincte de la Jeunesse catholique, s'appuyant sur des comités paroissiaux, sous la présidence des curés, à travers toute l'Italie, et ayant pour but de coordonner et de promouvoir une floraison d'œuvres sociales et religieuses. A la vérité, en dépit de beaucoup de bonne volonté et de nombreux dévouements individuels, ces congrès devaient rester longtemps des manifestations verbales. Ils étaient handicapés notamment par le fait que leur prise de position très nette dans la Question romaine en écartait la plupart des laïcs cultivés et réalistes, au point que le nombre des participants était inférieur à celui des congrès de Malines, dans un pays six fois moins peuplé. La même raison empêcha le développement d'une presse catholique vraiment convenable, cherchant à donner autre chose que des « nouvelles de sacristie », malgré quelques efforts louables comme *Le Cittadino* de Gênes ou *L'Unione* de Bologne, fondée en 1878, l'un des premiers journaux à s'occuper de questions sociales.

L'Association de la Jeunesse catholique, qui comptait déjà des cercles dans 72 localités en 1874, devait elle aussi souffrir du même handicap. En dehors de Rome, « qui est une ville privilégiée et peut offrir un beau noyau de jeunes gens ouvertement catholiques », notait le P. Curci en 1878, « on trouve bien quelques douzaines de bons petits garçons qui font une communion pour le Saint-Père ou qui quêtent pour le denier de Saint-Pierre ; ce sont là des choses édifiantes et j'en suis édifié. Mais de grâce, qu'on ne se moque pas de nous en affichant une grande organisation... La jeunesse a déserté et déserte continuellement l'Église »¹. Cette mauvaise humeur avait cependant quelque chose d'excessif et, sous la présidence active d'Acquaderni — Fani était mort prématurément en 1869 — un certain nombre de choses utiles furent réalisées : dans le domaine purement religieux, l'essor des catéchismes et des congrégations mariales et une participation plus vivante à la liturgie ; dans le domaine caritatif, le développement des conférences de Saint-Vincent-de-Paul² et des écoles populaires du soir ; dans le domaine culturel, l'organisation de conférences, de cercles d'études, de salles de lecture et de bibliothèques ambulantes. C'est aussi à l'initiative de la Jeunesse catholique que fut fondée en 1875 la *Ligue Daniel O'Connell* en faveur de l'enseignement libre, qui dès l'année suivante put remettre au Parlement une pétition couverte de 30.000 signatures. En 1877, sous la pression

(1) C. Curci, *Il moderno dissidio...*, p. 146-147.

(2) A. Cozzani, *Ozanam e le conferenze di San Vincenzo, 1833-1933*, Turin, 1933.

de certains membres qui inclinaient vers la « conciliation », il fut même question d'orienter l'association vers l'action parlementaire, mais Pie IX s'empressa d'intervenir pour éviter ce glissement vers la politique, contraire aux statuts primitifs¹.

§ 2. — L'Église de France et les débuts de la Troisième République².

LA PARENTHÈSE DE LA COMMUNE Au point de vue religieux comme à bien d'autres égards, les premières années de la Troisième République ne seront que la continuation du Second Empire.

Le clergé avait été fort inquiet en constatant qu'à l'exception du général Trochu, il n'y avait aucun catholique dans le gouvernement provisoire, et en voyant s'amorcer, à Paris et dans quelques villes du midi, des mesures contre les religieux ou l'enseignement chrétien. Mais les hommes de la Défense nationale, y compris Gambetta, eurent la sagesse de ne pas céder à cette poussée d'anticléricisme qui risquait de diviser le pays devant l'ennemi et qui apparaissait particulièrement odieuse au moment où le clergé de France tout entier faisait magnifiquement son devoir au point de faire dire à Bismarck : « Nous n'avons trouvé debout que le clergé. » Puis tandis que les angoisses de la guerre ramenaient au pied des autels de nombreux Français que leurs plaisirs ou leurs affaires en avaient tenus éloignés, le pays envoya à l'Assemblée nationale, le 8 février 1871, une majorité de catholiques pratiquants, décidés à restaurer le pays sous le signe de l'*ordre moral* et de la religion ancestrale.

L'hostilité des républicains contre l'Église, à laquelle ils ne pardonnaient pas le soutien qu'elle avait apporté au régime impérial, se manifesta cependant au grand jour pendant les quelques semaines de l'insurrection parisienne. Le culte put continuer à peu près librement, mais la Commune, « considérant en fait que le clergé a été le complice des crimes

(1) Voir sa lettre au Conseil supérieur de la Jeunesse catholique dans F. OLGIATI, *La storia dell'Azione Cattolica*, p. 54-56.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Outre les journaux catholiques (notamment *L'Univers* et *Le Français*) et les mandements d'évêques ainsi que les correspondances et souvenirs signalés p. 6, auxquels on peut ajouter le *Journal* de l'abbé Frémont (édit. A. SIEGFRIED, t. I, Paris, 1933), H. ANTOINE, *Trente ans de ministère paroissial à Paris (1870-1900)*, Paris, 1905, et M. DU CAMP, *La charité privée à Paris*, Paris, 1885, on trouvera de nombreux renseignements statistiques et autres dans E. KELLER, *Les congrégations religieuses en France : leurs œuvres et leurs services*, Paris, 1878, et A. DE MELUN, *Manuel des œuvres*, Paris, 1878. Pour la discussion des nombreuses lois à portée religieuse, voir le *Journal officiel*.

II. TRAVAUX. — E. LECANUET, *L'Église de France sous la III^e République. I. Les dernières années du pontificat de Pie IX*, Paris, 1907 ; J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. II. *Vers la Séparation*, Paris, 1935, chap. I à IV ; Ch. POUTRAS, *L'Église et les questions religieuses en France de 1848 à 1878* (Cours de Sorbonne), Paris, 1945, V^e partie.

Pour les questions politico-religieuses, voir aussi W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789-1914*, München-Gladbach, 1929, chap. XI et XII (nuancé), et A. DEBIDOUR, *L'Église catholique et l'État sous la III^e République*, t. I, Paris, 1906 (très tendancieux).

On ne peut pas négliger les pages, souvent perspicaces, d'H. TAINÉ, *Les origines de la France contemporaine. Le Régime moderne*, t. III, chap. I et II.

En outre, les ouvrages généraux et les biographies, spécialement celles de Mgr Dupanloup, des cardinaux Pie et Guibert, de Mgr de Ségur (cf. p. 8), ainsi que celles de Keller (par GAUTHEROT, Paris, 1922), de Chesnelong (par M. DE MARCEY, 3 vol., Paris, 1903) et de Kolb-Bernard (par Mgr BAUNARD, Paris, 1889).

de la monarchie contre la liberté »¹, prononça la séparation de l'Église et de l'État, ainsi que la confiscation des biens des congrégations. Bien plus, il faut se garder d'identifier l'ensemble des communards, braves gens du peuple de Paris pour la plupart, avec les évergumènes qui déshonorèrent l'insurrection ; les rancœurs populaires étaient telles que certains agitateurs purent se faire acclamer en déclarant que « le seul moyen de purifier la société était de brûler les églises en mettant les prêtres dedans ». De fait, les pillages d'églises et de couvents² ainsi que les arrestations d'ecclésiastiques se multiplièrent jusqu'à la semaine tragique au cours de laquelle vingt-quatre d'entre eux, y compris l'archevêque de Paris, Mgr Darboy, furent fusillés³.

Mais ce débordement antireligieux, d'ailleurs localisé, ne fut qu'une parenthèse et la répression impitoyable de l'insurrection y mit fin dès le mois de mai. Il contribua même à accentuer le réveil religieux chez tous ceux qui prêtèrent une oreille favorable aux mandements épiscopaux ou aux innombrables sermons où les massacres et les destructions de la Commune, suivant de près la défaite militaire, étaient présentés comme un châtement divin ou du moins comme la conséquence logique de la baisse du sens chrétien dans la société.

LE RÉVEIL RELIGIEUX Tandis que l'Assemblée nationale vote des prières publiques, se développent à travers le pays, souvent avec la participation des maires, de la magistrature et de l'armée, des manifestations expiatoires accompagnées d'un mouvement de piété spectaculaire qui ira en s'amplifiant jusqu'en 1873 et dont l'aboutissement sera la « consécration de la France pénitente au Sacré-Cœur de Jésus », lue à Paray-le-Monial, le 29 juin de cette année, par Gabriel de Belcastel au nom de cent cinquante de ses collègues de l'Assemblée. Des milliers de pèlerins, le chapelet au cou ou l'image du Sacré-Cœur sur la poitrine, se pressent dans une atmosphère fiévreuse vers les sanctuaires les plus célèbres, Lourdes, La Salette, Chartres, Paray surtout, et dans les rues ou les gares de Bourgogne, on n'entend plus que le cantique célèbre :

Sauvez Rome et la France
Au nom du Sacré-Cœur !

qui devient « le chant de guerre de l'ultramontanisme, une sorte de *Marseillaise* catholique »⁴.

Qu'y a-t-il derrière ce déploiement de piété « tapageuse et conquérante »⁵ ? Incontestablement un réel réveil du sentiment religieux, qui se traduit par une fidélité plus grande au devoir dominical et par une

(1) *Journal officiel de la Commune*, 2 avril 1871, p. 133.

(2) Cf. P. FONTOULIEU, *Les églises de Paris sous la Commune*, Paris, 1873.

(3) Soit un tiers des 74 otages exécutés, ce qui témoigne de la violence des sentiments antireligieux. Mais on tiendra compte de cette observation de Dansette : « Quant à la responsabilité des exécutions, il faut se souvenir, pour l'apprécier avec équité, qu'aucune d'entre elles ne fut commise avant le début de la semaine sanglante, au cours de laquelle l'armée de Versailles passa par les armes sans jugement au moins quinze mille communards. » (*Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 440.)

(4) P. DE QUIRIELLE, dans *Ann. E. Sc. P.*, t. VI, 1891, p. 144.

(5) A. DANSETTE, *op. cit.*, t. I, p. 443.

meilleure observance des commandements ; pour de nombreuses âmes, ces grandioses cérémonies ont été l'aliment qui a vivifié en elles la ferveur et les a fait flamber d'une ardeur nouvelle pour l'action catholique.

Mais on ne peut se dissimuler non plus le caractère superficiel, dans bien des cas, de cette exaltation religieuse, ni surtout le fait qu'en réalité « le mouvement n'entraîne qu'une minorité : c'était, si l'on osait parler ainsi, comme une clientèle que l'on retrouvait toujours la même, autour de tous les sanctuaires thaumaturgiques »¹. Le monde paysan demeure méfiant à l'égard d'une Église qu'il soupçonne de préparer, avec la restauration de la monarchie, le rétablissement des dîmes de l'ancien régime. L'apostasie du monde savant n'est nullement enrayée, bien moins encore celle du peuple travailleur, plein de rancœur au souvenir de la sauvage répression de la Commune — près de 22.000 exécutions sommaires — par une Assemblée en majorité catholique. Ce n'est guère que dans la bourgeoisie, petite bourgeoisie provinciale, bourgeoisie aisée des grandes villes, où s'affermir la conviction que l'ordre social ne peut subsister sans le Christ, que s'accroît le retour à la foi amorcé une vingtaine d'années plus tôt, avec le danger de voir le catholicisme devenir, comme le lui reprochera Péguy, « une espèce de religion supérieure pour classes supérieures de la société, une misérable sorte de religion distinguée pour gens censément distingués ».

LA PROSPÉRITÉ DE L'ÉGLISE Sur le moment toutefois, l'Église semble tirer profit de cette évolution. Formée de gentilshommes campagnards et de grands bourgeois conservateurs, l'Assemblée se montre très bienveillante à son égard, de même que le gouvernement.

Dans le choix des évêques, source fréquente de frottements entre Rome et Paris sous le Second Empire, tous les ministres des cultes, et Jules Simon plus qu'aucun autre, témoignent d'une parfaite déférence aux désirs du Saint-Siège, et comme les circonstances font qu'au cours de ces huit années plus de cinquante évêques doivent être remplacés, les derniers centres de résistance possible à l'ultramontanisme disparaissent ; l'influence conjugée du nonce et de Mgr Pie écarte de même presque tous ceux qui manifestent des sympathies libérales.

La majorité de l'Assemblée, tout en prenant soin, au grand déplaisir des intégristes, de présenter le catholicisme comme une force sociale utile et respectable, plutôt que comme la religion officielle de l'État, se prête volontiers au désir de l'Église de voir pénétrer les institutions d'esprit chrétien. Elle s'associe — trop discrètement aux yeux de certains — au courant de ferveur expiatoire envers le Sacré-Cœur en déclarant d'utilité publique la construction de « l'église du vœu national » à Montmartre ; elle attribue divers avantages aux clercs et majore en plusieurs circonstances l'influence du clergé dans les grands services de l'État : armée, assistance publique, enseignement surtout.

L'Église, qui bénéficiait déjà, depuis la loi Falloux, d'une situation

(1) J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. II, p. 12.

privilegiée au Conseil supérieur de l'Instruction publique et de la liberté dans les enseignements primaire et secondaire, complète sa victoire de 1850 en obtenant encore la liberté de l'enseignement supérieur. Les partisans du monopole universitaire résistent cette fois avec acharnement ; ils tentent au moins de réserver à l'État la collation des grades, mais finalement, grâce à une transaction, les catholiques obtiennent satisfaction et la loi est votée, le 12 juillet 1875, par 316 voix contre 266. Bien que *L'Univers* lui-même reconnaisse que « les héros de cette campagne furent l'évêque d'Orléans, MM. Chesnelong et Lucien Brun », certains intransigeants, comme en 1850, accusent Dupanloup d'avoir trahi l'Église, mais Pie IX le remercie, dans un bref à vrai dire assez symptomatique :

Quoiqu'il répugne aux éternelles lois de la justice et même de la saine raison de mettre sur le même rang le vrai et le faux, cependant, comme l'iniquité des temps a transféré à l'erreur un droit qui, de sa nature, n'appartient qu'à la vérité... nous estimons, Vénérable Frère, que vos efforts pour tirer du poison communiqué à la société civile un antidote ont été tout à fait habiles et opportuns¹.

Pressentant que la gauche profiterait de la première occasion pour reprendre cet avantage obtenu de justesse, les évêques se hâtent d'ouvrir des Facultés catholiques dans l'espoir que les adversaires hésiteraient davantage si la loi était déjà en application. La générosité des fidèles leur fournit immédiatement par millions les ressources nécessaires, surtout à Lille et à Paris, où le cardinal Guibert installe la nouvelle université à l'École des Carmes et trouve dans l'abbé d'Hulst un collaborateur de choix².

Parallèlement, l'Église consolide et même étend ses positions dans les domaines primaire et secondaire. Tandis que les instituteurs prêtent toujours au clergé un concours efficace pour l'enseignement du catéchisme, les frères et surtout les « bonnes sœurs » continuent à diriger beaucoup d'écoles communales et prolongent leur influence en développant les patronages. De nombreuses écoles libres complètent l'enseignement congréganiste et la majorité de l'Assemblée écarte en 1872 le danger éventuel que pourrait constituer pour elles le projet de Jules Simon d'un enseignement primaire obligatoire, que les évêques considèrent comme le prélude d'une instruction gratuite et laïque.

Quant aux collèges secondaires libres, en constante augmentation, ils sont 309 en 1876, groupant 46.816 élèves, auxquels on peut ajouter les 23.000 des petits séminaires, contre 78.913 instruits par l'université et 31.000 dans les établissements libres laïques. Ces collèges, dont 91 sont dirigés par des congrégations, forment en 1872 l'*Alliance des Maisons d'Éducation chrétienne*, qui va fonder une revue et tenir des assemblées annuelles. Bien que les licenciés y demeurent rares parmi les professeurs, la qualité de leur enseignement s'améliore : en 1876, 14 pour cent des candidats reçus à Polytechnique et 33 pour cent de ceux admis à Saint-Cyr en sortent, ce qui commence à faire crier à l'invasion du cléricisme à l'armée.

(1) Cité dans E. LECANUET, *L'Église de France sous la III^e République*, t. I, p. 506.
(2) Cf. A. BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I, Paris, 1912, chap. x à xii.

L'extension de l'influence de l'Église dans la vie publique est facilitée par l'accroissement continu du personnel ecclésiastique. Certes, la baisse de la foi dans les campagnes commence à se traduire dans le chiffre des vocations sacerdotales : le grand séminaire de Reims, qui avait en moyenne 100 élèves avant 1870, n'en a plus que 55 en 1878, celui de Nîmes constate une baisse de plus de moitié, et pour l'ensemble du pays, on passera de 12.166 élèves en 1876 à 8.400 en 1880, tandis que les ordinations diminuent régulièrement à partir de 1875 ; c'est *Le grand péril de l'Église de France*, dénoncé par l'abbé Bougaud dans un livre retentissant. Mais le danger ne se matérialise pas encore par suite de la faible mortalité et le nombre de prêtres en exercice continue à augmenter¹ : en 1876, on en compte 1 pour 654 habitants contre 1 pour 730 en 1870. Et les vocations religieuses ne cessent de croître, au point que M. Pouthas considère le développement des congrégations comme le trait caractéristique de l'Église des débuts de la République : 30.287 religieux et 127.753 religieuses en 1877², soit 158.040 congréganistes — 1 par 250 habitants —, qui desservent 3.086 écoles de garçons, 16.478 écoles de filles et 4.416 autres établissements. Les jésuites à eux seuls sont 1.840, répartis en 66 maisons, et leur influence est considérable : tout en ne dédaignant ni les réunions de servantes, ni les patronages de petits ramoneurs, ils dirigent dans leurs résidences un grand nombre de familles distinguées et surtout ils élèvent dans leurs 29 collèges les enfants de la haute société, ils ont la haute main sur les dames du Sacré-Cœur et bien d'autres congrégations enseignantes, ils prêchent les retraites des frères des Écoles chrétiennes, bref, ils contribuent pour une bonne part à former l'état d'esprit du clergé et des catholiques français.

*VITALITÉ ET FAIBLESSES
DU CATHOLICISME FRANÇAIS*

Nulle part en Europe, il ne se forme autant de frères et de sœurs voués, leur vie durant, à l'enseignement populaire, autant de servantes et de serviteurs volontaires des pauvres, des malades, des infirmes et des enfants. Nulle part surtout il ne se forme autant de missionnaires : la France a pris la place que l'Espagne avait tenue pendant trois siècles et, en 1900, 70 pour cent des missionnaires catholiques seront français. Tout autant que ce grand nombre de vocations religieuses dans toutes les classes de la société, le développement continu des œuvres suffirait à prouver que cette Église extérieurement puissante est tout autre chose qu'une façade et qu'elle contient encore de fortes réserves de sève chrétienne.

Développement des œuvres de prière et de dévotion : *Ligue du Sacré-Cœur*, adoration nocturne, communion réparatrice, *Apostolat de la prière*, œuvre des pèlerinages à Lourdes, etc. Développement des œuvres missionnaires et des œuvres de propagande : journaux, brochures, bibliothèques militaires. Mais surtout développement considérable des œuvres

(1) A première vue, il semble avoir baissé, puisqu'il n'y a plus que 55.369 prêtres en 1876 au lieu de 56.295 en 1869, mais il faut tenir compte de la perte de l'Alsace et de la Lorraine.
(2) A titre de comparaison, il y en avait 25.000 et 37.000 en 1789.

de charité. Si le drame de la Commune n'a pas suffi à éveiller le sens social de la bourgeoisie française, du moins a-t-il attiré son attention sur la misère populaire. Ce sont surtout les œuvres destinées aux enfants (crèches, orphelinats, écoles d'apprentissage) ou aux vieillards et aux malades pauvres qui se multiplient, mais on ne peut négliger le beau départ de l'Œuvre des cercles d'ouvriers, dont il sera question ailleurs : les erreurs de conception, qui expliquent l'échec de cette première grande tentative française de catholicisme social, n'enlèvent rien à l'abnégation généreuse de ses promoteurs, ainsi qu'à leur sens profond de leurs responsabilités chrétiennes.

Il est pourtant regrettable que ces fondations si variées, qui témoignent de la ferveur de l'élite catholique, demeurent toujours trop isolées les unes des autres, en dépit du progrès que constituent la fondation, en 1871, de « l'Union des œuvres catholiques » avec ses congrès annuels, et surtout celle, en 1873, des « Assemblées générales des comités catholiques de France », sorties de l'initiative d'un médecin parisien, le Dr Frédault, et dont Chesnelong, avec sa foi profonde, son cœur chaud et son esprit modéré, sera l'âme pendant des années.

Chose plus grave encore, ce manque de coordination, on doit le déplorer dans l'épiscopat lui-même. Alors que les évêques allemands se retrouvent chaque année à Fulda et que les évêques belges ou hollandais sont en communication constante, sous la direction de leur métropolitain, les évêques français vivent isolés de leurs collègues et n'ont pratiquement aucune occasion de concerter une action commune. Ils sont en outre souvent opposés les uns aux autres par leurs attaches politiques ou par des rivalités personnelles.

C'est du reste l'opinion catholique dans son ensemble qui se trouve divisée. La vieille opposition entre les catholiques libéraux et les intransigeants devient plus acharnée encore que sous l'Empire, car les seconds sont scandalisés par la politique religieuse modérée — lâche et pusillanime, disent-ils — menée par leurs adversaires à l'Assemblée nationale ; ils peuvent en outre se prévaloir des désaveux toujours plus nets que le vieux Pie IX ne perd pas une occasion d'adresser au libéralisme catholique dénoncé comme « un mal plus redoutable que la Révolution, plus redoutable que la Commune avec ses hommes échappés de l'enfer »¹. Il faut du reste reconnaître que si les idées politiques des « catholiques avant tout » apparaissent avec le recul du temps singulièrement chimériques et maladroites, ils voyaient par contre fort juste quand ils dénonçaient le caractère assez peu chrétien de la politique de l'ordre moral, prônée par les catholiques libéraux sous la direction d'Albert de Broglie, et lui reprochaient de se borner à une simple « défense matérielle » de la société, inspirée surtout par un réflexe conservateur². A la vérité, les libéraux, dont les *leaders* sont des vieillards que nul parmi les jeunes ne se prépare à relayer,

(1) Discours adressé par Pio IX, le 13 juin 1871, à la députation française lors des fêtes du 25^e anniversaire de son élévation au souverain pontificat.

(2) Cf. E. BEAU DE LOMÉNIÉ, *Les responsabilités des dynasties bourgeoises*, t. I, Paris, 1947 ; D. HALÉVY, *La fin des notables*, Paris, 1930 et *La République des ducs*, Paris, 1937 ; R. DREYFUS, *De Monsieur Thiers à Marcel Proust*, Paris, 1939.

ne sont guère plus lucides que leurs adversaires intégristes : ils ne se rendent pas compte du déplacement rapide des centres d'intérêts par suite de l'évolution sociale qui s'accomplit sous leurs yeux, et ne comprennent pas que ce que les masses reprochent désormais surtout à l'Église, c'est d'avoir partie liée avec les autorités sociales dont elles prétendent abattre la puissance.

Tandis que, sous la conduite de Mgr Pie, de Louis Veuillot, de Mgr de Ségur, du P. d'Alzon, des jésuites des *Études*, le clergé français s'absorbe dans des controverses bruyantes et stériles sur le régime politique idéal, il continue à négliger les véritables problèmes de l'heure : les problèmes intellectuels qui sont à la base de la religion, la formation des militants laïques capables de servir efficacement l'Église dans une société qui va se séculariser toujours davantage, les questions sociales.

« Ni les prédicateurs, ni les conférenciers, ni les catéchistes, ne sont en état de parler avec compétence des questions qui préoccupent aujourd'hui les hommes instruits et troublent les consciences », constatera Mgr Meignan dans un mémoire adressé à Léon XIII en 1881. Comment pourrait-il d'ailleurs en être autrement : « Les grands et les petits séminaires ne possèdent que rarement des professeurs capables de réfuter sérieusement les erreurs allemandes devenues françaises¹. » On en est réduit à des manuels sulpiciens en mauvais latin, soi-disant *ad mentem Sancti Thomae*, le *Compendium Philosophiae* de Manier et les *Institutiones theologicae* de Bonal. Et les ouvrages qui s'offrent à ceux qui voudraient aller au delà du manuel ne valent guère mieux. Certes, on possède désormais quelques bons livres de spiritualité, *La vie surnaturelle* de l'abbé de Broglie, *La vie et les vertus chrétiennes* de Mgr Gay, et les carêmes du P. Monsabré, encore que manquant d'originalité, sont un exposé dogmatique estimable. Mais ces ouvrages s'adressent aux convaincus. L'Église n'a rien de sérieux à offrir pour sa défense : les cinq volumes de Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, éveillent plus d'émotions que d'idées ; en philosophie, la stérilité est complète ; en exégèse, on en est encore à rééditer les *Saints Livres vengés* de Glaire, et que valent les premières publications de Vigouroux en face de *l'Histoire des origines chrétiennes* de Renan, qui paraît de 1872 à 1878 ? En histoire ecclésiastique, il y a bien quelques travaux érudits et Mgr Baunard publie ses premières biographies, *Saint Jean*, *Saint Ambroise*, mais le lamentable Darras est encore présenté comme « le vrai livre de l'espérance nationale »². La responsabilité de cette situation incombe pour une bonne part aux évêques, qui continuent, comme sous le Second Empire, à penser avec le cardinal de Bonald : « Des savants ? Que voulez-vous que j'en fasse ? » Il est caractéristique de constater que, lors de la fondation des universités catholiques, ils se préoccupent bien plus de former des avocats ou des médecins chrétiens que des prêtres savants.

Peut-on du moins dire que cette formation chrétienne du laïcat soit couronnée de succès ou simplement perspicace ? L'immense dévouement,

(1) Cité dans H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, p. 344-345.

(2) *L'Univers*, 22 juillet 1873.

l'immense bonne volonté qui sont à la base des collèges catholiques n'empêchent pas que dès 1873 la *Revue du Monde catholique* ne dénonce la faiblesse de l'instruction religieuse, où l'on se borne trop souvent à faire apprendre passivement et réciter machinalement quelque manuel sans attache avec la vie. On commence à voir se réaliser certaines des appréhensions formulées jadis par Dupanloup au lendemain de la loi Falloux : « Je crains beaucoup de choses : que nos collèges ne deviennent des lieux de refuge pour les enfants gâtés des grands bourgeois ; que la manie de la truelle ne mène le clergé à des dépenses inutiles ; que la routine des pratiques religieuses ne dégoûte l'enfant de l'église au lieu de l'y habituer¹. » Et si, malgré tout, une partie de cette jeunesse reste fidèle, force est bien de constater avec l'abbé Brugerette que l'éducation à base d'obéissance, sans assez d'initiative, qu'elle reçoit, la prépare mal au rôle qu'on voudrait lui voir jouer : « Aucun champion de premier plan, vraiment digne d'être opposé à leurs adversaires, ne se lèvera parmi les anciens élèves des jésuites, pour la défense de leurs maîtres comme pour celle de l'Église. Les avocats de leur cause feront sans doute entendre des protestations éloquentes, ils ne seront pas des hommes de combat, d'action sociale, d'organisation électorale². »

La plupart de ces « anciens élèves » forment du reste une caste fermée, qui ne fréquente que les siens et qui vit sans se douter de l'énorme évolution qui s'opère dans les couches profondes de la démocratie. Elle perd le contact avec une partie importante de la nation, et c'est malheureusement ce qui se produit également toujours plus pour le clergé lui-même.

L'IMPOPULARITÉ CROISSANTE DU CLERGÉ

Désormais préparé uniformément dans les séminaires diocésains par des prêtres vertueux qui le forment à une piété minutieuse et à la maîtrise de soi, jamais le clergé français n'a été si exemplaire ni si fervent et il s'acquitte avec conscience de toutes ses obligations pastorales. Aussi est-il généralement respecté, mais il n'est pourtant pas aimé.

Cette impopularité s'explique pour une part par des causes inhérentes à son ministère, qui répugnent tout particulièrement au Français moyen et que Taine a relevées dans un passage souvent cité³ : au confessionnal et du haut de la chaire, il admoneste ses paroissiens et entend les régenter jusque dans le détail de leur vie familiale et privée ; parmi les observances qu'il prescrit, beaucoup paraissent insipides ou désagréables : maigres, jeûnes, assistance passive à de longs offices en latin, dont on ne comprend plus le sens symbolique, enfin et surtout la confession à échéance fixe. Il faut tenir compte également de ce que, pourvu de ressources modestes⁴ mais suffisantes, convenablement logé,

(1) Lettre à Mme de L., citée dans *L'Éclair*, du 19 mai 1904.

(2) J. BRUGERETTE, *Le prêtre français et la société contemporaine*, t. II, p. 63.

(3) H. TAINE, *Le régime moderne*, t. III, Paris, 1907, p. 181-182.

(4) Les vicaires ont un traitement de 450 fr. par an, les curés-desservants de 900 fr. ; il faut y ajouter 200 à 300 fr. d'honoraires de messe et le casuel, qui souvent n'atteint pas 100 fr. par an. (Cf. E. LECANUET, *op. cit.*, p. 295.)

ayant une table confortable, le prêtre apparaît à beaucoup comme un petit bourgeois qui a la vie facile, surtout dans les paroisses rurales où le catéchisme, quelques courtes séances de confession et, de temps à autre, un baptême ou un enterrement, lui laissent de nombreuses heures de liberté qu'il passe à des occupations considérées comme des divertissements dans d'autres professions : lecture du journal, jardinage, visites, rencontres avec les confrères.

Il y a toutefois autre chose encore. La formation intellectuelle très superficielle reçue au séminaire a fait trop souvent du prêtre un primaire, à l'esprit exagérément dogmatique, et la lecture quotidienne de *L'Univers* ne fait que renforcer ce manque d'esprit critique ; de là, un « ton impérieux et dominateur »¹ quand il réfute les adversaires de la religion, et qu'il conserve même quand il est descendu de la chaire. Enfin l'impopularité du prêtre s'explique encore par ses idées absolutistes et rétrogrades. « Le peuple a le sentiment que le clergé demande au passé son idéal politique et social². » Les admirateurs des découvertes scientifiques constatent que beaucoup de prêtres se défient des progrès modernes ; les ouvriers, engagés dans le conflit qui se développe entre le capital et le travail, s'irritent d'entendre à leur cri de : Justice ! le prêtre répondre : Résignation ! Et tous ceux pour qui la libération du peuple est symbolisée par la République ne pardonnent pas au clergé d'attendre « comme un Messie »³ le comte de Chambord, qui doit restaurer dans la société le règne du Christ et rendre ses États au pape détrôné.

Ces deux questions, en effet, question romaine et question monarchique, contribuent à élargir le fossé entre l'Église et le peuple français.

LES RÉPERCUSSIONS DE LA QUESTION ROMAINE

On a parfois accusé les catholiques français de s'être davantage intéressés à la restauration du pouvoir temporel du pape qu'au relèvement de leur patrie. L'affirmation est injuste, mais il est certain que la situation de Pie IX les préoccupait fort. Thiers, qui s'en rendait compte, multiplia les témoignages de déférence envers le souverain pontife, mais les extrémistes auraient voulu qu'il prit l'initiative d'une vaste campagne diplomatique qui obligerait l'Italie à rendre Rome au pape. Dès 1871, à l'instigation de *L'Univers*⁴, des pétitions sommant le gouvernement d'intervenir circulèrent dans les diocèses avec l'appui d'une grande partie du clergé et certains évêques, qui trouvaient ces démarches inopportunes, se laissèrent entraîner par les autres de crainte de paraître manquer de zèle.

Ces manifestations tapageuses, que le Saint-Siège lui-même essaya de

(1) J. BRUGERETTE, *op. cit.*, t. II, p. 54.

(2) E. LECANUET, *op. cit.*, p. 297.

(3) Mgr Meignan à Léon XIII, Mémoire de 1881 dans H. BOISSONOT, *Le cardinal Meignan*, p. 344.

(4) L'extrait suivant donne une idée du ton : « La XXV^e année de Pie IX, captif mais invincible, est une merveille qui en annonce une autre, celle de sa délivrance par le Roi très chrétien qui, du même coup, ramènera, tambour battant, l'usurpateur de l'Italie à sa principauté subalpine et effacera sur la Prusse écrasée le traité de Westphalie et sa monstrueuse erreur. Cet oraclo est plus sûr que celui de Calchas. » (*L'Univers*, 13 juillet 1871.)

modérer, atteignirent leur paroxysme en 1873 et rebondirent en 1877, contribuant à amener la crise du 16 mai. Elles étaient inspirées par un sentiment généreux, mais elles ne pouvaient avoir aucune influence pratique et furent triplement néfastes : pour le pays, en poussant l'Italie dans les bras de l'Allemagne ; pour l'Église, en la faisant accuser injustement par ses adversaires de pousser à la guerre ; pour les catholiques, en accentuant leurs divisions et en discréditant davantage encore aux yeux de Rome et des ultramontains les partisans de Dupanloup, que ses conseils de prudence firent traiter par Veillot de « Ponce Pilate », et du duc de Broglie, acculé à prendre à l'égard de *L'Univers*, pour atténuer la tension diplomatique, une mesure qu'il jugea lui-même « peu héroïque ».

LES CATHOLIQUES
ET LES TENTATIVES DE RESTAURATION
MONARCHIQUE

internationale, apparaissent au même moment aux yeux des masses comme des réactionnaires décidés à faire table rase des conquêtes de la Révolution.

A côté de Pie IX, le comte de Chambord, « qui réunit la loyauté d'Henri IV à la vertu de saint Louis »¹, personnifie pour le clergé l'ordre chrétien dont il attend impatiemment le triomphe. La plupart des catholiques partagent ces sentiments monarchistes ; ils suivent avec enthousiasme les tractations qui préparent le retour sur le trône de l'exilé de Frohsdorf², et les grands pèlerinages de 1873 prennent de ce fait une allure non équivoque de manifestation royaliste.

Mais tandis que les sympathies de nombreux laïques vont à la monarchie constitutionnelle et qu'ils souhaitent trouver dans le futur roi « un Louis-Philippe moins voltairien »³, d'autres, et notamment la majorité du clergé, reportent sur Henri V l'espoir qu'ils avaient mis jadis en Napoléon III et que celui-ci avait amèrement déçu. Il est rare d'entrer dans un presbytère de campagne « sans y voir, à côté et sur le même rang, les images de Notre-Seigneur Jésus-Christ, de la Sainte Vierge et du comte de Chambord »⁴. Or, il est indéniable que les idées prônées dans *L'Univers* ou *Les Études* répondent aux sentiments intimes du prince, qui a grandi en exil dans « l'entourage archaïque » de Charles X et qui unit dans une même vénération les enseignements de Pie IX et les doctrines de de Maistre et de Bonald — la fameuse question du drapeau blanc n'étant qu'un symbole de l'opposition foncière aux principes de 1789 de celui qui rêve d'être le Roi Très Chrétien d'une France de la Contre-Révolution. Excités par Veillot, de nombreux catholiques attendent de lui qu'il

Pour comble de malheur, les catholiques, que la propagande présente en bloc comme des fanatiques dangereux pour la paix

(1) R. P. RAMIÈRE, S. J., dans *Les Études*, septembre 1875, p. 399.

(2) Sur ces tractations, où plusieurs évêques intervinrent directement, l'exposé de Lecanuet (suivi par Bruguerette), qui représente le point de vue des catholiques libéraux, est à compléter par celui du collaborateur de Veillot A. LOTH, *L'échec de la Restauration en 1873*, Paris, 1910 et par celui, plus récent, de G. HANOTAUX, *Histoire de la fondation de la III^e République*, t. I : *Le gouvernement de M. Thiers*, Paris, 1925.

(3) W. GURIAN, *Die pol. und soz. Ideen des franz. Katholizismus*, p. 245.

(4) L. CHAINE, *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles*, p. 96.

rétablisse l'ancienne alliance du trône et de l'autel avec, en fin de compte, une certaine supériorité de la puissance spirituelle, et aussi qu'il mette un terme au funeste régime issu de 1789, qui prétend donner les mêmes droits à l'erreur et à la vérité. Cette école, qui brandit à tout propos le *Syllabus*, interprété dans un sens maximaliste, caractérise son idéal d'un mot : *Contre-Révolution*, que le gros public, objecte très justement Falloux, « traduit toujours par *ancien régime*, dans la plus mauvaise acception du terme ».

Les catholiques libéraux essaient bien de faire observer que ces idées extrêmes sont seulement celles d'une école et que tous les fidèles ne pensent pas comme Mgr Pie ; mais les hommes de gauche leur répondent, comme Challemel-Lacour en pleine Chambre :

Mais vous êtes désavoués ! Votre esprit de transaction est traité à Rome de complaisance coupable, de faiblesse irrémédiable ! Voilà vingt ans qu'on prépare votre condamnation ! Elle est aujourd'hui partout, dans les conciles, dans les livres orthodoxes, dans tout ce qui nous arrive de Rome¹.

On leur répond encore qu'ils sont d'ailleurs monarchistes eux aussi et que la monarchie, pour le moment, c'est le comte de Chambord. Effectivement, Dupanloup est intervenu à plusieurs reprises pour faciliter son retour, le cardinal Mathieu aussi ; on apprendra même plus tard que Lavignerie n'a pas hésité à conseiller au prince un coup d'État.

Ces sentiments monarchistes de la quasi-totalité des catholiques français se comprennent facilement dans les circonstances concrètes de l'époque. L'idée républicaine était incarnée dans un parti qui, surtout dans son aile marchante, s'affichait violemment anticlérical et même antireligieux, et il serait injuste de trop insister sur la responsabilité de certains catholiques de la génération précédente dans cette situation. Depuis des années, la plupart des républicains militants avaient partie liée avec les loges maçonniques ; Victor Hugo, dans ses *Châtiments*, avait flagellé l'Église aussi durement que l'Empire ; avant lui, Michelet, Quinet surtout, l'avaient combattue avec acharnement ; Proudhon dénonçait l'antagonisme existant entre la religion et l'idée de justice. On comprend dès lors que les catholiques devaient considérer l'avènement des républicains au pouvoir comme tout autre chose qu'une simple transformation politique, comme le triomphe d'une *Weltanschauung* foncièrement antichrétienne. Et si les républicains modérés comme Jules Simon ou Jules Favre se bornaient à souhaiter la séparation de l'Église et de l'État, les plus avancés étaient de vrais jacobins, qui menaçaient de dépouiller l'Église de ses libertés légitimes ; c'est Mérimée, peu suspect de cléricisme, qui l'observait : « Si jamais ils sont au pouvoir, ils procéderont comme l'Église en ses plus sombres jours, car ils sont une église eux-mêmes, ces fanatiques d'anticléricalisme². » On comprend dans

(1) *Journal officiel*, 20 juillet 1876.

(2) Cité par Mme ADAM, *Mes sentiments et nos idées avant 1870*, Paris, 1905, p. 15. Voir, à titre d'exemple, la correspondance d'ALLAIN-TARGÉ, *La République sous l'Empire. Lettres (1866-1870)*, Paris, 1939.

ces conditions qu'aux yeux de beaucoup de catholiques, la République apparaisse « sous les traits de la Terreur, rajeunis par la Commune »¹.

LA VICTOIRE
DES RÉPUBLICAINS

Malheureusement, au même moment, la République apparaît au contraire aux nouvelles couches sociales comme le symbole du progrès et la condition même de leur complète émancipation. Les publicistes bruyants et les prédicateurs, qu'ils soient ou non sous l'influence des « révélations » de la Salette, présentent l'humiliation de la défaite comme le signe de la colère divine contre la France qui a abandonné le pape après s'être adonnée à une existence toujours plus jouisseuse. Les partis de gauche et les militants de la Libre Pensée leur répondent que la France a en réalité payé les inepties de la politique impériale, les concessions à un cléralisme vieillot, l'intervention en Italie, les entraves à la liberté de pensée, etc. Les maladroites ou l'incompréhension de nombreux catholiques, « illuminés par les visions mystiques ou clos par les préjugés de salon »², leur font la partie belle pour dénoncer le clergé comme un facteur d'obscurantisme, un fauteur de guerre, l'allié des puissances du passé, et pour promettre au peuple que la République, éclairée par la science, va achever de les libérer de toutes les tyrannies, celle du château, celle du curé, celle de l'enfer.

L'évolution politique est dès lors facile à prévoir. Au traditionnel esprit de résistance des Français contre tout ce qui ressemble à la domination politique de l'Église, à ce que Gambetta appelle « le gouvernement des curés », s'ajoute à présent l'hostilité de tous ceux qui, attachés jusqu'alors à l'Église par des habitudes sociales plutôt que par conviction, n'hésitent pas à se retourner contre elle dès qu'on la leur présente comme un obstacle à leur émancipation. Aussi les élections de 1876 font-elles entrer à la Chambre 360 républicains contre 130 conservateurs, et cette victoire est confirmée par celle de 1877, après l'échec du 16 mai. Le rêve d'une monarchie chrétienne s'effondre. Une nouvelle époque va s'ouvrir pour l'Église de France, où, face aux attaques de la République « anticléricale et laïque », elle va peu à peu découvrir sa faiblesse réelle en dépit des progrès apparents des trente années précédentes.

§ 3. — Le Kulturkampf³.

LES CATHOLIQUES ALLEMANDS ET LE NOUVEL EMPIRE

Les visées anticléricales et même anti-chrétiennes qui étaient allées en s'accroissant dans les différents États allemands depuis 1860 s'étaient affichées au grand jour au cours des polémiques

(1) A. DANSETTE, *op. cit.*, t. I, p. 451.

(2) *Ibid.*, t. I, p. 458.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — H. v. KREMER-AUENRODE, *Aktenstücke zur Geschichte des Verhältnisses von Staat und Kirche im XIX. Jh.*, t. III et IV, Leipzig, 1877-1880; N. SIEGFRIED (= V. CATHREIN, S. J.), *Aktenstücke betreffende den preussischen Kulturkampf*, Fribourg-en-Br., 1882; L. BERGSTRÄSSER, *Der politische Katholizismus. Dokumente zu seiner Entwicklung*, t. II (1870-1914), Munich, 1923.

O. v. BISMARCK, *Politische Reden*, édit. H. KOHL, t. IV à VII, Stuttgart, 1895 et suiv. et *Gedanken und Erinnerungen* (trad. franç. JAEGLER), t. I-II, Stuttgart, 1898; Cl. zu HOHENLOHE, *Denkwür-*

auxquelles avait donné lieu le concile du Vatican. Les catholiques prussiens, encouragés bientôt par Ketteler qui gagna à leurs idées les cercles ecclésiastiques, estimèrent que le meilleur moyen de parer au danger était d'en revenir, en la perfectionnant, à la tactique qui leur avait si bien réussi dix ans auparavant. Ils décidèrent de constituer un parti qui ne serait plus strictement confessionnel, mais ouvert à tous ceux qui désiraient défendre les traditions chrétiennes et la liberté religieuse contre l'intransigeance laïcissante des nationaux-libéraux. Ce parti du Centre, qui ne visait pas seulement la défense religieuse, mais se présentait avec un programme démocratique et social très complet, défendu par un journal bien fait, la *Germania*, prit immédiatement une place importante dans la vie politique allemande, grâce à des chefs de valeur, politiques avisés et catholiques convaincus : les frères Reichensperger, deux vétérans de l'ancien Parlement prussien ; Mallinckrodt, le « Caton du Centre », qui avait assidûment fréquenté les réunions de Soest ; et surtout Windthorst, têtue parfois, mais jouteur parlementaire et manœuvrier de première force¹.

Ce nouveau parti, dont les allures populaires mécontentèrent certains aristocrates catholiques du Sud et de l'Est, était doublement antipathique aux nationaux-libéraux : ces bourgeois anticléricaux, représentants de la finance et de l'industrie, dénonçaient à la fois son orientation sociale progressiste et son attachement à une conception du monde et de l'homme qu'ils jugeaient incompatible avec les progrès de l'esprit humain.

Quant à Bismarck, protestant sincère qui croyait en Dieu et au Christ, il ne partageait pas leur antagonisme philosophique, mais il considérait comme un grand danger la fondation du Centre, dont les tendances particularistes pouvaient mettre en échec sa politique centralisatrice et qui sur-

digkeiten, édit. F. CURTIUS, t. II, Stuttgart, 1905 ; J. BACHEM, *Lose Blätter aus meinem Leben*, Fribourg-en-Br., 1911 ; extraits de la correspondance de Mallinckrodt publiés par O. PUELL dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. LXXXII et LXXXIII, 1912 ; E.-L. v. GERLACH, *Aufszeichnungen aus seinem Leben*, Schwerin, 1903, 2 vol. ; J.-F. v. SCHULTE, *Lebenserinnerungen*, t. II et III, Gies-sen, 1908 (fort tendancieux). Enfin les *Protocoles der Fuldaer Versammlungen*.

II. TRAVAUX. — Aux ouvrages classiques de J.-B. KISSLING, *Geschichte der Kulturkampf im Deutschen Reich*, Fribourg-en-Br., 1911-1916, 3 vol. et G. GOYAU, *Bismarck et l'Église*, t. I et II, Paris, 1911 (point de vue catholique ; voir à leur sujet A. SCHNUTGEN, dans *Hochland*, t. I, 1917-1918, p. 641-657), ajouter les ouvrages plus récents, utilisant des documents nouveaux, et conçus d'un point de vue moins confessionnel, de A. WAHL, *Vom Bismarck der 70er Jahre*, Tübingue, 1920, à mettre au point par P. SÄTTLER, *Bismarcks Entschluss zum Kulturkampf*, dans *Forschungen zur Brandenburgischen und Preussischen Geschichte*, t. LII, 1940, p. 66-101 ; W. REICHEL, *Zwischen Staat und Kirche. Das Leben und Wirken des preussischen Kulturministers H. v. Mühler*, Berlin, 1938 ; E. FOERSTER, *Adalbert Falk*, Gotha, 1927, et surtout R. RUHENSTROTH-BAUER, *Bismarck und Falk*, Heidelberg, 1944. Aperçu synthétique serein par H. BORNKAMM, *Die Staatsidee im Kulturkampf*, dans *Historische Zeitschrift*, t. CLXX, 1950, p. 41-72, 273-306.

En outre, les ouvrages de K. BACHEM et J.-B. KISSLING et les biographies de Ketteler, de Martin et de A. Reichensperger, signalées p. 9, ainsi que celles de Windthorst (par H. E. HUESGEN, Cologne, 1920), de Mallinckrodt (par F. SCHMIDT, Fribourg-en-Br., 1921), de P. Reichensperger (par F. SCHMIDT, Fribourg-en-Br., 1913) et de Lieber (par M. SPAHN, Gotha, 1906).

Sur l'offensive contre l'Église en Autriche : GAUTSCH v. FRANKENSTURM, *Die Konfessionellen Gesetze vom 7 und 20 Mei 1874 mit Materialien und Anmerkungen*, Vienne, 1874 ; M. HUSSAREK, *Die Krise und die Lösung des Konkordats* (cité p. 147, n. 1) ; C. WOLFSGRUBER, *Kirchengeschichte Oesterreichs*, p. 94-102 et *Kardinal Schwarzenberg*, t. III (cités p. 134, n. 2).

Sur le « Kulturkampf » suisse : *Histoire de la persécution religieuse à Genève. Essai d'un schisme d'État*, Paris, 1878 (documents intéressants) ; Ch. WOESTE, *Histoire du Kulturkampf en Suisse*, Bruxelles, 1887 (catholique) ; P. GSCHWIND, *Geschichte der Entstehung der christkatholischer Kirche in der Schweiz*, Berne, 1910 (vieux-catholique) ; E. DANCOURT, *Scènes et récits du Kulturkampf dans le canton de Berne, Saint-Maurice*, 1921.

(1) L'ouvrage fondamental sur le Centre est celui de K. BACHEM, *Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumspartei*, Cologne, 1926-1932, 9 vol. Voir surtout le t. III (1870-1880).

tout, s'appuyant sur les masses « fanatisées par l'Église », risquait de constituer un État dans l'État et de faire passer les intérêts du catholicisme avant ceux de l'Allemagne. Ce danger lui paraissait d'autant plus grand qu'il suspectait la sincérité du patriotisme des catholiques. Depuis longtemps, il reprochait au clergé des provinces orientales d'encourager la résistance des Polonais à la germanisation¹. Il savait d'autre part combien la nostalgie à l'égard de l'idéal « grand-allemand » subsistait en Westphalie et en Rhénanie et quelle attitude boudeuse les « Romains du Sud » avaient prise à l'égard du nouvel Empire : en Bavière, en effet, le clergé était allé parfois jusqu'à faire craindre aux catholiques de « devenir prussiens et luthériens » si la Prusse victorieuse réalisait l'unification de l'Allemagne à son profit², et la tendance qu'avaient certains protestants à présenter Sedan comme une victoire de Luther sur la France catholique³ devait fatalement accentuer le malaise. La malheureuse question romaine vint encore envenimer les choses : alors que Bismarck estimait qu'il était de l'intérêt de l'Empire de rechercher l'alliance de l'Italie nouvelle, le Centre se faisait l'écho du désir des catholiques allemands de voir le gouvernement appuyer les protestations de Pie IX dépouillé de ses États, et le chancelier alla jusqu'à le suspecter de provoquer sciemment l'agitation religieuse en Allemagne pour affaiblir celle-ci et l'obliger à la neutralité en face d'une éventuelle action franco-autrichienne contre l'Italie.

Ainsi, les catholiques s'étaient unis pour faire face au danger, mais leur union même attirait contre eux de nouvelles méfiances. Bismarck, qui en voulait moins à l'Église qu'au Centre, chercha à obtenir la dissolution du nouveau parti en faisant pression sur les autorités ecclésiastiques et c'est pour impressionner celles-ci qu'il se décida d'abord à soutenir les menées des vieux-catholiques, puis qu'il accepta, en partie à contre-cœur, d'approuver le programme de politique religieuse prôné par les nationaux-libéraux. Le réalisateur de ce programme devait être le nouveau ministre des Cultes, nommé au début de 1872, Adalbert Falk, théoricien rigide, obstiné dans sa conception des droits tout-puissants de l'État en matière ecclésiastique et qui avait en outre puisé dans la famille de pasteur dont il était issu une antipathie profonde à l'égard du catholicisme.

PREMIÈRES MESURES ANTICATHOLIQUES Le changement d'attitude à l'égard des catholiques commença à se traduire dans les faits au cours de l'été 1871, lorsqu'il devint clair que le Vatican refusait de désavouer le Centre. Le 29 juin, Bismarck, après plusieurs semaines d'hésitations, confirmait à Mgr Kremetz que le gouvernement prenait le parti des professeurs vieux-catholiques et interdisait aux évêques de les relever de leurs fonctions. Quelques jours plus tard, la « division catholique » du ministère des Cultes, qui depuis trente

(1) Sur les difficultés entre l'Église et le gouvernement prussien en Silésie, voir B. v. SELCHOW, *Der Kampf um das Posener Erzbistum 1865. Graf Ledochowski und Oberpräsident v. Horr. Ein Vorspiel zum Kulturkampf*, Marbourg, 1923 (tendancieux). Cf. J. SCHMIDLIN, dans *Theologische Revue*, XXIII, 1924, col. 403-404 et H. GRISAN dans *Stimmen der Zeit*, t. CVIII, 1925, p. 463-464.

(2) Marquard Barth à Miquel, 22 août 1870, dans *Deutsche Revue*, t. II, 1872, p. 62.

(3) Plusieurs témoignages dans G. GOYAU, *Bismarck et l'Église*, t. I, p. 70-73.

ans servait de tampon entre l'État et l'Église, était supprimée sous le prétexte que son chef Kraetzig favorisait les menées polonaises. Enfin, en août, Bismarck décidait brusquement de laïciser les écoles normales et l'inspection scolaire en Alsace-Lorraine, pour réagir contre l'influence d'un clergé accusé de rester trop attaché à la France¹.

En même temps, les violences de presse augmentaient contre les ultramontains. Les évêques, très inquiets, s'adressèrent en septembre à l'empereur, mais sa réponse ne fit que confirmer leurs craintes, car elle semblait étendre à l'épiscopat les griefs du gouvernement contre le Centre et surtout elle laissait entrevoir l'intention qu'avait l'État prussien de régler d'autorité et unilatéralement, sans accord préalable avec le Saint-Siège, un certain nombre de questions relatives à l'Église catholique. Bientôt après, en dépit d'une dernière tentative de Ketteler auprès de l'empereur et du chancelier, la guerre s'allumait sur le terrain parlementaire, sur l'initiative du ministre des Cultes de Bavière : le 16 décembre, le *Reichstag*² votait une loi, surnommée « Paragraphe de la Chaire », menaçant de peines de prison les prédicateurs qui critiqueraient un acte du gouvernement, fût-ce l'appui qu'il apportait au schisme vieux-catholique.

Plus grave fut la loi scolaire que Falk fit voter en mars 1872 par le *Landtag* prussien et qui enlevait aux curés ou aux pasteurs l'inspection des écoles primaires pour la confier à des agents de l'État. Pour Bismarck, il s'agissait de mettre fin à l'action antigermanique des curés de Silésie et il fut blessé au vif par l'opposition de Windthorst à cette loi qui lui paraissait une mesure indispensable de protection contre le polonisme abhorré. Mais le Centre avait tout de suite aperçu, comme certains protestants croyants du reste, que les nouvelles mesures scolaires inauguraient la politique de laïcisation réclamée depuis des années par les libéraux ; c'est ce qui devait apparaître au grand jour pendant la discussion qui s'éleva vite du terrain national pour se transformer en un vaste débat pour ou contre l'Église. Falk projetait du reste d'autres réformes scolaires, destinées à desserrer encore davantage le lien, demeuré très ferme jusque-là, entre les Églises et l'école : celle-ci ne devait plus avoir comme objet « l'éducation chrétienne pour la vie », mais « l'acquisition de connaissances et d'aptitudes ». Et une circulaire du 15 juin 1872 excluait de l'enseignement public tous les ordres religieux, atteignant de la sorte près de 900 maisons.

Du plan politique, la lutte passait progressivement sur le terrain religieux. Bismarck s'y engagea d'autant plus aisément qu'il était au même moment exaspéré par l'attitude de Pie IX. Ce dernier s'était ouvertement solidarisé avec *La Correspondance de Genève*, une revue ultramontaine dont les rédacteurs attaquaient fréquemment le gouvernement allemand coupable de mener une politique en opposition avec le *Syllabus* et surtout de ne rien faire pour aider à replacer le pape sur son trône, et le chancelier avait beau jeu, surtout au lendemain de la défini-

(1) Voir à ce propos J. RÉGEMEY, *L'Alsace au lendemain de la conquête*, Paris, 1911 et F. KLEIN, *L'évêque de Metz. Vie de Mgr Dupont des Loges*, Paris, 1899.

(2) On se souviendra dans ce qui suit de la distinction entre le *Reichstag*, ou Diète réunissant les députés de tous les États de l'Empire, et le *Landtag* ou assemblée délibérante de chaque État.

tion de la primauté du pape, de dénoncer les évêques allemands comme les agents d'un système hiérarchique dont le chef avait pris position contre l'Allemagne ; ceux-ci avaient beau répondre qu'ils ne devaient en toute équité être jugés que d'après leurs paroles et leurs actes, ils « subissaient certaines solidarités onéreuses, où leur patriotisme même sentait un péril pour leur Église et que la déférence pour le Saint-Siège leur défendait cependant de décliner trop hautement »¹. Pie IX multipliait d'ailleurs les protestations publiques et l'allocution consistoriale du 23 décembre 1872, où il dénonçait l'impudence des dirigeants allemands qui faisaient un crime de préférer aux lois de l'Empire celles de Dieu et de l'Église, acheva de pousser à bout Bismarck, qui rompit les relations diplomatiques avec le Vatican.

D'autres États allemands n'avaient pas tardé à prendre modèle sur la Prusse en matière d'anticléricalisme scolaire, en invoquant comme elle l'attachement des congrégations à « l'infaillibilisme », savamment présenté par les coryphées du libéralisme comme un redoutable danger pour l'État. C'est pour mieux extirper ce danger que le *Reichstag* vota, le 4 juillet 1872, avec l'appui enthousiaste de l'ancien premier ministre catholique de Bavière, le prince de Hohenlohe, une loi bannissant de l'Empire les jésuites, auxquels furent ensuite assimilées diverses congrégations soi-disant « affiliées », Dames du Sacré-Cœur, Rédemptoristes ou Lazaristes².

LES LOIS DE MAI Ce n'étaient pourtant encore là que des mesures préliminaires. Bismarck désirait régler par un ensemble de mesures législatives la situation de l'Église de manière à l'empêcher d'intervenir efficacement dans la vie publique et de nuire à l'intérêt national. Il se serait volontiers rallié à la solution de la séparation totale de l'Église et de l'État, prônée par certains libéraux, mais Falk estimait que depuis vingt-cinq ans l'autonomie dont l'Église de Prusse avait joui grâce à la Constitution lui avait été trop favorable et qu'il fallait en revenir au principe luthérien de l'autorité souveraine de l'État sur l'Église, d'autant plus que le concile du Vatican avait accentué la dépendance des catholiques allemands à l'égard d'un « pouvoir étranger à la nation allemande et incapable de tout sentiment national ». Aussi élaborait-il, en s'inspirant des suggestions des canonistes protestants les plus en vue, un ensemble de lois qu'on a pu comparer à la *Constitution civile du clergé* : elles s'appliquaient aussi bien à l'institution luthérienne qu'à l'Église romaine, mais atteignaient surtout cette dernière puisque, en prétendant soumettre toute la vie ecclésiastique au contrôle de l'État, elles bouleversaient l'organisation de l'Église sans se soucier de l'accord du Saint-Siège, ni même parfois des exigences de la doctrine catholique.

Bismarck se rallia aux projets de Falk qui, solennellement désavoués par l'épiscopat dès le 30 janvier, firent l'objet de débats passionnés au parlement prussien. L'opposition énergique menée par le Centre fut

(1) G. GOYAU, *Bismarck et l'Église*, t. I, p. 278.

(2) Cf. B. DUHN, *Das Jesuitengesetz, sein Abbau und seine Aufhebung*, Fribourg-en-Br., 1919 (nombreux documents).

appuyée par certains protestants conservateurs, comme le vieux président de Gerlach, qui décelaient dans ce que le matérialiste athée Virchow avait dénommé un « combat pour la civilisation » (*Kulturkampf*), une lutte entre ceux qui croient au royaume de Dieu et ceux qui prônent l'autonomie complète de l'homme¹. Mais la plupart des conservateurs suivirent Bismarck, qui expliqua que les mesures avaient une portée exclusivement politique et visaient non pas l'Église, mais uniquement « les courants souterrains qui aspiraient à la domination cléricale temporaire », tandis que le président du conseil prussien affirmait une fois de plus : « La faute en est au concile. »

Les lois furent finalement votées du 11 au 14 mai 1873, après que l'on eût modifié les articles 15 et 18 de la Constitution de 1850, qui accordaient aux Églises pleine liberté de s'organiser comme il leur convenait. La première réglait la formation du clergé : elle imposait à tous les candidats, prêtres ou pasteurs, un « examen de culture » et obligeait les séminaristes à faire trois années d'études dans une université allemande². Il était en outre interdit aux évêques de faire aucune nomination ecclésiastique sans l'accord de l'*Oberpräsident* ou préfet de la province. Les autres lois restreignaient sensiblement le pouvoir de juridiction des évêques, leur interdisant notamment les excommunications publiques ou la déposition des curés, tandis qu'elles permettaient au gouvernement de déposer les prêtres jugés indésirables pour le bien de l'État ; elles établissaient en outre une *Cour royale de justice* devant laquelle les ecclésiastiques pouvaient en appeler des décisions de leurs supérieurs.

LA RÉSISTANCE CATHOLIQUE Au début de 1872, un attaché à la nonciature de Munich avait émis certaines craintes : « Il me semble que Geissel manque. Mgr Melchers, si éminent, si pieux, si apostolique, n'est pas un chef ; cela n'est pas donné à tout le monde »³. L'archevêque de Cologne devait, à l'heure du danger, se montrer à la hauteur de sa tâche, mais ce fut surtout l'énergique Ketteler, dont le diocèse comportait trois villages prussiens, qui stimula la résistance de ses collègues. Certains se demandaient si l'on ne pourrait pas accepter une partie des lois nouvelles puisque dans d'autres États, en Bavière ou au Wurtemberg par exemple, l'Église s'était accommodée de mesures analogues. Mais il s'agissait là de concessions faites par le Saint-Siège, tandis que le gouvernement prussien prétendait s'arroger ces droits de sa propre autorité. Ketteler jugea qu'il fallait repousser les lois en bloc et ce fut également l'avis de Rome, qui laissa du reste les évêques libres de fixer en commun les détails de l'attitude à prendre.

Devant le refus des évêques de soumettre aux autorités civiles les nominations ecclésiastiques, le gouvernement appliqua aussitôt les mesures

(1) G. KRAEMER, *Die Stellung des Präsidenten L. v. Gerlach zum politischen Katholizismus*, Breslau, 1931.

(2) Comme au même moment le gouvernement encourageait la résistance des professeurs vieux-catholiques, la mesure avait une portée particulièrement grave. Elle s'opposait d'autre part indirectement à l'envoi de séminaristes à Rome.

(3) Lettre du 23 mars 1872 dans O. PFUELF, *Bischof Ketteler*, t. III, p. 174-175.

prévues : amendes, saisie des biens épiscopaux, et mise en prison des évêques insolubles. La première victime fut l'archevêque de Posnan, Mgr Ledochowski, particulièrement honni pour avoir refusé de faire enseigner le catéchisme en allemand aux petits Polonais.

Le clergé fut unanime à seconder l'épiscopat dans sa résistance et à affronter, lui aussi, les amendes et la prison, démentant les prévisions pessimistes de ceux qui avaient considéré la réserve de certains prêtres devant les progrès de l'ultramontanisme comme une preuve d'absence de sens du devoir. Même en Bavière, où la situation privilégiée du catholicisme avait assoupi le zèle du clergé, les énergies se trouvèrent galvanisées par l'exemple prussien, bien que le *Kulturkampf* y ait sévi avec beaucoup moins de rigueur qu'en Prusse¹.

Mais ce furent surtout les fidèles qui furent admirables. Il y eut quelques hésitations dans les hautes classes, parmi les intellectuels hostiles à l'ultramontanisme et aux jésuites ; certains prétendirent se désolidariser du « catholicisme politique » représenté par le Centre et s'affichèrent comme les tenants d'un « catholicisme religieux » qui, malheureusement, chez plusieurs, méritait plutôt l'épithète de « catholicisme d'État » que leur décochait la majorité de leurs coreligionnaires. Ceux-ci, paysans de l'Eifel ou de la vallée rhénane, artisans et ouvriers des grandes villes industrielles de l'Ouest, encadrés depuis plus de dix ans dans des associations vivantes grâce auxquelles ils étaient restés en contact étroit avec leur Église, se méfiaient spontanément des hobereaux conservateurs ou des représentants libéraux de la bourgeoisie capitaliste ; ils appréciaient le programme démocratique et social défendu par le Centre, mais ils avaient aussi compris la portée religieuse du conflit et la menace qui pesait sur leur foi. D'ailleurs, même dans la bourgeoisie, en présence des attaques contre Rome et des efforts tentés par Bismarck pour détourner l'Église du centre de la catholicité, beaucoup se découvraient des sentiments de fidélité insoupçonnée envers le Saint-Siège et, appréciant à ses fruits le travail qui s'était poursuivi depuis une génération, faisaient à présent bloc autour de leurs évêques et des chefs du mouvement catholique. Le brave Janssen notait avec une joyeuse surprise les « progrès réconfortants du sens de l'Église »² parmi les catholiques que quelques mois de *Kulturkampf* avaient suffi à détourner de la tentation qu'aurait pu constituer pour certains d'entre eux le schisme vieux-catholique.

RENFORCEMENT DU KULTURKAMPF

La magnifique résistance des catholiques allemands faisait l'admiration du monde entier. Le pape allait bientôt créer le cardinal Ledochowski encore incarcéré et il aurait volontiers multiplié les protestations publi-

(1) Après avoir été l'un des instigateurs du *Kulturkampf*, le ministre Lutz, qui était plutôt un jésuite de la nuance Montgolas qu'un véritable adversaire de l'Église, se tint de plus en plus sur la réserve, d'autant plus que l'influence du Centre en Bavière alla en s'amplifiant. (Cf. F. v. RUMMEL, *Das Ministerium Lutz und seine Gegner 1871 bis 1882*, Munich, 1935.)

Dans les autres États de l'Allemagne du Sud, la situation fut assez variée : le Wurtemberg fut à peine touché par le *Kulturkampf* et la loi de 1862 continua à assurer la paix religieuse, tandis que le grand-duché de Hesse et surtout celui de Bade marchèrent à fond dans la même ligne que Bismarck.

(2) Lettre du 8 août 1873, dans *Janssens Briefe*, édit. Pastor, t. I, p. 438.

ques si les évêques n'avaient préféré qu'on évitât de jeter de l'huile sur le feu. L'épiscopat de France ou de Belgique envoyait à celui de Prusse des adresses qui mettaient le chancelier de fer hors de lui au point de provoquer des incidents diplomatiques¹.

Le gouvernement prussien espérait venir à bout de la résistance par l'intimidation, mais, sur les mesures concrètes à prendre, Bismarck et Falk différaient d'avis. Ce dernier voulait notamment profiter de la situation pour appliquer intégralement son programme de laïcisation en introduisant dans la législation le mariage civil obligatoire. Bismarck, tout en doutant de l'efficacité de la méthode préconisée par son ministre des cultes, la prit à son compte afin de ne pas perdre l'appui des libéraux², et, en mai 1874, de nouvelles lois renforcèrent les sanctions. Elles permettaient de destituer de leurs fonctions et de condamner à l'exil les évêques récalcitrants et confiaient la collation des cures, dans les diocèses vacants, à l'assemblée des paroissiens ; elles menaçaient d'amendes ou de prison les prêtres qui continueraient à obéir à leur ancien évêque. L'année suivante, d'autres lois supprimaient le traitement des membres du clergé paroissial qui refuseraient de se conformer à la nouvelle législation ecclésiastique, expulsaient de Prusse tous les ordres religieux, sauf les hospitaliers, remettaient aux mains des laïcs l'administration des biens d'Église et cherchaient à faciliter la mainmise sur les paroisses par les vieux-catholiques.

Bientôt, la plupart des sièges épiscopaux furent vacants. Mais les évêques avaient obtenu du Saint-Siège de pouvoir désigner des prêtres, connus seulement de quelques initiés, qui détiendraient les pouvoirs épiscopaux et, de Hollande, de Belgique, d'Autriche ou de Rome, où ils étaient exilés, ils continuèrent à diriger secrètement leurs diocèses. La vie de ceux-ci était profondément désorganisée : de nombreuses paroisses — près d'un quart à certains moments³ — étaient sans pasteur, avec interdiction à aucun prêtre de dire la messe ou d'y administrer les sacrements, et certains libéraux commençaient à trouver que ces persécutions, qui aboutissaient à priver des mourants des secours de leur religion, n'avaient plus grand-chose à voir avec le libéralisme. Souvent d'ailleurs, des prêtres déguisés réussissaient à échapper à la surveillance des gendarmes et à exercer en secret leur ministère avec la complicité de leurs paroissiens.

VERS LA DÉTENTE Les évêques songeaient d'autant moins à céder que leur résistance était soutenue par celle du peuple catholique tout entier. On a généralement fait davantage l'histoire législative et parlementaire du *Kulturkampf* que celle de son application dans la

(1) Voir pour la France E. LECANUET, *L'Église de France sous la III^e République*, t. I : *Les dernières années de Pis IX*, p. 169-177 ; F. DE LANNON, *Un incident germano-belge à propos du Kulturkampf*, Schaerboeck, 1938.

(2) L'apologie de Falk par Foerster, qui prétend rejeter sur Bismarck seul le renforcement de la persécution, ne paraît pas défendable, surtout après les plus récentes publications. Il est encore moins exact d'affirmer, comme certains catholiques, que le chancelier envisageait sérieusement la destruction de l'Église catholique en Allemagne.

(3) En 1880, il y en avait 1.100 sur 4.600, d'après le ministre des cultes (discours du 26^e janvier 1881, cité par W. ONCKEN, *Das Zeitalter des Kaisers Wilhelm I*, t. I, Ratisbonne, 1890, p. 731).

vie quotidienne de l'Église¹ ; il serait cependant bien intéressant de montrer dans le détail comment les rigueurs de la persécution achevèrent de renforcer la cohésion des catholiques allemands tenus en haleine par une presse qui se développait rapidement². Ils prirent notamment conscience de leur force véritable en face du protestantisme désorienté par l'offensive antireligieuse et ce n'est pas un hasard si, par exemple, le chiffre annuel des cotisations au *Bonifatiusverein*, chargé du soutien des paroisses catholiques dans les régions protestantes, marqua pendant le *Kulturkampf* un progrès notable sur les recettes de 1869. Et tandis que le programme social des assemblées catholiques se précisait d'année en année, un groupe d'intellectuels, dirigés par Georges von Hertling et Julius Bachem, fondait, en 1877, l'année du centenaire du grand lutteur munichois, une société destinée à encourager les jeunes savants catholiques, la *Goerresgesellschaft*.

Les observateurs perspicaces pouvaient dès lors prévoir que l'Église sortirait de la lutte rajeunie, plus forte et plus disciplinée que jamais, ayant appris, même dans le Sud, à se montrer plus indépendante de l'État et à se tourner vers Rome avec plus de confiance. « Je crois, écrivait Janssen en 1875, que depuis plusieurs siècles, la Sainte Église ne s'est pas si bien portée en Allemagne qu'à présent³. » Protestants et libéraux n'en revenaient pas et si certains idéologues sectaires désiraient malgré tout continuer l'expérience, Bismarck, qui avait bien promis en commençant qu'il « n'irait jamais à Canossa », était trop réaliste pour ne pas s'incliner devant les faits, surtout en présence du danger nouveau que représentait la montée régulière du socialisme. Lorsque, au début de 1878, un pape à l'esprit conciliateur succéda au belliqueux Pie IX, toutes les conditions se trouvèrent réunies pour un apaisement qui n'allait pas tarder.

L'OFFENSIVE LIBÉRALE CONTRE
L'ÉGLISE EN AUTRICHE

Comme en Allemagne, le concile du Vatican fut exploité en Autriche par les libéraux, qui réclamaient depuis plus de dix ans l'abrogation du concordat de 1855. Dès le 25 juillet 1870, le gouvernement le dénonçait sous prétexte que « le pape infallible n'était plus le pape avec lequel l'Autriche avait conclu un concordat », et quelques jours plus tard, l'empereur chargeait le ministre des cultes de préparer les lois nécessaires pour régler sur de nouvelles bases les rapports entre l'Église et l'État « conformément à la constitution et en tenant compte des indications de l'histoire »⁴.

La grave maladie qui contraignit le cardinal Rauscher, à son retour de Rome, à garder la chambre pendant plusieurs mois retarda la résis-

(1) On aimerait disposer dans ce sens de nombreux documents dans le genre des souvenirs du haut fonctionnaire L. FICKER, *Der Kulturkampf in Munster*, édit. O. HELLINGHAUS, Munster, 1928, qui révèlent l'héroïsme et l'ingéniosité de la résistance catholique, en même temps que certaines exagérations inévitables.

(2) Sous l'impulsion des *leaders* du Centre, le nombre des quotidiens catholiques passa de 126 en 1871 à 221 en 1881. (Cf. H.-J. REIBER, *Die katholische deutsche Tagespresse unter dem Einfluss des Kulturkampfes*, Görlitz, 1936.)

(3) Janssen à Alberding Thijm, 21 mars 1875, dans *Janssens Briefe*, t. II, p. 18.

(4) Voir les textes dans M. HUSSAREK, *op. cit.*, *passim*.

tance de l'épiscopat. Les libéraux étaient d'ailleurs décidés à aller de l'avant coûte que coûte, sans tenir compte ni des interventions réitérées de l'archevêque auprès de l'empereur, ni des protestations publiques des évêques qui insistèrent à plusieurs reprises sur le fait qu'en s'en prenant à l'Église, on détruisait la seule grande force antirévolutionnaire dans le pays. Il faut du reste reconnaître que, en dépit des efforts de certains curés pour organiser parmi les membres des associations catholiques un mouvement de pétition en vue de sauvegarder le caractère confessionnel de l'école publique, la réaction épiscopale ne trouva guère d'écho dans le peuple catholique, peu habitué à collaborer activement avec ses évêques pour la défense de sa foi ; à aucun moment, il ne fut question de voir se constituer, comme en Allemagne, un puissant parti issu de la masse des fidèles pour appuyer les revendications de l'Église sur le plan parlementaire¹.

Après avoir pris diverses mesures vexatoires, en faveur des vieux-catholiques et contre les jésuites notamment, puis avoir, en 1873, modifié le caractère exclusivement catholique des universités, le gouvernement déposa, en janvier 1874, quatre projets de lois qui devaient régler en dehors de toute intervention romaine la vie ecclésiastique autrichienne. Ils étaient moins radicaux que la législation allemande correspondante, mais l'esprit dans lequel ils étaient conçus apparaissait clairement dans l'exposé des motifs où l'on pouvait lire entre autres que « la conception d'après laquelle l'Église dans son domaine jouirait d'une souveraineté égale à celle de l'État dans le sien est moins que jamais acceptable à l'heure actuelle ». Les trois premières lois furent votées au mois de mai et ratifiées aussitôt par l'empereur, en dépit d'une ultime démarche de l'épiscopat. Elles soumettaient les nominations ecclésiastiques et l'exercice du culte à une étroite surveillance gouvernementale, réglaient la question de la propriété ecclésiastique et achevaient d'accorder l'égalité des droits aux différents cultes.

Étant donné la confiance qu'il avait longtemps mise dans l'Autriche « officiellement catholique », ce fut une dure déception pour Pie IX qui avait déjà ressenti avec amertume des mesures telles que la rupture unilatérale du concordat par une nation qu'il avait toujours considérée comme le boulevard contre les principes révolutionnaires, le refus de François-Joseph de prendre l'initiative d'une démarche auprès des États européens en vue de garantir l'indépendance du Saint-Siège après l'occupation de Rome, et l'envoi d'un ambassadeur autrichien auprès de Victor-Emmanuel, ce qui constituait à ses yeux un affront pour le pape. Aussi protesta-t-il cette fois solennellement, en stigmatisant « ces gouvernements catholiques qui dépassent les gouvernements protestants dans la honteuse carrière de l'oppression religieuse ».

L'épiscopat autrichien prit toutefois une attitude moins belliqueuse que le pape, bien que les évêques du Tyrol et certains militants, comme

(1) L'organisation même de la représentation parlementaire en Autriche rendait du reste la chose beaucoup plus difficile qu'en Allemagne. (Cf. ZANATTA, *I tempi e gli uomini che prepararono la « Rerum Novarum »*, Milan, 1931, p. 29-30.)

l'ancien ministre Thun, eussent souhaité qu'on imitât l'attitude radicale des évêques allemands et qu'on essayât de dresser les foules catholiques contre un gouvernement violateur des droits de l'Église¹. Mais Rauscher, suivi par les évêques de tendance gouvernementale, ne voulut pas pousser la résistance jusqu'à la rupture et essaya au contraire de s'accommoder de la situation nouvelle : au lieu de protester contre les projets avant même qu'ils fussent votés, il préféra, sans se compromettre personnellement, en faire discuter les modalités avec le ministère des cultes par son évêque auxiliaire, Mgr Kutschker, afin de les rendre aussi acceptables que possible à l'Église². Des motifs assez divers l'inclinaient au compromis. Il avait d'une part le souci de ne pas affaiblir l'État par des discordes intérieures et de continuer à prêter l'appui de l'Église à la politique centralisatrice du gouvernement de Vienne dans les régions allogènes. Il sentait d'autre part qu'au fond le gouvernement désirait simplement arriver à un régime analogue à celui du concordat français et était prêt, moyennant cela, à continuer à favoriser l'Église comme une institution officielle ; or, il lui semblait qu'il fallait à tout prix éviter la séparation totale entre l'Église et l'État, étant donné le caractère très traditionaliste et assez peu vivant du catholicisme autrichien³. Schwarzenberg, qui trouvait un peu faible l'attitude de Rauscher, pensait d'ailleurs de même, la plupart des évêques autrichiens ne concevant pas la vie ecclésiastique autrement que dans une entente étroite avec le gouvernement. Rome finit d'ailleurs par accepter le point de vue de l'archevêque de Vienne⁴ et l'Autriche évita de la sorte la guerre religieuse : si les fidèles ne connurent pas le stimulant qu'avait été la persécution pour leurs frères allemands, du moins l'édifice extérieur de l'Église ne fut-il guère secoué.

La quatrième loi, déposée en janvier 1874, visait la suppression des couvents ; elle ne vint en discussion qu'au début de 1876, au lendemain de la mort de Rauscher. Schwarzenberg prit la tête de l'opposition épiscopale et l'empereur refusa finalement de signer la loi, offrant au contraire asile à certains moines expulsés d'Allemagne par le *Kulturkampf*, aux bénédictins de Beuron notamment, qui devaient par la suite fonder sur le sol autrichien les célèbres abbayes d'Emmaüs et de Seckau. L'année suivante, le nouvel archevêque de Vienne, Kutschker, réussit à faire écarter un projet de loi qui tendait à supprimer de la législation civile les empêchements canoniques de mariage. Toutefois, l'abandon progressif de la politique anticléricale des gouvernements précédents n'entraîna

(1) Outre C. WOLFSGRUBER, *Kard. Schwarzenberg*, t. III, p. 397-426, 453-458 et 580-581, voir surtout VON OER, *Fürstbischof J. Zwinger*, Graz, 1897, p. 275 et suiv.

(2) Voir entre autres la lettre de Rauscher à Schwarzenberg du 19 février 1874 dans C. WOLFSGRUBER, *O. Rauscher*, p. 211-212 : « Il a obtenu la suppression des mesures les plus mauvaises. » Schwarzenberg, qui n'avait rien d'un intransigeant, jugeait toutefois que Kutschker manquait d'énergie et s'inclinait trop facilement devant les désirs du gouvernement ou de la cour.

(3) Voir les observations éclairantes de M. PFLIEGLER, *Zum Verständnis des oesterreichischen Katholizismus*, dans *Schönere Zukunft*, t. VI, 1930, p. 151-152.

(4) Pie IX avait tout d'abord répondu à Mgr Gasser qui se plaignait de la passivité de Rauscher et demandait au pape de lui donner « une piccola spinta », qu'il interviendrait : « non solamente una piccola spinta daro, ma una spinta molto forte, un spintone » (C. WOLFSGRUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, t. III, p. 432-433), et il avait adressé, le 7 mars 1874, une encyclique très nette à l'épiscopat autrichien. Mais en décembre, le nonce adressa à l'archevêque de Vienne une lettre qui fut une déception pour les partisans de la résistance à outrance.

pas un simple retour à la situation antérieure et les évêques se heurtèrent notamment à une fin de non-recevoir lorsque, en 1877, à la suite du *Katholikentag*, ils dénoncèrent la politique scolaire antichrétienne des dernières années comme préparant une génération mûre pour la révolution.

LE KULTURKAMPF SUISSE La proclamation de l'infailibilité du pape et l'agitation qui s'ensuivit en Suisse dans certains milieux de catholiques ultralibéraux, qui aspiraient depuis longtemps à une réforme du catholicisme dans un sens démocratique et antiromain, fournit une excellente occasion d'intervention aux radicaux, dont beaucoup rêvaient depuis longtemps de voir se constituer une Église indépendante de Rome et étroitement soumise aux pouvoirs civils¹. Mais, fait nouveau, le gouvernement fédéral, qui s'était abstenu jusqu'alors d'appuyer la politique anticatholique menée par certains cantons, intervint à son tour dans la lutte contre l'Église.

C'est dans le diocèse de Bâle, qui englobait neuf cantons, que le mouvement vieux-catholique se développa surtout. L'évêque, Mgr Lachat², ayant interdit les deux seuls prêtres qui refusaient d'accepter les décrets du Vatican, les quelques dizaines de milliers de catholiques antiromains, dont le concile avait porté l'effervescence à son comble, protestèrent contre « l'allure de plus en plus despotique » que prenait l'Église romaine et demandèrent aux autorités cantonales de protéger la « vraie » liberté ecclésiastique. Celles-ci s'empressèrent évidemment d'intervenir, considérèrent l'évêque comme destitué de ses fonctions et en profitèrent même, en plusieurs cantons, pour décider que dorénavant les curés seraient élus par leurs paroissiens et soumis tous les six ans à réélection. Dans le Jura bernois, où les catholiques protestaient contre ces mesures, le gouvernement alla jusqu'à interdire aux prêtres fidèles à leur évêque de continuer à administrer leurs paroisses ; leurs églises furent attribuées à des prêtres vieux-catholiques venus d'Allemagne et les catholiques se virent obligés, pendant plusieurs années, de célébrer leur culte dans des granges ou des locaux de fortune.

Une situation analogue se présenta à la même époque dans le canton de Genève. Le gouvernement, présidé par le franc-maçon Carteret, qui ne pouvait supporter l'action de Mgr Mermillod, spécula sur le dépit que le démembrement de son diocèse avait causé à l'évêque de Lausanne et ordonna à Mermillod de cesser toute fonction épiscopale. Sur le refus de celui-ci, il le fit arrêter et le bannit du pays en février 1873³. Au mois de mai suivant, il faisait voter une loi réorganisant l'Église catholique en décidant notamment que les curés seraient nommés par l'assemblée paroissiale à la majorité des voix. Le clergé et les fidèles, qui restaient en

(1) Voir sur ce courant libéral et antiromain et sur les tendances radicales vers une Église nationale, E. CAMPANA, *Il Concilio Vaticano*, vol. II, Lugano, 1926, p. 569-627.

(2) Cf. F. FOLLETÈTE, *L'évêque confesseur de Bâle, Mgr Lachat*, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, t. XIX, 1925, p. 19-38.

(3) Ce n'est qu'en 1884 qu'il put rentrer enfin dans son diocèse, lorsque grâce aux efforts de Léon XIII une détente se produisit dans les relations entre le gouvernement suisse et l'Église catholique.

contact étroit avec leur évêque, établi à la frontière française, refusèrent de s'incliner devant cet essai d'organisation d'une Église nationale. Le gouvernement s'empara alors des églises et fit appel à des prêtres français en révolte contre le concile du Vatican, à Hyacinthe Loyson notamment, qui fut élu, en octobre 1873, à la cure de Genève.

C'est dans cette atmosphère qu'eut lieu, en 1874, une révision de la constitution fédérale. Les articles dits « confessionnels » ne pouvaient que s'en ressentir fâcheusement : l'interdiction portée contre les jésuites fut aggravée¹ ; la fondation de nouveaux couvents ou ordres religieux fut défendue ; enfin l'interdiction d'établir de nouveaux évêchés sans l'approbation du pouvoir central fut confirmée. Sous l'effet d'un anti-cléricalisme rageur, les libéraux suisses emboîtaient de la sorte le pas aux libéraux d'Allemagne, sans prendre garde à la contradiction qui existait entre ces mesures et l'esprit de la constitution de leur pays.

§ 4. — L'Église catholique dans le reste de l'Europe occidentale².

*MANNING ET LE DÉVELOPPEMENT
DU CATHOLICISME EN ANGLETERRE*

A son retour du concile du Vatican, Manning pouvait compter plus que jamais sur la faveur de Pie IX, qui le nommera cardinal en 1875, et son action devint prépondérante dans la vie catholique anglaise. Ses idées n'ont pas changé. Il poursuit envers et contre tous son rêve d'une Université catholique, qui n'aura d'ailleurs qu'une existence éphémère et sans gloire³. Il demeure l'apologiste du *Syllabus* et des droits de la papauté, l'adversaire implacable d'Acton et de Newman. Il cherche toujours, en tenant solidement en main la presse catholique⁴, à imposer son point de vue et à laisser aux laïcs le moins d'initiative possible. Mais même ceux qui ne l'aiment pas sont bien obligés d'admirer ses beaux côtés, qui se manifestent de plus en plus : remarquables qualités d'homme d'action allant de pair avec un haut idéal de vie sacerdotale, un désintéressement total et un dévouement de tous les instants aux petits et aux pauvres.

C'est à partir de 1880 surtout que ses préoccupations sociales devien-

(1) « Cette interdiction peut s'étendre aussi par voie d'arrêté fédéral à d'autres ordres religieux dont l'action est dangereuse pour l'État ou trouble la paix entre les confessions. »

(2) BIBLIOGRAPHIE. — En ce qui concerne l'Angleterre : aux ouvrages signalés p. 9, ajouter M. WARD, *The Wilfrid Words and the transition*, Londres, 1934.

En ce qui concerne la Belgique : aux travaux du P. de Moreau signalés p. 9, ajouter G. GUYOT DE MISHAEGEN, *Le parti catholique belge de 1830 à 1884*, Bruxelles, 1946, et H. SAINTRAIN, *Vie du cardinal Dechamps*, Tournai, 1884.

En ce qui concerne les Pays-Bas et l'Espagne, voir les ouvrages signalés p. 172, n. 1 et p. 179, n. 2.

(3) Manning, encouragé d'ailleurs par la Propagande, réexamina la question en 1871, d'abord avec Ullathorne et Clifford, puis avec les supérieurs de collèges et d'ordres religieux ; malgré l'attitude réservée de ses collègues et surtout le peu d'enthousiasme des laïcs qui, habitués au *self-government* des universités anglaises, ne comprenaient guère qu'une maison d'études supérieures fût placée sous la dépendance absolue et immédiate des évêques, il décida le concile provincial de 1873 à aller de l'avant et, en octobre 1884, une université fut ouverte à Kensington, dans le sud de Londres. La difficulté de trouver un recteur jouissant d'un prestige scientifique suffisant — Manning ne voulait évidemment pas entendre parler de Newman — acheva de rendre l'entreprise inviable.

(4) Son fidèle Ward dirigeait déjà la *Dublin Review* depuis 1863, et en 1868, il avait réussi à faire passer le *Tablet* d'une direction laïque indépendante à celle de son collaborateur dévoué et futur successeur Herbert Vaughan.

dront prépondérantes, mais il n'avait pas attendu cette date pour s'engager dans cette voie, poussé à la fois par la compassion pour les misères de la classe populaire et par la conviction réfléchie que l'avenir de l'Église était dans cette direction. Dès 1875, il était déjà dominé par l'idée qu'il devait formuler en ces termes à la veille de sa mort :

Dieu veuille que le peuple ne nous regarde jamais comme des *torres*, appartenant au parti qui fit obstacle à l'amélioration de sa condition, que nous ne lui paraissions pas les serviteurs de la ploutocratie au lieu d'être les guides et les protecteurs des pauvres⁵.

Les interventions répétées du cardinal sur le terrain social et philanthropique eurent d'ailleurs un résultat très heureux dans l'immédiat. Les sphères administratives s'habituaient à considérer qu'il avait sa place marquée dans toute commission où s'étudiait quelque problème de ce genre et Manning vit ainsi se réaliser son désir le plus cher : « mettre l'Église catholique en relations plus ouvertes avec le peuple et l'opinion d'Angleterre »⁶. C'est dans ce même but qu'il n'hésita pas, malgré son intransigeance doctrinale, à collaborer de plus en plus avec ses compatriotes de toute croyance, devenant même membre assidu de la Société de Métaphysique, qui réunissait des anglicans, des protestants et même des incroyants.

Cette réintégration du catholicisme anglais dans la vie nationale est plus importante encore que sa lente progression numérique qui continue sans défaillance et porte ses effectifs, vers la fin du pontificat de Pie IX, à plus de deux millions d'âmes, encadrées par près de 2.000 prêtres.

*LA HIÉRARCHIE RÉTABLIE
EN ÉCOSSE*

L'influence de l'archevêque de Westminster s'étend au delà des limites de l'Angleterre jusqu'en Écosse, où il aide à mener à bien l'épineuse question de la restauration d'une hiérarchie régulière⁷. Lorsque, en 1864, au cours du conflit qui avait dressé le clergé de Glasgow contre le vicaire apostolique⁸, l'idée avait été lancée par quelques prêtres d'origine irlandaise, Wiseman, consulté, avait estimé la chose souhaitable, de même que Manning au début de son épiscopat, mais devant l'opposition unanime des trois vicaires apostoliques, les autorités romaines avaient estimé préférable d'ajourner le projet⁹. En 1877, une délégation du clergé écossais vint prier Pie IX de reconsidérer la question et des négociations s'engagèrent, auxquelles Manning prit une part importante. Elles aboutirent après un an à la bulle du 4 mars 1878 qui établissait pour l'Écosse deux archevêchés et quatre évêchés, groupant à cette date 257 prêtres et environ 380.000 fidèles, dont près des deux tiers concentrés dans la région de Glasgow.

(1) Note autobiographique, 1890, dans E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 637.

(2) Note de février 1887, *ibid.*, t. II, p. 678.

(3) Voir l'ouvrage de A. BELLESHEIM (cité p. 155, n. 1), p. 418-430.

(4) Cf. plus haut, p. 163.

(5) Lors de son passage à Rome, au début de 1869, Manning lui-même conseilla l'ajournement (*Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, n° 1043, fo 203 v°).

La catholique Irlande a aussi ses problèmes ¹ : la question des écoles et des collèges universitaires, objets une fois de plus de discussions avec le gouvernement ; l'adaptation à la situation nouvelle créée par le « désétablissement » de l'Église anglicane en Irlande, proposé par Gladstone en 1869 et voté en 1870. C'est pour les mettre au point que le cardinal Cullen obtient de Rome en 1873 l'autorisation de convoquer un nouveau concile national qui se réunit à Maynooth à l'automne de 1875 ².

LES CATHOLIQUES BELGES FACE AU RADICALISME LIBÉRAL

Lors des congrès de Malines, Montalembert et Dupanloup avaient, avec le prestige de leur éloquence, formulé le programme autour duquel allaient se cristalliser les énergies des catholiques belges jusqu'à la naissance de la question ouvrière : accepter franchement les libertés constitutionnelles et, dans l'État libre, travailler à la grandeur d'une Église libre, agissante et conquérante, en s'efforçant spécialement de former l'âme de l'enfant par l'école chrétienne. Mais, comme on l'a vu, la plupart des participants n'avaient pas tardé à se convaincre que, au moment où la liberté de l'Église paraissait menacée par le radicalisme anticlérical des libéraux, « l'œuvre des œuvres était la fondation et l'organisation d'un parti qui assurerait toute son efficacité catholique à la constitution libérale » ³. Si l'on voulait arriver à rénover la société par l'esprit religieux, il paraissait nécessaire de défendre d'abord l'Église sur le plan politique.

Habilement organisé autour des « cercles catholiques », transformés de sociétés d'agrément en associations électorales et groupés en une Fédération nationale, dirigé avec autorité par Adolphe Dechamps, évitant d'apparaître en dépendance trop étroite à l'égard du clergé ou de l'évêque, ce parti catholique (connu jusqu'en 1884 sous le nom de « parti conservateur ») remporta la victoire aux élections de 1870 et l'un de ses chefs, Jules Malou, prit la direction du gouvernement, qu'il conserva jusqu'en 1878.

Dès lors, bien que la propagande anticléricale n'en continuât pas moins activement ⁴, la politique de sécularisation progressive menée depuis quinze ans par les libéraux subit un temps d'arrêt. Mais si les œuvres, stimulées par les récents congrès, connurent un nouvel essor, l'action des catholiques fut cependant entravée par les dissensions provoquées par les « veuillotistes » qui, en dépit des lettres de Sterckx de 1864, continuaient à attaquer la constitution et ses « libertés de perdiction ». Sous l'impulsion du journal *La Croix* et du professeur Charles

(1) Voir A. BELLESHEIM (ouvrage cité, p. 155, n. 1), p. 601-617 et 631-646.

(2) *Acta et Decreta Synodi plenariae episcoporum Hiberniae habitae apud Maynutiam anno 1875*, Dublin, 1877.

(3) A. MELOR, *Cinquante années de gouvernement parlementaire*, Louvain, 1935, p. 23.

(4) Celle-ci ne s'exerçait pas seulement sur le terrain scolaire. Elle se fit jour, entre autres, à l'occasion des manifestations de masse organisées sous la direction de Mgr Dechamps pour protester contre la spoliation des États pontificaux. Les étudiants des Universités de Gand, Bruxelles et Liège se livrèrent parfois à de véritables actes de sauvagerie ; ainsi, en 1875, au retour d'un pèlerinage à Oostacker, il y eut un mort et 169 blessés.

Périn de l'Université de Louvain, la controverse rebondit de plus belle après 1870, bien que le nouvel archevêque de Malines ¹, frère d'Adolphe Dechamps et ami de Dupanloup, fût, comme son prédécesseur, un défenseur de la constitution. Il fallut attendre l'intervention de Léon XIII, en 1878, pour voir enfin cesser ces discussions stériles.

Mais, entre temps, elles avaient contribué à affaiblir le gouvernement catholique, qui fut renversé aux élections de 1878. Les libéraux, qui s'étaient déjà appliqués depuis des années, dans les communes où ils étaient les maîtres, à « corriger administrativement » la loi de 1842 sur l'enseignement primaire, en organisant en fait un enseignement neutre, souvent antireligieux, estimèrent le moment venu de supprimer officiellement cette loi déjà condamnée par les loges depuis 1854, par la *Ligue de l'Enseignement* depuis 1864 et par les 42 associations libérales du pays depuis 1870. Avec la « loi de malheur » de 1879, les catholiques belges allaient connaître la guerre scolaire, mais la réaction immédiate et victorieuse contre celle-ci devait révéler à quel point le sentiment catholique était encore profond dans de larges couches de la population, en dépit des progrès lents mais constants de la déchristianisation dans la bourgeoisie des villes, fortement travaillée par la franc-maçonnerie, et surtout dans les masses ouvrières, abandonnées à elles-mêmes dans les nouvelles agglomérations industrielles insuffisamment pourvues d'églises et de prêtres, et d'autant plus exposées à prêter l'oreille à la propagande irrégulière des socialistes que les catholiques tardaient à s'engager dans la voie des réformes sociales.

LA RUPTURE DÉFINITIVE AVEC LE LIBÉRALISME AUX PAYS-BAS

Aux Pays-Bas, comme en Belgique, bien qu'avec un certain retard, à l'alliance entre catholiques et libéraux avait fait place une opposition qui allait en s'aggravant.

La chute du pouvoir temporel du pape la mit en pleine lumière, lorsque le gouvernement Thorbecke, sans tenir compte de l'indignation des catholiques, décida au début de 1872 la suppression de l'ambassade près du Saint-Siège. Ce geste ne fit que rendre plus aiguë la lutte pour l'école, entamée depuis 1865 et que le mandement collectif des évêques du 23 juillet 1868 avait fait passer au premier plan des préoccupations catholiques.

Cette question scolaire était devenue peu à peu le pivot de la lutte des partis, et après la déclaration ministérielle de 1868 refusant d'amender la loi laïcisante de 1857, on se sépara, au Parlement et dans le pays, en partisans et en adversaires de l'école neutre : les uns, soutenus par l'Association des instituteurs néerlandais et par la Ligue de l'enseignement populaire, voulant le renforcement des tendances « laïques » ; les autres, au contraire, les « confessionnels » (*de Kerkelijken*), catholiques et protestants, proposant, à défaut de la suppression de la neutralité

(1) Sur Victor Dechamps, archevêque de Malines de 1867 à 1883, voir plus haut p. 221 ; sur son attitude vis-à-vis du catholicisme libéral et de la constitution belge, cf. H. SAINTRAIN, *Vie du cardinal Dechamps*, p. 224-238.

de l'enseignement officiel, l'égalité entre les écoles libres et les écoles publiques et l'octroi de subsides aux premières. Le ministère, présidé par un modéré depuis la mort de Thorbecke, essaya pendant plusieurs années de se dérober à cette épineuse question ; mais lorsque les élections de 1877 eurent donné aux libéraux une imposante majorité, les radicaux s'empressèrent de faire prévaloir leurs idées et firent voter une loi qui aggravait encore les dispositions de celle de 1857 et apparaissait pleine de menaces pour l'enseignement libre.

C'était une lourde défaite pour les défenseurs de l'école chrétienne. Elle fit mieux sentir aux catholiques la nécessité de combattre désormais non plus en ordre dispersé, mais en s'organisant en un parti politique. Dès 1877, le *Tijd* avait lancé l'idée en donnant comme exemple le « Centre » allemand ; au lendemain de la loi de 1878, un jeune prêtre, l'abbé Schaepman, allait la réaliser de main de maître¹. Mais l'émotion suscitée par la loi de 1878 eut une autre conséquence tout aussi importante : elle acheva de rapprocher sur le terrain de la lutte politique les catholiques des protestants croyants, en mettant en pleine lumière que l'ère des rivalités confessionnelles était révolue et que la vraie bataille se livrait à présent entre la religion et l'athéisme. Depuis que le spiritualisme des libéraux de 1850 avait fait place à un rationalisme de plus en plus radical doublé d'un anticléricalisme décidé, deux conceptions de vie irréductibles opposaient les alliés d'hier, tandis qu'apparaissait au contraire le « sous-sol commun »², à savoir l'héritage du Christ, qui pouvait servir de base à une union entre calvinistes et catholiques. Cette « coalition chrétienne » dénoncée par les libéraux comme « l'alliance monstrueuse » (*hel monsterverband*) ne manquait pas d'être déconcertante au premier abord dans un pays où les guerres religieuses avaient été si violentes, et plus d'un catholique commença par la juger « indigne et déraisonnable ». Elle était pourtant dans la ligne de l'évolution : amorcée timidement depuis le début de la lutte scolaire et réalisée à la suite de la loi de 1878, sans atténuer du reste l'intransigeance doctrinale de part et d'autre, elle allait jouer un rôle considérable dans la vie publique néerlandaise au cours des décades suivantes et aboutir, en matière scolaire, à la législation la plus équitable et la plus satisfaisante de toute l'Europe occidentale.

L'ÉGLISE D'ESPAGNE DANS LA CRISE RÉVOLUTIONNAIRE

La révolution de 1868, qui renversa la reine Isabelle et ramena les libéraux au pouvoir, apparut à juste titre comme étant « moins une révolution politique qu'une révolution antireligieuse »³. Les violences anticléricales reprirent aussitôt : fermeture d'églises, destruction de couvents, expulsion de religieux, tentatives pour supprimer l'enseignement chrétien dans les écoles. La nouvelle constitution votée

(1) Voir J. WITLOX, *De Katholieke Staatspartij in haar oorsprong en ontwikkeling geschiedt*, t. I, Bois-le-Duc, 1919.

(2) L'expression est du célèbre théologien calviniste Abraham Kuyper (*Volharder bij het ideaal*, Utrecht, 1901, p. 6).

(3) Déclaration du député républicain Carrido, citée par J.-A. BRANDT, *Toward the New Spain*, Londres, 1933, p. 433.

par les Cortès en 1869, qui établissait le mariage civil, diminuait les subsides financiers à l'Église et soumettait celle-ci à diverses mesures restrictives, décrétait aussi la liberté des cultes, au grand scandale du clergé espagnol. Celui-ci refusa de prêter serment à cette constitution qui, comme le disait spirituellement *Le Journal de Paris*, proclamait la liberté de toutes les Églises à l'exception de la seule Église que connussent les Espagnols¹.

Les rapports entre l'Église et l'État ne firent qu'empirer pendant les trois ans du règne d'Amédée de Savoie, le second fils du roi d'Italie, et surtout pendant l'éphémère République de 1873. Comme, d'autre part, certains députés de gauche firent aux Cortès des déclarations inspirées d'un rationalisme sectaire et antireligieux², le libéralisme n'apparut plus seulement aux catholiques comme un mouvement hostile à l'influence de l'Église dans la société, mais comme un athéisme militant avec lequel aucun compromis n'était possible. Ce ne fut plus seulement la défense des positions de l'Église, mais la défense de la religion elle-même qui poussa désormais les catholiques à appuyer de toutes leurs forces le parti conservateur.

Ce dernier l'emporta de nouveau en 1874 et le régent Canovas s'empressa de renouer les relations avec le Saint-Siège et de remettre en vigueur le concordat. La liberté des cultes fut toutefois maintenue dans la constitution de 1876. En revanche, la liberté d'association reconnue par la même constitution rendait caduques les anciennes restrictions concernant les ordres religieux qui rentrèrent en masse à partir de 1877. Leur influence, jointe au calme dont l'Église allait jouir pendant une longue période, permit un certain réveil de la vie intellectuelle catholique, qui avait connu pendant des années une profonde décadence. Malheureusement, par un cercle vicieux presque fatal, l'hostilité des radicaux contre l'Église, que l'alliance de celle-ci avec les partis de droite entretenait, ne fit que renforcer l'intolérance des catholiques à l'égard des idéologies libérale et socialiste, dans lesquelles ils ne virent que l'aspect antireligieux sans discerner la valeur positive de certaines de leurs revendications. Le catholicisme espagnol continua donc à s'isoler toujours davantage des aspirations de son époque et acheva de perdre son influence sur beaucoup d'esprits cultivés qui ne virent plus en lui qu'une force de réaction en marge du progrès³.

AU PORTUGAL Les péripéties de la lutte menée contre l'Église furent moins violentes au Portugal, mais les difficultés entre le gouvernement et l'Église persistèrent ; surtout, on vit s'accroître l'orientation antireligieuse de la bourgeoisie qui se manifesta entre autres, en 1871, par une série de conférences antichrétiennes au casino de Lisbonne et, en 1874, par la nomination, très discutée, de Renan comme membre correspondant de l'Académie royale des Sciences.

(1) C'est de cette époque que date la première pénétration du protestantisme en Espagne, car les quelques essais de propagande secrète en 1830 n'avaient abouti à aucun résultat.

(2) Voir un aperçu de ces débats dans J.-A. BRANDT, *op. cit.*, p. 132-135.

(3) Cf. R. GARCIA Y GARCIA, *Los intelectuales y la Iglesia*, Madrid, 1934.

CHAPITRE XII

L'ÉGLISE A L'EST DE L'EUROPE ET DANS
LE PROCHE-ORIENT DE 1846 A 1878§ 1. — L'Église catholique aux frontières de l'orthodoxie ¹.

*LA GRANDE PITIÉ DE L'ÉGLISE
CATHOLIQUE EN RUSSIE*

Au milieu du XIX^e siècle, il subsistait plus d'un million de catholiques dans les provinces occidentales et méridionales de l'Empire russe, Pologne non comprise, mais, loin de Rome, presque séparé d'elle, ce malheureux troupeau dépérissait rapidement. Dans les hautes classes, où l'influence de Voltaire se perpétuait, l'indifférence religieuse prévalait souvent et le fait que presque toutes les carrières se fermaient aux catholiques invitait à l'apostasie. Les classes inférieures, fondues dans la grande masse orthodoxe, étaient ravagées par les mariages mixtes, tandis que les lois interdisant aux orthodoxes de changer de confession étaient appliquées avec rigueur. L'enseignement catholique était inexistant, les séminaires à peine organisés et de plus obligés d'utiliser des professeurs orthodoxes pour l'enseignement de l'histoire et de la littérature russe. Les paroisses, trop peu nombreuses, étaient dépourvues de ressources, le clergé insuffisant, et ce qui subsistait des anciens ordres religieux végétait misérablement, presque sans contact avec les supérieurs généraux résidant à l'étranger.

L'accord conclu en 1847 entre le Saint-Siège et la Russie, au terme d'une longue et pénible négociation ², permettait bien d'espérer des jours meilleurs, surtout sous la direction du nouveau chef de la hiérarchie, Mgr Holowinski, dont « la noble et attachante figure fait oublier tous les autres métropolitains de Mohilev au XIX^e siècle, et console de la lâcheté des uns et de l'incapacité des autres » ³. Mais la situation était telle qu'un redressement était bien difficile, d'autant plus que le gouverne-

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — Sur l'Église en Russie et en Pologne, outre les sources indiquées dans l'ouvrage de Boudou cité ci-dessous, on trouvera de nombreux documents dans l'*Esposizione documentata sulle costanti cure del S. P. Pio IX a riparo dei mali che soffre la Chiesa Cattolica nei Dominii di Russia e Polonia*, Rome, 1866 (trad. franç., souvent fautive, par P. Lescœur, *L'Église de Pologne. Exposé avec pièces à l'appui...*, Paris, 1868).

Sur les uniates de Galicie, M. MALINOWSKI, *Die Kirchen- und Staatssatzungen bezüglich des griechisch-katholischen Ritus der Ruthenen in Galizien*, Lemberg, 1861.

II. TRAVAUX. — Sur l'Église en Russie et en Pologne : A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. II, Paris, 1925 (fondamental ; donne toute la bibliographie antérieure) ; P. LESŒUR, *L'Église catholique en Pologne sous le gouvernement russe*, t. II, Paris, 1876.

Sur les uniates de l'Empire d'Autriche : A. KONCZOK, *Die griechisch-katholische Kirche in Galizien*, Leipzig, 1921.

Sur le catholicisme dans les Balkans : J. FRIEDRICH, *Die christlichen Balkanstaaten in Vergangenheit und Gegenwart*, Munich, 1916.

(2) Cf. plus haut, chap. I, p. 22.

(3) A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. II, p. 9.

ment fit tout ce qu'il put pour l'entraver en multipliant les tracasseries administratives et en s'efforçant, en dépit des protestations romaines répétées, de faire nommer aux hautes charges des ecclésiastiques sans énergie, toujours prêts à céder devant ses exigences, comme le pusillanime successeur d'Holowinski, Venceslas Zylinski, ou le lamentable Staniewski, et leur mauvais génie, le dominicain Stacewicz ¹, quand il ne s'agissait pas de prêtres tarés et déjà à demi apostats, prêts, pour satisfaire leur ambition, à trahir les intérêts catholiques, tels les trois chanoines qui, à partir de 1866, dans les diocèses de Wilna et de Minsk, appuyèrent les efforts du gouvernement en vue d'imposer dans les églises l'usage de la langue russe pour toutes les prières et cérémonies paraliturgiques ².

Cette attitude gouvernementale, franchement hostile à l'Église, était d'ailleurs inévitable. Pour les Russes, qui désignaient le catholicisme sous le nom de « foi polonaise », être Russe c'était être orthodoxe et tant que le catholicisme subsistait dans les provinces occidentales, celles-ci demeuraient à leurs yeux comme un corps étranger dans l'Empire.

EN POLOGNE

En Pologne, par contre, le gouvernement tsariste ne cherchait pas à supprimer le catholicisme latin. On se rendait compte que c'eût été impossible, étant donné l'attachement profond des masses paysannes à la foi de leurs ancêtres, ainsi qu'aux processions somptueuses, aux chants et aux pratiques héritées des anciens âges. Mais, prêt à tolérer l'Église catholique en Pologne, le gouvernement entendait qu'elle fût, comme c'était le cas pour l'Église orthodoxe, à l'entière disposition de l'État. S'il n'envisagea guère la solution, proposée par quelques utopistes, d'une « Église catholique slave » ou Église nationale polonaise officiellement séparée du Saint-Siège, il chercha inlassablement à réduire au minimum les interventions romaines en Pologne, à la fois parce qu'il estimait que c'était à l'État qu'il appartenait de régler les conditions d'exercice de la vie religieuse à l'intérieur de ses frontières, et parce qu'il soupçonnait le Vatican, bien à tort du reste, d'encourager la résistance nationale contre le régime russe.

Ce dernier point constituait en effet la question délicate. Profitant habilement du caractère peu éclairé de la foi de nombreux fidèles, aidés par certains prêtres éloquents, pleins d'enthousiasme juvénile mais sans expérience ni mesure, faisant pression sur le reste du clergé grâce à des procédés d'intimidation, les agitateurs nationalistes avaient réussi à organiser leur mouvement sous une forme religieuse, autant pour le

(1) Stacewicz, qui était recteur de l'Académie ecclésiastique catholique de Saint-Petersbourg, déclarait en 1869 à un prélat belge « que quant au dogme catholique, il donnerait mille fois sa vie pour le défendre, mais que les affaires de discipline et d'administration regardaient avant tout le gouvernement ; qu'il aimait les libertés gallicanes ; qu'il ne voulait pas s'exposer à aller en Sibérie pour Rome ». (Cité par A. Boudou, *op. cit.*, t. II, p. 336.)

(2) Cette affaire, qui paraît à première vue anodine, était en réalité fort grave, car elle apparaissait comme le prélude d'une campagne ultérieure destinée à conduire par étapes vers l'Église orthodoxe les catholiques de ces régions. Rien qu'au cours des années 1865-1866, 50.000 catholiques de rite latin passèrent de la sorte à l'orthodoxie. Tant que ces causes subsistèrent (c'est-à-dire jusqu'en 1905), le Saint-Siège interdit formellement toute modification des usages existants. (Cf. A. Boudou, *op. cit.*, t. II, chap. x.)

rendre moins vulnérable que pour utiliser une puissance morale considérable dans le pays. A Rome, on se rendait compte de cette situation trouble et l'on était loin d'approuver cette confusion regrettable du politique et du religieux, qui devait apparaître au grand jour à l'occasion de l'insurrection de 1863 : « Les Polonais, disait Pie IX, cherchent avant tout la Pologne et non pas le règne de Dieu ; voilà pourquoi ils n'ont pas la Pologne¹. » Mais il hésitait à intervenir ouvertement à cause du danger, signalé de divers côtés, de pousser hors de l'Église une partie des nationalistes dépités, qui, se recrutant surtout dans les villes et dans l'aristocratie, étaient loin d'avoir la foi patriarcale des paysans.

Dans ces conditions, on avait beau jeu à Saint-Petersbourg d'identifier avec la révolte des patriotes exaspérés par une domination étrangère, le mécontentement des fidèles revendiquant les droits de leur Église foulés aux pieds par un gouvernement à tendances régaliennes. Dans l'espoir de faire pression sur le clergé et de l'amener à soutenir la politique russe, les représentants du tsar multipliaient les mesures vexatoires : création, en 1862, d'une Commission des cultes, qui déposait pratiquement les évêques de leur juridiction au mépris du droit canon et de l'accord de 1847 ; suppression, en 1864, de nombreux couvents (dont beaucoup, il faut le reconnaître, étaient en pleine décadence²) ; confiscation, en 1865, d'une partie des biens d'Église ; arrestation et déportation de nombreux prêtres et évêques, y compris l'archevêque de Varsovie, Mgr Felinski ; interdictions fréquentes de processions et de pèlerinages ; surveillance par la police des sermons et même des confessions³.

Tout comme en Russie, les ruines causées par la tyrannie officielle s'accumulaient d'année en année et l'on en venait à se dire qu'une persécution ouverte eût peut-être été préférable, car l'usure de la vigueur morale des catholiques eût sans doute été moindre. Certes, un bon nombre supportait l'épreuve avec résignation, « et cette capacité d'endurer n'était point chose si méprisable »⁴. Mais la résistance manquait de mordant parce que le peuple catholique n'avait pas de chefs qu'on puisse comparer, même de loin, à ceux qui avaient encadré jadis les Irlandais ou qui allaient diriger la lutte des catholiques allemands contre le *Kulturkampf*. Comment s'en étonner d'ailleurs dans un État policier sans institutions libres, où les catholiques ne disposaient ni de journaux indépendants ni d'aucun moyen de se faire entendre ? De plus, bien des sièges épiscopaux étaient vacants et les autres avaient trop souvent à leur tête des hommes insuffisants, « fatigués de conduire à la défaite

(1) Cité d'après Br. Zaleski par A. Boudou, *op. cit.*, t. II, p. 136.

(2) D'après les renseignements recueillis par Mgr Chigi lors de sa mission de 1856, il fallait surtout regretter le trop grand nombre de petits couvents insuffisamment peuplés, les nombreuses entorses à la règle de la clôture et au vœu de pauvreté, le manque de directeurs spirituels et de maîtres des novices suffisamment formés, et l'admission de candidats sans vocation, désireux d'échapper au service militaire. (A. Boudou, *op. cit.*, t. II, p. 224.)

(3) Dans certaines provinces, les prêtres ne pouvaient pas entendre les confessions sans un gendarme planté auprès du confessionnal afin de vérifier si, parmi les pénitents, ne se trouvaient pas quelque orthodoxe converti ou d'anciens uniates qui auraient refusé d'accepter le retour à l'Église russe.

(4) A. Boudou, *op. cit.*, t. II, p. 475.

leurs troupes démoralisées »¹, et d'autant plus disposés à accepter quelques entorses au droit canon pour ne pas offusquer le tsar que leur éducation ecclésiastique avait été souvent imprégnée de josphisme et de fébronianisme. La situation était sombre et l'avenir apparaissait plus sombre encore.

VAINES PROTESTATIONS ROMAINES

Dès qu'il était apparu que les autorités russes ne respectaient pas l'accord de 1847, le Saint-Siège avait tenté d'intervenir, saisissant toutes les occasions pour protester auprès de l'ambassadeur russe à Rome. Espérant qu'il serait plus aisé de régler sur place nombre de difficultés pratiques, on chercha à plusieurs reprises à obtenir l'établissement d'une nonciature à Saint-Petersbourg. En 1862, les négociations furent sur le point d'aboutir et le titulaire, Mgr Berardi, était même déjà désigné, quand les exigences russes firent abandonner, peut-être un peu vite, ce projet dont on avait espéré beaucoup.

Bientôt, par suite des représailles en Pologne, la situation s'aggrava sensiblement et Pie IX, auquel Antonelli avait longtemps conseillé la patience, ne put plus contenir son indignation. Il l'exprima publiquement dans une allocution improvisée, prononcée le 24 avril 1864 au Collège de la Propagande². Si la rupture des relations diplomatiques qui faillit s'en suivre fut retardée grâce à l'intervention de l'Autriche, l'arrogance du chargé d'affaires russe Meyendorff la rendit inévitable à la fin de 1865. Dès lors, les événements se précipitèrent. Le 29 octobre 1866, dans une nouvelle allocution, soigneusement préparée cette fois par une commission de dix cardinaux et accompagnée d'un *Exposé* abondamment documenté, destiné à la presse, le pape condamna en plein consistoire, en les déclarant nuls, tous les décrets impériaux contraires aux droits de l'Église et du Saint-Siège³. Le 4 décembre, le gouvernement russe ripostait en abrogeant officiellement le concordat. Quelques semaines plus tard, un autre oukase, daté du 22 mai 1867, décrétait que désormais toute communication des évêques avec Rome devrait passer par un organisme sous contrôle officiel, le Collège ecclésiastique de Saint-Petersbourg. Bien que cette mesure ne s'accordât guère avec le droit canon, la plupart des évêques estimèrent qu'on pouvait s'en accommoder, vu la gravité de la situation ; c'était entre autres l'avis de Mgr Lubienski, l'un des prélats les plus dévoués au Saint-Siège pendant cette période troublée⁴. Mais à Rome on n'en jugea pas ainsi : le 17 octobre, l'encyclique *Levate*⁵ condamnait l'oukase du 22 mai comme attentatoire à la constitution divine de l'Église, et deux ans plus tard, le pape excommunia nommément Mgr Staniewski, administrateur de Mohilew, pour avoir refusé de tenir compte de cette

(1) A. Boudou, *op. cit.*, t. II, p. 449.

(2) Texte dans P. LESCŒUR, *L'Église catholique en Pologne*, t. II, p. 150-151.

(3) Texte dans *l'Esposizione documentata...*, p. 303-306.

(4) Sur Mgr Lubienski, qui joignait à une éducation très soignée une piété sincère et un zèle ardent, mais qui se laissait parfois emporter par son caractère impressionnable ou par son imagination, voir R. LUBIENSKI, *Vie de Mgr Constant Irénée comte Lubienski*, Roulers, 1898 (panégyrique).

(5) Texte dans *Acta Pii IX*, t. IV, p. 371-378.

condamnation et des avertissements qu'il avait reçus à ce sujet.

A partir de 1870, le gouvernement russe manifesta à plusieurs reprises son désir de se rapprocher de Rome, et pendant quelques années il y eut une détente. Mais un *memorandum* sur les griefs catholiques, rédigé en 1877 sur l'initiative du nouveau secrétaire d'État, le cardinal Simeoni, vint à nouveau tout gêner et Pie IX se préparait à protester une fois de plus à la face du monde quand il mourut, le 7 février 1878.

On pourrait se demander si la Curie ne manqua pas parfois de souplesse en ne comprenant pas qu'il était difficile de demander au gouvernement du tsar d'envisager les problèmes du point de vue des exigences canoniques d'une Église qui n'était dans l'Empire qu'une petite minorité à peine tolérée. Mais on doit bien reconnaître que l'hypocrisie et la mauvaise foi dont firent si souvent preuve à l'égard des catholiques les bureaucrates russes de tout rang et les plus hautes autorités gouvernementales elles-mêmes justifiaient amplement la méfiance de Rome. On y était d'autant plus en droit de se demander si la Russie ne méditait pas d'éliminer purement et simplement le catholicisme latin qu'au même moment elle achevait froidement, après une savante préparation, de liquider ce qui restait encore en Pologne du catholicisme de rite oriental.

Après l'élimination des uniates de Russie en 1839, un diocèse de rite oriental, celui de Chelm, avait en effet subsisté à l'intérieur du Royaume de Pologne. Très vite, les autorités tsaristes souhaitèrent le russifier à son tour. Elles y furent aidées par certains membres du clergé, éblouis par le prestige de l'orthodoxie, et surtout par un groupe de prêtres, venus de Galicie, dont la haine antipolonaise l'emportait sur leurs sentiments catholiques.

Pour préparer le terrain, les fauteurs de schisme, sous la direction de Joseph Wojcicki et surtout de Marcel Popiel, entreprirent, à partir de 1865, d'« épurer » le rite ruthène des nombreux latinismes qui s'y étaient introduits depuis l'union de Brest-Litovsk, en particulier lors du concile de Zamosc. L'initiative était en soi légitime, mais, entreprise dans de telles circonstances et par des hommes aussi suspects, elle apparaissait comme une manœuvre cousue de fil blanc : il s'agissait, en supprimant tout ce qui donnait à l'Église unie sa physionomie propre, bien distincte de l'Église orthodoxe, de faciliter le passage définitif de la première à la seconde. Aussi le Saint-Siège mit-il immédiatement son *velo* et, lorsque, en 1873, Marcel Popiel, sur les injonctions d'un comité russe, décréta l'abolition radicale de tout ce qui distinguait encore les uniates des schismatiques, Pie IX réaffirma la position romaine dans l'encyclique adressée le 13 mai 1874 à tout l'épiscopat ruthène : « Personne n'a le droit, sans l'avis préalable du Saint-Siège, de faire dans la liturgie même les plus légers changements ¹. »

C'est en vain que les catholiques fidèles à Rome essayèrent de résister.

(1) Texte dans *Coll. Iac.*, t. II, col. 483-484 ; voir à ce sujet C. KOROLEVSKY, *L'Uniatisme*, Amay, 1927, p. 53-54.

Popiel, qui avait été chargé par le gouvernement de l'administration du diocèse, n'hésita pas à faire appel à la police impériale pour imposer ses projets. Puis il organisa une campagne de pétitions et finalement, au début de 1875, il signa au nom du haut clergé de Chelm l'acte d'apostasie sollicitant de la bienveillance de l'empereur « la réunion des Grecs-Unis à la sainte Église Orthodoxe d'Orient, qui fut l'Église de nos Pères »¹. Ce que le P. Martynov devait appeler « le brigandage de Chelm »² était consommé : 204 prêtres, soit les deux tiers du clergé, suivirent Popiel et 250.000 fidèles furent agrégés en bloc à l'Église russe.

LES UNIATES DE GALICIE ET DE TRANSYLVANIE

S'il n'avait tenu qu'au tsar, l'Église catholique de rite slave aurait disparu totalement. Mais il y avait encore plus de deux millions de catholiques de rite oriental dans l'empire des Habsbourg.

Un premier groupe était constitué par les Ruthènes ou Ukrainiens de Galicie, qui avaient, depuis 1807, un siège métropolitain à Lemberg, avec un évêché suffragant à Przelisl. Des efforts très méritoires pour remédier à la situation assez chétive de cette Église furent tentés par Mgr Lewicki, archevêque de Lemberg de 1816 à 1858, mais ils n'aboutirent que partiellement³. C'est qu'il n'y avait pas de classe dirigeante, toute l'aristocratie ruthène ayant jadis abandonné le rite oriental pour jouir des avantages réservés aux Polonais, au point que l'on avait pris l'habitude d'opposer le « foi paysanne » du serf ruthène à la « foi du seigneur » du grand propriétaire de rite latin. Quant au clergé, sa culture était plus qu'élémentaire, quand il n'avait pas été déformé par l'éducation d'inspiration josphiste reçue au séminaire central grec de Vienne. De plus, il manquait souvent de zèle et d'esprit de sacrifice et dépensait une bonne partie de son activité dans la lutte politique antipolonaise. Le passage sous régime autrichien n'avait en effet pas supprimé le traditionnel antagonisme entre Polonais et Ukrainiens et, depuis 1848 surtout, ceux-ci avaient mieux pris conscience de leur entité nationale et de la situation humiliée où les Polonais les avaient réduits. Par réaction, le jeune clergé ruthène s'habitua à regarder vers la Russie orthodoxe, encouragé d'ailleurs en sous-main par les agents tsaristes, et il suivait avec sympathie les entreprises de Michel Popiel dans le diocèse de Chelm en vue d'expurger le rite ruthène des infiltrations latines.

Dans cette atmosphère, les controverses séculaires entre les clergés catholiques des deux rites ne pouvaient que s'envenimer. Sous la pression du gouvernement autrichien et avec les encouragements du nonce Viale Praela, les évêques galiciens élaborèrent un projet d'accord, très raisonnable, qui fut soumis au Saint-Siège en 1853. Malheureusement, celui-ci ne trancha pas immédiatement et la situation ne tarda pas à se tendre

(1) Cf. P. LESCEUR, *L'Église catholique en Pologne*, t. II, p. 397-407.

(2) Dans les *Études*, t. VII, 1875, p. 943-956. On trouvera les détails de l'affaire dans A. BOUDOU, *op. cit.*, t. II, p. 105-114, 263-274, 399-447.

(3) Voir la pastorale de l'archevêque Jachimowicz, du 25 mai 1862, dans *Archiv für Kirchenrecht*, t. IX, 1863, p. 200 et suiv. En reconnaissance de ses mérites, Mgr Lewicki fut promu en 1856 au cardinalat, dignité qui n'avait plus été conférée depuis le xvi^e siècle à un prélat de rite oriental.

à nouveau, les deux partis s'accusant mutuellement de prosélytisme, surtout à l'occasion des mariages mixtes. Ce n'est qu'en 1863, et sur l'intervention de la Propagande, qu'on arriva enfin à un accord qui s'inspirait du projet de 1853¹.

Le second groupe d'uniates comprenait les Roumains de Transylvanie, longtemps soumis à des évêques latins, mais pour qui Pie IX avait créé, en 1853, une province autonome, avec Fogaras (ou Alba Julia) comme métropole, et trois diocèses suffragants. Il fut un moment question à Rome, vers 1856, de mettre au point un concordat avec ces uniates, qui aurait pu servir de modèle lors d'arrangements futurs avec d'autres Églises orientales unies ou à unir², mais l'idée n'aboutit pas. Toutefois, bien que devant vivre dans une situation humiliée par rapport au clergé latin, représentant l'élément dominateur hongrois, les uniates de Transylvanie surent s'organiser assez vite : en 1862, un de leurs évêques, Mgr Papp-Szilágyi, publia l'un des seuls manuels de droit canon oriental composés au XIX^e siècle, et en 1872 se tint à Fogaras un concile provincial qui est un « modèle du genre »³.

En 1860, le nonce à Vienne profita du passage de dom Pitra, l'un des très rares spécialistes des choses orientales, pour lui faire étudier la question de la réforme des monastères basilien, dont quelques-uns subsistaient encore en Galicie. Le bénédictin français s'intéressa de près à la chose : considérant que l'union entre Rome et l'Orient ne pourrait être mieux préparée que par la réforme de la vie monastique, si profondément liée à la vie chrétienne dans l'esprit des Russes, il estimait que l'Autriche, « l'unique puissance catholique slave », avait à cet égard une mission exceptionnelle. « Les Slaves doivent rester Slaves, expliquait-il au ministre des cultes von Thun, et nous ne pouvons les latiniser ; et nous ne pouvons slavifier des sociétés religieuses jésuites ou lazariques (...). Force est bien de s'adresser aux basilien⁴. » Mais la chute de Thun, qui avait encouragé le projet, puis les vicissitudes de la politique autrichienne obligèrent à remettre à plus tard la réforme envisagée, et ce n'est que sous Léon XIII, en 1882, à un moment où il ne restait plus que 54 religieux, qu'elle fut enfin réalisée, sous la direction des jésuites cette fois⁵.

LE CATHOLICISME EN SERBIE Les Slaves des Balkans proprement dits relevaient de trois États : l'Empire ottoman, la monarchie austro-hongroise et, entre les deux, la principauté indépendante de Serbie. Il sera question plus bas de la situation dans les provinces turques de Bosnie et d'Herzégovine, où les catholiques étaient près de 200.000. En Serbie, par contre, ils étaient à peine quelques milliers, et le fanatisme orthodoxe les empêchait souvent de pratiquer leur culte publiquement ; du temps où il était nonce à Vienne, Mgr Viale

(1) Texte dans *Coll. lac.*, t. II, col. 561-566.

(2) A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, Paris, 1896, p. 319.

(3) C. DE CLERCQ, *Les Églises unies d'Orient*, Paris, 1934, p. 89.

(4) Cité dans A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 404.

(5) Ces tentatives de réformes sont étudiées par P. M. KAROVEC, *Velika reforma cina Sv. Vasilija*, 1882 g., Lwow, 1933, 2 vol.

Prela avait fait le voyage de Belgrade pour essayer d'obtenir un régime un peu plus satisfaisant, mais en vain.

LE CATHOLICISME DANS LE BALKAN HONGROIS La situation était plus favorable dans les provinces de Croatie et de Slavonie, qui dépendaient administrativement du royaume de Hongrie. Les catholiques, qui représentaient 70 pour cent de la population, y dépassaient très largement le million. Une province ecclésiastique avait été constituée en 1852, avec pour métropole Agram (ou Zagreb). Ce dernier diocèse, presque entièrement catholique, comptait 800.000 fidèles, mais ses 625 prêtres ne suffisaient pas à occuper toutes les paroisses. L'un des trois diocèses suffragants, celui de Diakovar, devait connaître une certaine célébrité, grâce à Joseph Georges Strossmayer¹, qui en fut évêque de 1849 à 1905 et dont l'action sur le catholicisme dans les Balkans fut des plus profondes.

L'ACTION DE STROSSMAYER Pieux et zélé, se dépensant sans compter pour le bien spirituel de son diocèse, Strossmayer était aussi un ardent patriote. Nommé évêque de Diakovar grâce à l'influence du leader croate Jellacic, qui avait dirigé la lutte contre les Hongrois en 1848, on a pu dire de lui qu'« il interpréta jusqu'au génie les aspirations de 1848 »², lesquelles, en pays slaves, n'impliquaient pas seulement la liberté politique, mais surtout l'émancipation nationale. Tout en restant loyal envers la dynastie, il devint peu à peu, surtout à partir de 1867, le chef moral de l'opposition croate contre l'oligarchie magyare, mais il eut l'intelligence de ne pas restreindre son action au terrain politique. Il s'appliqua surtout à promouvoir la cause slave sur le plan culturel, faisant de son palais un fastueux lieu de rendez-vous pour tous les slavophiles, catholiques, orthodoxes ou protestants, utilisant une bonne part de ses énormes revenus à subventionner journaux et publications sur la littérature, l'histoire ou le folklore slaves, et à doter sa patrie de deux institutions essentielles, une Académie, fondée en 1867, et une Université, inaugurée à Agram en 1874. Cette attitude lui valut auprès de tous les Slaves du Sud, orthodoxes aussi bien que catholiques, une popularité inégalée : son portrait se trouvait dans toutes les chaumières de l'Illyrie et il se faisait acclamer dans les rues de Belgrade, lui évêque catholique, quand il y venait confirmer les quelques fidèles relevant de sa juridiction.

Ce prestige, il chercha à l'utiliser en faveur de l'autre idéal de sa vie, qui était d'ailleurs pour lui connexe au premier : l'union des Églises.

(1) Sur Mgr Strossmayer (1815-1905), voir L. LÉGER, *Un évêque slave*, dans *Le Monde slave*, Paris, 1897, p. 117-136 ; Ch. LOISEAU, *Strossmayer*, dans *Le Correspondant*, t. CCXIX, 1905, p. 251, 271 ; A. FORTESCUE, *A Slav Bishop : J. G. Strossmayer*, dans *Dublin Review*, t. CLXIII, 1918, p. 234-257 ; A. WENZELIDES, *Il mecenate croato Josip Strossmayer*, dans *Europa Orientale*, 1930 ; N. LALIC, *Les idées de Strossmayer*, dans *Le Monde slave*, 1929, p. 442-450 ; S. JURINITCH, dans *Sbornik za narodni umotvorenja, nauka i knynina*, t. XXII, 1907, p. 1-71, a publié de nombreuses lettres intéressant l'histoire du catholicisme parmi les Slaves. — Cf. art. *Strossmayer*, dans *D. T. C.*, t. XIV (1941), col. 2630-2635.

(2) Ch. LOISEAU, *art. cit.*, p. 251.

Profondément attaché à l'Église catholique, tout en admirant la beauté du rite oriental et en abordant le problème du retour à l'unité chrétienne avec une mentalité irénique rare à cette époque, « il estimait que le monde slave, en général, ne s'approprierait pas sans danger la civilisation matérielle de l'Occident si un aliment plus substantiel que l'orthodoxie n'était point assuré en même temps à son mysticisme »¹. C'est pour rendre plus aisé le rapprochement qu'il encouragea la liturgie romaine en vieux slavon, encore pratiquée par une centaine de milliers de catholiques de Croatie et de Dalmatie, et surtout qu'il se montra partisan, à l'époque du concile du Vatican et après, d'une politique de large décentralisation dans l'Église.

§ 2. — L'Église catholique dans l'Empire ottoman².

RÉPARTITION DES CATHOLIQUES Ce n'est qu'à partir du traité de Berlin de 1878 que l'Empire ottoman commencera à se disloquer vraiment : jusqu'à cette date, il comporte encore en Europe d'importants territoires. Or, dans ce vaste empire, où l'armée, l'administration et toutes les positions-clefs sont aux mains des musulmans, près d'un tiers des trente millions d'habitants sont chrétiens, et l'on compte environ un million de catholiques, avec plus de 80 sièges épiscopaux.

Parmi ces catholiques, cinq à six cent mille sont de rite oriental, répartis en six patriarcats ; il en sera question à l'article suivant. Quant aux fidèles de rite latin, ils se répartissent comme suit aux environs de 1850³ : 70.000 « levantins », descendants des occidentaux venus à l'époque des Croisades et de l'expansion vénitienne, installés à Alexandrie, en Palestine, le long des côtes de l'Asie Mineure, dans les îles et à Constantinople ; 15.000 en Bulgarie et en Valachie, dans une situation fort pénible, dirigés par des rédemptoristes autrichiens ; 60.000 Magyars constituant la préfecture apostolique de Moldavie, avec centre à Jassy ; une dizaine de milliers de Serbes, en butte aux vexations de leurs congénères orthodoxes ; 75.000 Albanais, dont le nombre diminue d'année en année par suite de leur émigration vers l'Italie ; 35.000 fidèles en Herzégovine ; enfin et surtout 125.000 Croates en Bosnie⁴. Ces derniers

(1) Ch. LOISEAU, *art. cit.*, p. 264.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — SILBERNAGEL, *Verfassung und gegenwärtiger Stand sämtlicher Kirchen des Orients*, Landshut, 1865 ; *Papers relating to the condition of Christians in Turkey*, Londres, 1861 (rapports consulaires réunis par H. BOWLER) ; L. FARLEY, *The massacres in Syria*, Londres, 1861.

II. TRAVAUX. — E. VON MUELINEN, *Die lateinische Kirche im türkischen Reiche*, Berlin, 1903 ; P. PIOLLET, *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle*. T. I, *Missions d'Orient*, Paris, s. d. ; K. LUBECK, *Die Katholische Orientmission in ihrer Entwicklung dargestellt*, Cologne, 1917 ; M. JULIEN, *La nouvelle mission de la compagnie de Jésus en Syrie (1831-1895)*, Tours, 1898, 2 vol. ; G. GOYAU, *Le protectorat de la France sur les chrétiens de l'Empire ottoman*, Paris, 1895 ; F.-W. HASLUCK, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford, 1929, 2 vol.

Sur la question des Lieux Saints : B. COLLIN, *Les Lieux Saints*, Paris, 1948.

(3) Ces données sont empruntées à la 1^{re} édition du *Kirchenlexikon* de WELTZER et WELTE, Fribourg-en-Br., 1854 et suiv., art. *Turkei*.

(4) La Bosnie et l'Herzégovine avaient été séparées en 1847 pour constituer deux vicariats apostoliques, à la suite de violents conflits de juridiction. (Cf. B. RUPCIC, *Entstehung der Franziskanerparreien in Bosnien und Herzegowina und ihre Entwicklung b. z. Jahre 1878*, Breslau, 1937

représentent 20 pour cent de la population, dont ils forment la partie la plus pauvre et la plus arriérée, le commerce et l'artisanat étant aux mains d'orthodoxes de race serbe ; et le clergé local étant quasi inexistant, les paroisses sont administrées par les franciscains, dont les couvents constituent les seuls centres de culture catholique en ces régions¹. Détail caractéristique des difficultés d'organisation que rencontre l'Église dans ces régions balkaniques, même lorsqu'elle groupe des masses catholiques assez nombreuses : alors que l'Albanie possède six évêchés, datant du moyen âge, dont les évêques peuvent se réunir à deux reprises en synode, en 1863 et en 1868², la Bosnie, au contraire, où se trouvent concentrés la moitié des catholiques de la Turquie d'Europe, ne forme qu'un vicariat apostolique et devra attendre l'occupation autrichienne pour avoir une hiérarchie régulière.

AMÉLIORATION DE LA SITUATION Bien que les sultans aient ordinairement entretenu de courtoises relations avec les souverains pontifes, la situation des catholiques de l'Empire turc était celle des chrétiens en général : méprisés par les musulmans, en butte à de nombreuses vexations de la part des autorités locales, victimes parfois de massacres, occasionnés par des agitations politiques ou des haines de race plutôt que par des raisons purement religieuses. Le *Halli-Shérif* de Ghulané, en 1839, qui concédait aux chrétiens la pleine liberté religieuse, n'avait guère été appliqué. La situation s'améliora par contre à la suite de la guerre de Crimée, car, désireuses d'enlever à la Russie tout prétexte de réclamer un protectorat sur les chrétiens de Turquie, les grandes puissances occidentales exigèrent le fameux *Halli-Houmayoum* de 1856, mentionné à l'article 9 du traité de Paris, par lequel le sultan octroyait à tous ses sujets chrétiens les droits civils et politiques qui leur avaient été refusés jusqu'alors et accordait aux patriarches et évêques le libre exercice de leur autorité spirituelle.

Ce décret supprimait également la peine de mort qui frappait toute conversion au christianisme, mais la cohésion de l'Islam et les préjugés religieux demeurèrent les plus forts. Les seules conversions possibles provenaient donc des communautés schismatiques, mais, durant cette période, elles furent assez peu nombreuses, à part dans le groupe arménien ; on ne vit plus, comme sous les prédécesseurs de Pie IX, de retour d'évêques à la tête de communautés relativement importantes. Aussi, si l'on fait abstraction des étrangers, attirés de plus en plus nombreux dans les ports et les grandes villes d'Orient par le développement du commerce international, on ne peut guère enregistrer de différence

p. 129-142.) De 1846 à 1878, le chiffre des catholiques s'accrut sensiblement par suite de la natalité : on comptait, en 1878, 240.000 catholiques, répartis en 96 paroisses et 23 chapellenies. (*Ibid.*, p. 101-102.)

(1) Ces couvents passent de 4 à 10 de 1850 à 1878. A cette dernière date, 54 écoles en dépendent. Avant la fondation, en 1857, avec l'aide de Strossmayer, d'un collège philosophico-théologique à Diakovar, les jeunes moines devaient être envoyés pour leur formation en Italie ou en Hongrie, ce qui nuisait à l'unité d'esprit. (B. RUPCIC, *op. cit.*, p. 162-163.)

(2) Décrets dans *Ius Pontificium de Propaganda Fide*, édit. R. DE MARTINIS, t. VI, 1, p. 129 ; t. VI, 2, p. 24.

notable, au point de vue quantitatif, dans la population catholique de l'Empire ottoman entre 1846 et 1878.

L'amélioration n'en fut pas moins sensible au cours de ces trente années. En effet, la guerre de Crimée ne valut pas seulement aux catholiques un statut légal adouci : en même temps qu'elle ouvrait aux influences occidentales un monde replié sur lui-même depuis des siècles, elle attira davantage l'attention des chrétiens d'Occident vers l'Orient.

L'APPUI DE L'OCCIDENT Cette attention de l'Occident devait s'exprimer parfois sous des formes maladroitement, soit qu'elle apparût trop manifestement liée à des intérêts politiques et soulignât davantage encore le caractère allogène des minorités catholiques, soit qu'elle ne tint pas assez compte de l'originalité propre du christianisme oriental et confondit trop facilement la pureté du catholicisme avec les usages traditionnels de l'Église latine. Elle eut du moins l'avantage d'apporter aux catholiques de l'Empire turc une protection réelle, ainsi qu'un appui matériel et intellectuel, dont ils avaient le plus grand besoin. En outre, en les faisant sortir de leur trop long isolement, elle stimula leur zèle et leur donna l'occasion de redresser un certain nombre d'abus : car l'interruption de communications régulières avec Rome n'avait pas seulement eu pour conséquence de fréquentes vacances dans les diocèses de rite latin, mais aussi le développement de l'ignorance et de l'indiscipline, jusque dans le clergé.

L'Occident n'avait pourtant jamais cessé d'être présent grâce aux missionnaires italiens, dont l'importance s'explique par l'origine italienne de beaucoup de « levantins ». Mais il semble qu'un grand nombre d'entre eux manquaient des qualités requises pour infuser à ces Églises en décadence un sang nouveau. « On reçoit le rebut des diocèses, gémissait l'archevêque de Smyrne, Mgr Spaccapietra. Tout est bon, dit-on, pour les missions, et avec ce principe, il est facile de prévoir les conséquences ¹. »

C'est en fait d'Autriche et de France que vinrent les concours les plus utiles aux catholiques d'Orient. Déjà, en 1830, à la suite d'une violente persécution excitée contre les Arméniens catholiques par le patriarche schismatique, la pression conjuguée de ces deux puissances avait obligé le sultan à émanciper les catholiques de rite oriental de la juridiction civile des patriarches non catholiques de leur rite respectif, dont ils dépendaient jusqu'alors ; c'est notamment à partir de ce firman d'émancipation que les prêtres catholiques de rite grec purent — chose qui leur avait été interdite jusqu'alors et qui revêtait une importance considérable en Orient — porter la coiffure cylindrique caractéristique du clergé byzantin.

L'influence autrichienne se faisait principalement sentir dans les Balkans : le gouvernement intervenait à l'occasion pour faire respecter les droits des catholiques ; bon nombre de sièges épiscopaux et la plupart des paroisses étaient administrés par des religieux en provenance d'Autriche.

(1) Mgr Spaccapietra à M. Girard, de Grenoble, 8 mai 1868, *Arch. Nat.*, AB XIX, n° 524.

triche ; et les quelques prêtres autochtones avaient généralement fait leurs études dans les séminaires de Hongrie.

INFLUENCE FRANÇAISE DANS LE LEVANT C'était au contraire dans le Levant que se faisait surtout sentir l'action de la France, tant celle du gouvernement que celle des missionnaires ¹. L'antique protectorat de la France sur les chrétiens du Levant avait survécu à la crise révolutionnaire et de nombreux catholiques de Syrie n'hésitaient pas à se nommer *Frangis* pour désigner à la fois leur religion et le fait qu'ils n'étaient pas de race turque. L'accroissement de prestige consécutif à la guerre de Crimée, puis l'intervention des troupes françaises au Liban en 1860, à la suite du massacre de plusieurs milliers de chrétiens par les Druzes, avaient permis à la France de réaffirmer avec plus d'insistance son rôle traditionnel en Orient. Et comme la tentative amorcée au début du pontificat de Pie IX pour arriver à une entente directe du Saint-Siège avec le sultan ² n'avait pratiquement donné aucun résultat, on était heureux à Rome de continuer à profiter de ce protectorat, quitte à regretter parfois que certaines initiatives du gouvernement de Napoléon III en Orient ne respectassent pas mieux les stipulations du droit canon, par exemple dans le cas du lycée français de Galata, auquel le représentant pontifical reprocha vivement de mêler les élèves catholiques aux non-catholiques ³.

Sous la protection du drapeau tricolore, l'activité des missionnaires français, lazaristes, frères des Écoles chrétiennes, filles de la Charité, sœurs de Saint-Joseph, etc., s'intensifia, surtout après 1860. Les écoles et les établissements hospitaliers se développèrent, aidés par une œuvre spécifiquement française, l'*Œuvre des Écoles d'Orient*. Fondée en 1856, à l'occasion de la guerre de Crimée, par quelques laïcs militants groupés autour du baron Cauchy, cette œuvre allait rapidement jouer un rôle de premier plan grâce à l'esprit d'entreprise de son premier directeur, l'abbé Lavigerie ⁴.

Parmi les œuvres françaises en Orient, l'action des jésuites en Syrie doit être spécialement mentionnée. Très intelligemment conçue, elle s'appliqua notamment à protéger la classe cultivée contre la propagande protestante, active depuis le milieu du siècle. Les Églises melkite et même maronite n'avaient ni les hommes, ni la culture, ni les ressources pour résister. Les jésuites y parvinrent grâce à la fondation d'une imprimerie moderne, puis, en 1871, d'un grand journal catholique, *Al-Bashir*,

(1) Surtout, mais pas exclusivement : il faut spécialement mentionner l'action exercée par les assumptionnistes du P. d'Alzon en Bulgarie, où ils vinrent s'installer en 1863 à la demande expresse de Pie IX.

(2) Voir chap. I, p. 21.

(3) Voir la note adressée de Paris le 1^{er} juin 1869 à l'ambassadeur français à Rome. (*Arch. Min. A. E. Paris*, Rome, 1043, f° 393 et suiv.) Le représentant pontifical à Constantinople, Mgr Testa, était un homme intransigent et même étroit d'esprit ; il voulait obliger aussi les Frères des Écoles chrétiennes établis en Turquie à renvoyer les élèves non catholiques de certaines de leurs écoles. (*Ibid.*, Rome, 1043, f° 384.)

(4) Cf. Mgr BAUNARD, *Le cardinal Lavigerie*, t. I, Paris, 1896, chap. III et IV ; E. BELUZE, *Vie de Mgr Dauphin (1806-1882) avec une lettre de S. E. le cardinal Lavigerie sur le commencement de l'œuvre des Écoles d'Orient*, Paris, 1886 ; H. DE LACOMBE, *Note sur l'œuvre d'Orient*, Paris, 1906.

enfin d'un collège moderne, qui deviendra, en 1881, l'Université Saint-Joseph. Féconde par son rayonnement, l'œuvre des jésuites de Beyrouth mérite toutefois un reproche. Contrairement aux dominicains, qui s'efforçaient d'aider les Églises syrienne et chaldéenne à remettre en valeur leurs antiques traditions liturgiques et spirituelles, ils se bornèrent à diffuser des livres de prières d'inspiration purement latine et des livres de piété qui n'étaient que la traduction d'ouvrages modernes occidentaux ou des vies de saints occidentaux. « C'est là un défaut que le souci de ne favoriser aucun rite au dépens des autres veut excuser, mais qui tient surtout à une mentalité qui est celle de presque tous les missionnaires latins d'Orient¹. »

L'ACTION DES DÉLÉGUÉS APOSTOLIQUES

Plus les années passent et plus le Vatican s'efforce de suivre de près et de diriger cette action missionnaire multiforme et la vie propre des diverses communautés catholiques de l'Empire ottoman. Cette action centralisatrice s'exerce surtout grâce aux délégués apostoliques. Pour la partie septentrionale de l'Empire, il faudra attendre jusqu'en 1868 avant de voir le vicaire patriarcal de Constantinople chargé de cette fonction, mais il y avait depuis longtemps des délégués en Égypte, en Mésopotamie et en Syrie. L'agent le plus actif de cette présence romaine en Orient fut Mgr Valerga, missionnaire à Mossoul depuis 1841, devenu en 1847 patriarche latin de Jérusalem, et délégué apostolique en Syrie pendant de longues années, prélat d'une énergie parfois un peu cassante, et volontiers porté à pousser à la latinisation, mais, tout compte fait, « un des meilleurs connaisseurs de l'Orient asiatique à cette époque »².

LA QUESTION DES LIEUX SAINTS

Un coin de l'Empire ottoman intéressait tout spécialement les catholiques : la Palestine. Ils y avaient eu longtemps une influence prépondérante, grâce au protectorat français, mais, au cours du XVIII^e siècle, les orthodoxes avaient réussi à se faire attribuer par les autorités turques un certain nombre de sanctuaires auxquels étaient attachés des souvenirs évangéliques, et il était à craindre que ces usurpations ne se poursuivissent par suite du prestige croissant de la Russie en Orient. En 1847, au moment où Pie IX rétablissait avec l'accord du sultan le patriarcat latin de Jérusalem, un grave incident éclata. La France en profita pour remettre en question tout le problème des Lieux Saints et exiger l'abandon par les Grecs des sanctuaires qu'ils avaient usurpés sur les Latins depuis cent ans. Les revendications françaises se firent surtout énergiques lorsque, grâce à l'influence de Montalembert, le marquis de La Valette, très dévoué au Saint-Siège, eut été nommé ambassadeur à Constantinople³. La Turquie, coincée entre la Russie et la France, essaya d'abord

(1) C. KOROLEVSKY, art. *Beyrouth*, dans *D. H. G. E.*, t. VIII, col. 1329-1330.

(2) *Id.*, art. *Bahouth*, dans *D. H. G. E.*, t. VI, col. 231.

(3) Le cardinal Antonelli remercia Montalembert de cette nomination comme d'un service rendu à toute la Chrétienté. (E. LECANUET, *Montalembert*, t. III, p. 12, n. 1.)

de s'en tirer par des faux-fuyants, puis par des demi-mesures : le firman du 9 février 1852 notamment n'accordait aux Latins que quelques petits avantages et maintenait au fond le *statu quo*, c'est-à-dire l'équilibre existant de fait entre les différentes confessions qui se partageaient les Lieux Saints. Les discussions continuèrent donc et elles furent partiellement l'occasion de la guerre de Crimée, mais la France ne profita pas de sa victoire pour faire modifier le *statu quo*, qui resta en vigueur jusqu'à la fin du XIX^e siècle¹.

La présence catholique en Terre Sainte avait été assurée, depuis leur fondation, par les franciscains. Ils conservèrent la place importante qu'ils occupaient, même après l'établissement d'un patriarche à Jérusalem, mais ce dernier, soucieux d'accroître l'influence catholique et désireux de multiplier les conversions parmi les orthodoxes, fit appel à diverses autres congrégations religieuses, surtout enseignantes. Il faut faire une place spéciale aux sœurs de Notre-Dame de Sion, fondées par le P. Théodore Ratisbonne et puissamment soutenues par son frère Alphonse, le célèbre converti, qui vint s'établir en Palestine en 1855 et qui devait y déployer, pendant trente ans, un zèle apostolique infatigable².

§ 3. — Les patriarcats orientaux³.

Jusqu'au milieu du XIX^e siècle, l'indifférence de l'Occident pour les choses de l'Orient avait été quasi totale. Cette situation commença à se modifier par suite notamment de l'espoir de voir les remous politiques qui se produisaient dans les Balkans et le Proche-Orient provoquer d'importants

(1) On était très mécontent à Rome de ce que le gouvernement de Napoléon III n'eût pas mis plus d'énergie à défendre les revendications catholiques. En 1869 encore, l'ambassadeur de France, après un entretien avec le cardinal Barnabo, écrivait : « L'un de ses griefs principaux est à Jérusalem. » (*Arch. Min. A. E. Paris*, Rome, 1043, f^o 432.)

(2) Cf. *Le P. Ratisbonne et Notre-Dame de Sion*, Paris, 1928.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — *Ius Pontificium de Propaganda fide*, édit. R. DE MARTINIS, Rome, 1886-1895, 6 vol.

Sur la bulle *Reversurus* et les discussions subséquentes : MANSI, *S. Conciliorum amplissima collectio*, t. 40, col. 745-1132.

Sur les débuts de l'union bulgare, MANSI, *ibid.*, t. 45, col. 1-176.

II. TRAVAUX. — C. DE CLERCQ, *Les Églises unies d'Orient*, Paris, 1934 et *Conciles des Orientaux catholiques* (t. XI de l'*Histoire des conciles* de HEFELÉ-LECLERCQ), 1^o Partie, Paris, 1949 ; D. ATTWATER, *The Catholic Eastern Churches*, Milwaukee, 1935 ; K. LUEBECK, *op. cit.*, p. 410, n. 2.

Sur la bulle *Reversurus* et la crise du patriarcat arménien : F. TOURNÉBIZE, art. *Arménie*, dans *D. H. G. E.*, t. IV, col. 290 et suiv., en particulier col. 338-342 ; Th. LAMY, *La question arménienne*, dans *Revue catholique*, t. XII, 1874 et t. XIII, 1875.

Sur le patriarcat chaldéen et la question malabare : J. TFINKDGI, *L'Église chaldéenne catholique autrefois et aujourd'hui*, Paris, 1913 ; B. M. GOORMACHTICH, *Histoire de la mission dominicaine en Mésopotamie*, dans *Analecta S. Ordinis Fratrum Praedicatorum*, t. II, 1895-96, et t. III, 1897-98 ; J.-C. PANJIKARAN, *Christianity in Malabar*, Rome, 1926, et surtout C. KOROLEVSKY, art. *Audo*, dans *D. H. G. E.*, t. V, col. 317-356.

Sur le patriarcat syrien : MAMARASHI, *Les Syriens catholiques et leur patriarche Samhiri*, Paris, 1855 ; C. KOROLEVSKY, art. *Arqous*, dans *D. H. G. E.*, t. IV, col. 676-681.

Sur le patriarcat melkite : C. KOROLEVSKI, *Histoire des patriarcats melkites depuis le schisme monophysite jusqu'à nos jours*, t. II, Rome, 1910 ; K. LUEBECK, *Patriarch Maximos III Mazloum*, Aix-la-Chapelle, 1920.

Sur le patriarcat maronite : CHURCHILL, *The Druses and Maronites under the Turkish Rule from 1840 to 1860*, Londres, 1862 ; P. DIB, art. *Maronites*, dans *D. T. C.*, t. IX, col. 1-142 (utilisant une importante bibliographie en arabe).

Sur la question bulgare : C. ARMANET, *Le mouvement des Bulgares vers Rome en 1860*, dans *Échos d'Orient*, t. XII, 1909 et t. XIII, 1910.

retours d'orthodoxes à l'Église romaine¹, et si ces espoirs furent finalement déçus, le Saint-Siège n'en continua pas moins à s'intéresser désormais de beaucoup plus près à la consolidation et à la réorganisation des minorités uniates qui « doublaient » les églises schismatiques d'Orient.

Une mesure importante dans ce sens fut la décision prise par Pie IX, en janvier 1862, de diviser la Congrégation de la Propagande en deux sections dont l'une, ayant ses membres spéciaux et un secrétaire particulier, serait consacrée aux affaires du rite oriental². Jusqu'en 1874, elle eut comme préfet le cardinal Barnabo, un homme de grand mérite, à l'esprit vif et pénétrant. Énergique et droit, il se montra plus d'une fois exaspéré par les tergiversations ou les réticences de certains prélats orientaux qui lui donnaient l'impression de vouloir éluder leur devoir par des compromis ; mais il avait toutefois nettement conscience de la nécessité de respecter autant que possible les traditions légitimes des vénérables Églises d'Orient. Il déclarait à dom Pitra :

Il faut se tenir dans un milieu équitable, qui sauve les principes et ne froisse ni les usages légitimes des Unis, ni les préjugés respectables des insoumis schismatiques. Les uns se plaignent qu'en belles paroles, on promet la conservation des rites et de la discipline, mais qu'en réalité on réduit peu à peu tout ce qu'ils ont au rite latin. Les autres nous reprochent d'ignorer leur discipline et d'innover sur des choses consacrées par les conciles et les saints Pères... Il faut remonter aux sources et interroger les canons grecs³.

On a pourtant fait grief aux autorités romaines d'avoir poursuivi pendant le pontificat de Pie IX une politique systématique de latinisation. La réalité est plus nuancée. Il y a certes des faits incontestables, les uns qui s'expliquent par les circonstances, comme le bref du 13 mai 1874 au métropolitain de Lemberg, désavouant la réaction du jeune clergé ruthène contre le caractère hybride du rite uniate⁴, d'autres plus discutables, comme le refus opposé à plusieurs reprises aux chrétiens du Malabar d'avoir des évêques de leur rite, ou l'approbation donnée à certaines rééditions d'ouvrages liturgiques farcis de latinismes. Mais il faut tenir compte que, le plus souvent, c'est l'ignorance des traditions orientales qui amena la Propagande à « des latinisations de fait, qui n'étaient certes pas voulues positivement et contre lesquelles on protestait tout en les commettant sans s'en rendre compte »⁵. Pie IX lui-même était bien décidé à respecter les liturgies orientales et son encyclique du 6 avril 1862⁶, affirmant la légitime diversité des rites, tranchait sur l'opinion courante, défendue encore d'un ton catégorique par dom Guéranger, d'après laquelle l'unité de l'Église devait avoir pour corollaire normal l'uniformité liturgique⁷.

(1) Sur ces espoirs et les initiatives auxquelles ils donnèrent lieu (notamment la mission de dom Pitra en Russie), voir *infra*, p. 481-482.

(2) Voir la bulle *Romani Pontifices* du 6 janvier 1862 dans *Coll. lac.*, t. II, col. 557-558.

(3) A. BATTANDIER, *Le cardinal J.-B. Pitra*, Paris, 1896, p. 319.

(4) Des sympathies nationalistes pour la Russie orthodoxe encouragées en sous main par le gouvernement tsariste se mêlaient de manière assez trouble à ce mouvement de rénovation liturgique, qui se présentait en fait comme le prélude à un glissement vers le schisme. (Cf. *supra*, p. 406.)

(5) C. KOROLEVSKY, art. *Audo*, dans *D. H. G. E.*, t. V, col. 341.

(6) Texte dans *Coll. lac.*, t. II, col. 558 et suiv.

(7) Voir les passages du t. III de ses *Institutions liturgiques* (1851), cités par H. CHIRAT dans

Il est par contre indéniable que, sous l'influence des idées centralisatrices régnantes, il y avait à Rome une nette tendance à faire beaucoup moins de cas de la discipline orientale. Ne fut-il pas question, dans les commissions préparatoires au concile du Vatican, de la supprimer purement et simplement ! Sans aller jusque-là, plusieurs estimaient que, vu la nécessité de réformer sans tarder les communautés orientales, où le relâchement de la discipline avait fait de grands ravages, le plus simple était, puisque la législation des Orientaux était encore si mal connue, de leur appliquer en attendant la discipline latine, quelles que fussent leurs répugnances. Il est certain que, sur ce point, l'attitude du pape fut moins réservée que celle de la Propagande et que, porté, comme beaucoup d'Occidentaux, à voir une tendance au schisme dans l'attachement des Orientaux à leurs antiques privilèges, il entendait bien arriver à changer graduellement l'ancienne discipline. La mesure la plus grave en ce domaine fut la décision de modifier les règles relatives à l'élection des évêques. Rendue publique par la bulle *Reversurus*, du 12 juillet 1867, elle allait agiter l'Orient plusieurs années durant et y soulever une profonde méfiance contre Rome.

Depuis que les autorités turques avaient émancipé les catholiques orientaux de la juridiction civile des patriarches schismatiques, les élections épiscopales avaient pris une portée temporelle qu'elles n'avaient pas eue dans les siècles antérieurs, et il était à craindre qu'elles ne subissent une pression de la part de laïcs influents, plus préoccupés de leurs intérêts matériels que du bien spirituel de leur Église. Des mesures étaient donc nécessaires pour obvier à un danger très réel, mais Pie IX voulut en profiter pour renforcer l'influence romaine dans le choix des évêques, conformément à ce qui s'était passé en Occident depuis le moyen âge. L'occasion lui en fut fournie par le transfert à Constantinople du siège patriarcal arménien.

Les Arméniens de l'Empire turc se trouvaient surtout concentrés en Cilicie et en Syrie, et leur patriarche résidait au Liban, mais il existait en outre à Constantinople, depuis 1830, un archevêque-primat. A la mort du patriarche Pierre VIII, en 1866, les évêques assemblés sous la présidence du délégué apostolique de Syrie, Mgr Valerga, élurent d'une voix unanime pour lui succéder l'archevêque de Constantinople, Mgr Hassoun, ancien élève de la Propagande et très dévoué au Saint-Siège. L'année suivante, Pie IX confirmait la fusion des deux juridictions supra-épiscopales et transférait le siège patriarcal dans la capitale, où le nombre des fidèles atteignait les 25.000. Mais, dans le même document, la bulle *Reversurus*, il déterminait également les règles à suivre à l'avenir pour le choix des évêques et du patriarche, en étendant à tout le patriarcat un mode d'élection analogue à celui qu'il avait déjà introduit en 1853 pour la région de Constantinople, avec l'assentiment de Mgr Hassoun,

La Maison-Dieu, n° 7, p. 138-140. Par contre, dans un bref mémoire rédigé en 1865, un autre liturgiste, dom Gréa, devait se prononcer nettement contre ceux qui préconisaient l'abolition des rites traditionnels des communautés chrétiennes d'Orient et la constitution en ces régions d'un clergé indigène de rite latin. (*Ibid.*, p. 140-141.)

par l'instruction *Licel episcopalis*. Les laïcs et le clergé inférieur étaient absolument exclus, non seulement de l'élection patriarcale, mais même de la présentation d'une liste préparatoire aux élections épiscopales ; le pape se réservait le droit de nommer les évêques en dehors des candidats choisis par le patriarche ; enfin, contrairement à l'usage suivi jusqu'alors, avant d'avoir reçu la confirmation en consistoire, le patriarche élu ne pouvait être intronisé ni procéder à aucun des cinq actes majeurs de juridiction ; il devait en outre accomplir tous les cinq ans la visite *ad limina*.

Ces stipulations rompaient avec une tradition remontant aux premiers âges du christianisme et plusieurs d'entre elles étaient en contradiction avec une décision de la Propagande datant de 1827, qui laissait au patriarche élu la faculté de commencer à exercer sa juridiction conformément à l'ancien usage oriental, même avant d'avoir été confirmé par le Saint-Siège. L'interdiction des cinq actes majeurs et l'obligation de la visite *ad limina* étaient une extension à l'Église arménienne de dispositions du droit canonique occidental. Mais le point le plus grave était la suppression radicale de l'ancienne autonomie des élections épiscopales.

On a souvent reproché à Mgr Hassoun d'avoir trop aisément sacrifié à cette occasion les antiques privilèges patriarcaux. En réalité, dans le projet qu'il avait soumis à Rome et que la Propagande avait d'abord approuvé, l'intervention du Saint-Siège se bornait à prescrire au délégué apostolique, toutes les fois que cela serait jugé nécessaire, d'assister au synode électoral avec des facultés pouvant aller jusqu'à suspendre l'élection ou à interdire le choix d'un candidat. Cette méthode sauvegardait l'autorité du Saint-Siège tout en conservant l'autonomie traditionnelle, mais Pie IX hésita, consulta Mgr Valerga et l'évêque arménien Araquelean et finalement trancha la question dans le sens du choix définitif des évêques par Rome et de l'extension aux Arméniens de la prohibition des cinq actes majeurs.

L'émotion produite dans la communauté arménienne par la bulle *Reversurus* gagna bientôt les autres Églises unies quand on apprit que le pape avait l'intention d'étendre ces mesures à tous les patriarcats. Cette seconde décision était plus grave encore, car le patriarcat arménien n'étant pas un des patriarcats dits « majeurs », il pouvait paraître normal qu'on ne lui accordât pas les mêmes privilèges qu'à ceux-ci ; mais Pie IX, à l'encontre de l'avis qui prévalait à la Propagande, semble avoir embrassé l'opinion de certains canonistes pour qui les patriarches orientaux modernes sont à assimiler aux patriarches dits mineurs de l'Église latine. Il était logique dans ces conditions de supprimer dans les autres patriarcats ce qu'on avait refusé à Mgr Hassoun. Le pape avait incontestablement le droit d'agir ainsi, puisque les droits patriarcaux ne sont que des privilèges de droit ecclésiastique, mais il n'en supprimait pas moins d'un trait de plume et sans ménager les susceptibilités « toute une législation que Benoît XIV n'avait pas hésité à sanctionner *in forma specifica* dans le synode maronite de 1736 »¹. Il sera intéressant

(1) C. KOROLEVSKY, art. *Argous*, dans *D. H. G. E.*, t. IV, col. 679. Voir sur toute cette affaire *Id.*, art. *Audo*, dans *D. H. G. E.*, t. V, col. 337-338 et 345.

de déterminer un jour, à l'aide des pièces d'archives, si cette erreur de tactique doit être attribuée exclusivement à Pie IX ou si elle doit être partagée par les deux prélats qu'il consulta.

LE SCHISME ARMÉNIEN La communauté arménienne, qui comportait vers 1870 environ 120.000 fidèles en Turquie¹, avait connu pendant les vingt premières années du pontificat de Pie IX une période de calme et de prospérité, spécialement dans les régions environnant Constantinople, où les conversions s'étaient multipliées. Le zèle entreprenant de Mgr Hassoun avait su mener à bien plusieurs réalisations importantes : fondations, en 1852, des sœurs arméniennes de l'Immaculée-Conception pour l'éducation des filles, construction d'une cinquantaine d'églises ou d'écoles. Mais les événements consécutifs à la bulle *Reversurus* allaient troubler profondément cette Église pendant plus de dix ans.

Après deux ans d'accalmie, les protestations contre le nouveau règlement avaient repris en juillet 1869, lors du synode national, et tandis que Mgr Hassoun se trouvait à Rome pour le concile du Vatican, son vicaire patriarcal prit le parti des mécontents ; bientôt, en dépit des menaces du délégué apostolique, un parti dissident se constitua, groupant quatre évêques, quelques prêtres et un certain nombre de religieux Antonins, dont le supérieur, Mgr Gazandjian, fut l'un des meneurs les plus ardents de l'opposition². Peu soucieux de l'excommunication prononcée contre eux et se sentant soutenus par le gouvernement français, qui était heureux d'exploiter tous les incidents pouvant entraver le concile, les quatre évêques, dont plusieurs avaient fui Rome dans des conditions quelque peu mélodramatiques, prononcèrent la déchéance de Mgr Hassoun et élirent à sa place Jacques Bahdarian ; puis ils réussirent à se faire reconnaître par le gouvernement turc comme les seuls véritables Arméniens catholiques, s'approprièrent un grand nombre d'églises et d'écoles et obtinrent même le bannissement de Mgr Hassoun. Les catholiques demeurés fidèles finirent pourtant par obtenir, grâce à l'appui du nouvel ambassadeur de France, le marquis de Vogüé, d'être considérés par les autorités ottomanes comme une communauté distincte des néo-schismatiques, et Mgr Hassoun put reprendre ses fonctions jusqu'à ce que Léon XIII, en 1880, le fassent venir à Rome comme cardinal de Curie et le remplace par un homme plus souple, Mgr Azarian, afin de hâter l'extinction du schisme.

**LES DIFFICULTÉS
DU PATRIARCAT CHALDÉEN
ET LA QUESTION MALABARE**

L'agitation consécutive à la bulle *Reversurus*, qui avait gagné l'Église chaldéenne de Mésopotamie, contribua, avec la question de la juridiction sur le Malabar, à y fomentier également un schisme où le patriarche lui-même manqua d'être entraîné.

(1) Il y en avait plusieurs dizaines de milliers d'autres en Géorgie et en Pologne et un certain nombre en Autriche où les célèbres religieux méchitaristes possédaient plusieurs couvents, avec leur centre à Vienne.

(2) Voir F. TOURNEBIZE, art. *Antonins arméniens*, dans *D. H. G. E.*, t. III, col. 868-870.

La situation de cette Église, qui devait son origine à des nestoriens réconciliés avec Rome au cours des XVII^e et XVIII^e siècles, et comptait environ 40.000 fidèles vers 1850, était fort misérable : aucune école, *a fortiori* aucun centre de formation cléricale, à l'exception de l'unique monastère situé à Rabban Hormizd ; en l'absence d'imprimerie, tous les ouvrages, liturgiques ou autres, devaient être transcrits à la main comme au moyen âge ; le droit canonique était pratiquement inexistant. Bref « tout était à faire » lorsque Joseph Audo fut élu patriarche en 1847. Très pieux, très zélé, il avait réussi à ramener à l'Église vingt villages nestoriens, mais sa formation était plus qu'élémentaire et son ignorance du latin et de l'italien le mettait dans ses rapports avec Rome à la merci de conseillers peu scrupuleux, surtout une fois que ses relations avec la mission dominicaine de Mossoul eurent commencé à s'aggraver.

Les premières difficultés se produisirent vers 1860. Il y avait sur la côte du Malabar, à la pointe sud de l'Inde, un groupe de catholiques d'origine nestorienne, placés sous la juridiction d'un vicaire apostolique latin, qui souhaitaient depuis longtemps avoir un évêque de leur rite, et comme, jusqu'au XVI^e siècle, le Malabar avait reçu ses évêques du patriarche chaldéen de Mésopotamie, quelques prêtres plus turbulents décidèrent de s'adresser directement à Audo. Celui-ci, incapable de saisir la complexité de la question, prit l'affaire à cœur et se déclara prêt à consacrer un évêque pour le Malabar. Il en référa toutefois à la Propagande qui, par deux fois, lui répondit qu'il n'avait pas à intervenir aux Indes où il n'avait aucune juridiction. La délégation malabare, déçue, menaça alors d'aller demander son évêque au catholicos nestorien et, soucieux de prévenir ce malheur, excités d'ailleurs par l'attitude du délégué apostolique, qui outrepassa ses pouvoirs, les évêques chaldéens décidèrent, lors d'une réunion secrète, de consacrer un évêque titulaire qu'on enverrait au Malabar sans juridiction, afin de reconnaître la situation. Le Saint-Siège, alerté, manda aussitôt Audo à Rome et celui-ci fut obligé de reconnaître qu'il avait méconnu l'autorité du délégué et dut désavouer publiquement sa conduite après une audience où Pie IX se montra particulièrement sévère. « Le crut-il de mauvaise foi ? Toujours est-il qu'il lui fit de vifs reproches, ce qui était assez dans son caractère primesautier et impulsif. On en a d'autres exemples. Le vieux patriarche, éclatant en sanglots, demanda pardon et absolution »¹, mais on garda contre lui, à Rome, une certaine méfiance, tandis que lui-même revint chez lui humilié et très monté contre les missionnaires dominicains, qu'il rendait responsables de tout.

Le différend devait rebondir dix ans plus tard, mais, dans l'entre-temps, les rapports entre Audo et Rome allaient se tendre encore davantage à la suite de l'extension de la bulle *Reversurus* à la Chaldée par la constitution *Cum ecclesiastica disciplina* du 31 août 1869. Audo, consulté quelques mois auparavant, avait répondu qu'il n'y voyait pas d'inconvénient, mais ensuite, pendant son séjour à Rome lors du concile, il se rétracta et refusa même de consacrer deux évêques désignés par le pape conformément à la nouvelle constitution. On sait comment cette résis-

(1) C. KOROLEVSKY, art. *Audo*, dans *D. H. G. E.*, t. V, col. 334.

tance fut l'occasion d'une audience dramatique où, une fois de plus, Mgr Valerga semble avoir poussé Pie IX à l'intransigeance et Audo, encore excité par certains membres de la minorité, quitta Rome ulcéré, convaincu que le pape visait à supprimer tous les privilèges patriarcaux, et il fut l'un des derniers à donner son adhésion aux décisions du concile, après avoir ouvertement appuyé, à plusieurs reprises, les néo-schismatiques arméniens.

A la suite de ces divers événements, l'épiscopat chaldéen se trouva partagé en deux clans, dont l'un devenait de plus en plus hostile à Rome et, par deux fois, en 1874 et 1875, Audo procéda à des consécrations épiscopales sans se soucier des nouvelles stipulations romaines ni d'un rappel à l'ordre de la Propagande. Bien plus, ayant été sollicité à nouveau par les mécontents du Malabar, il leur envoya un évêque dont l'orthodoxie était, pour le moins douteuse, Élie Mellous, lequel, en se prévalant d'un faux bref pontifical, procéda à une série d'ordinations, généralement assez malheureuses, et réussit à arracher aux catholiques un certain nombre d'églises¹.

A Rome, on était prêt à montrer de l'indulgence pour un vieillard de 87 ans, qu'on savait être le jouet de mauvais conseillers, mais on tenait à ce que le dernier mot restât à l'autorité et, le 1^{er} septembre 1876, l'encyclique *Quae in patriarchatu*, adressée à tout le patriarcat chaldéen, annonçait que si Audo ne s'était pas soumis dans les quarante jours, il serait frappé d'excommunication majeure et suspens de toute juridiction patriarcale. Tout l'Orient avait les yeux fixés sur le vieux patriarche de Babylone. Heureusement, celui-ci, dont « la bonne foi paraît avoir été sincère, quelles qu'aient pu être les conséquences de son entêtement et de sa versatilité »², se rendit compte de la voie où l'avait entraîné un clan de révoltés et, le 1^{er} mars 1877, il adressa à Pie IX l'expression de sa soumission totale.

LE PATRIARCAT SYRIEN La réconciliation avec Rome, à la fin du XVIII^e siècle, du patriarche jacobite Michel Garweh n'avait pas été suivie d'un retour en corps de l'Église monophysite syrienne, mais elle avait du moins abouti à la constitution d'un nouveau patriarcat uniaste qui groupait, à l'avènement de Pie IX, une vingtaine de milliers de fidèles et dix évêques, nés jacobites pour la plupart, car les adhésions au catholicisme s'étaient multipliées surtout à la suite de la conversion, en 1827, de l'archevêque de Jérusalem et de son vicaire général Samhiri. Ce dernier, homme plein de zèle et d'énergie, qui peut être considéré comme l'un des fondateurs du patriarcat syrien catholique, devint lui-même patriarche en 1854³ et fit beaucoup, au

(1) Il ne devait quitter les Indes qu'en 1882 et le schisme dit « mellusion » continua après son départ sous la direction d'Antoine Thondanatta, qui était depuis 1856 à l'origine de toute l'agitation.

(2) C. KOROLEVSKY, art. *Audo*, col. 350. Le même auteur remarque : « Le schisme arménien n'aurait probablement pas été évité, car il y avait trop d'éléments troubles dans cette communauté ; mais avec un peu de doigté, celui des chaldéens aurait pu l'être. » (*Ibid.*, col. 345.)

(3) Au cours du synode de Sajida-el-Scharfé, sur lequel on peut voir P. BACEL, *Le premier synode syrien de Charté*, dans *Échos d'Orient*, t. XIV, 1911, p. 293 et suiv.

cours de ses dix ans de gouvernement, pour intéresser l'Europe catholique au sort de sa pauvre Église. Après sa mort, le synode qui se tint à Alep en mai 1866, pour choisir son successeur, s'efforça, avec l'aide du délégué apostolique de Mésopotamie, de mettre un peu d'uniformité dans la discipline canonique et liturgique, demeurée jusqu'alors fort vague, mais sans arriver encore à des résultats définitifs.

Le successeur de Samhiri, Mgr Arqous, évêque de Diarbekir, était loin d'avoir l'envergure de son prédécesseur. Il ne semble pas avoir manifesté beaucoup de zèle ni d'énergie dans son administration et son attitude en face des remous causés par la bulle *Reversurus* fut caractéristique de son manque de personnalité. Se rendant bien compte qu'il n'aurait pu l'appliquer sans susciter des troubles dans son Église, il n'eut le courage ni d'affronter ceux-ci, ni de faire au pape les représentations nécessaires. Aussi, lorsque la nouvelle constitution romaine lui fut communiquée, avec invitation d'avoir à s'y conformer à l'avenir, lors des élections épiscopales, il commença par prétendre qu'il ne l'avait pas reçue, puis, lorsqu'on lui en eut transmis un duplicata, sans répondre directement, il envoya sa démission à Rome en invoquant sa mauvaise santé, et renouvela son offre à l'occasion du concile du Vatican. Pie IX l'ayant refusée, il resta patriarche jusqu'à sa mort en 1874, mais il continua à ignorer pratiquement la bulle et adopta à l'égard des décisions du concile une attitude pour le moins ambiguë.

LE PATRIARCAT MELKITE D'origine beaucoup plus ancienne que le patriarcat syrien, l'Église melkite unie comptait, au milieu du XIX^e siècle, environ 50.000 fidèles et près de 200 prêtres, religieux pour la plupart. Elle était dirigée, depuis 1833, par Maxime III Mazloum, prélat intelligent et relativement instruit pour l'époque, qui savait unir la souplesse à l'énergie. Sincèrement attaché à la foi catholique, il avait, comme beaucoup de melkites du XIX^e siècle, une propension marquée pour les principes gallicans, et il resta toujours partisan des doctrines du synode de Qarqafé de 1806, que Rome s'était vu obligée de condamner¹. En 1849, il réunit à Jérusalem un concile² dont les canons, soigneusement préparés par le patriarche au cours des années précédentes, formaient un code de discipline ecclésiastique assez complet et auraient pu servir de base à une réforme de l'Église melkite, qui, comme toutes les communautés orientales de l'époque, en avait bien besoin. Mais il ne réussit pas à obtenir l'approbation de la Propagande, car l'influence du concile de Qarqafé était trop visible en plusieurs points, comme le montrèrent Mgr Valerga et le P. Van Everbroeck, qui avait déjà provoqué la condamnation de 1835. Le Saint-Siège était d'autant plus mécontent que Mazloum avait tardé plus d'un an avant d'envoyer les canons à Rome et qu'il les avait mis immédiatement en vigueur sans attendre l'approbation. Les discussions se prolongèrent et s'envenimèrent

(1) Sur ce concile et sa condamnation par le bref *Melchitarum catholicorum synodus* du 16 septembre 1835, voir C. DE CLERCO, *Conciles des Orientaux catholiques*, vol. I, p. 337-360.

(2) Cf. C. DE CLERCO, *op. cit.*, vol. I, p. 390-414.

au point que Pie IX envisageait d'interdire l'exercice de toute juridiction au patriarche qui, convoqué à Rome, s'était dérobé, lorsqu'il mourut, en 1855.

Le choix de son successeur s'annonçait difficile, étant données les divisions de l'épiscopat. La Propagande, par une mesure « hardie mais nécessaire »¹, attribua au délégué apostolique des pouvoirs spéciaux sur le synode électoral et parvint de la sorte à faire élire le saint évêque Clément Bahouth², très dévoué à Rome où il avait fait ses études et qui s'était jusque-là soigneusement tenu à l'écart des luttes de parti. Aussitôt élu, celui-ci renonça spontanément aux canons du concile de Jérusalem, conformément aux suggestions de la Propagande, qui préférait éviter une condamnation, peu honorable pour les évêques qui les avaient souscrits. Il fut convenu qu'une nouvelle assemblée serait convoquée peu après, sous la présidence du délégué apostolique, mais, en fait, il fallut attendre jusqu'en 1909, avant qu'un concile ne se réunisse à nouveau.

Rome comptait beaucoup sur Bahouth pour introduire des réformes, car si la communauté melkite s'était accrue de 20.000 âmes, depuis l'élection de Mazloum, il restait beaucoup à faire pour la restauration de la discipline, notamment dans les couvents, où la vie intérieure s'épuisait en intrigues et en vaines querelles causées par l'esprit de clocher et le manque de formation sérieuse. Malheureusement l'heure n'était guère favorable, car l'Église syrienne allait bientôt être profondément secouée par les tragiques massacres du printemps de 1860 où les Druses firent presque autant de victimes parmi les melkites que parmi les maronites ; et de plus, si les intentions du nouveau patriarche étaient excellentes, c'était plus un ascète qu'un homme de gouvernement et son manque de doigté mit son Église à deux doigts du schisme. Invité par Rome à imiter les Églises syriennes et chaldéennes, qui avaient, vingt ans auparavant, adopté le calendrier grégorien pour se distinguer des orthodoxes, il brusqua les choses et imposa celui-ci d'autorité en janvier 1857, sans se préoccuper de préparer d'abord les esprits comme plusieurs évêques l'avaient suggéré. Le métropolitain de Beyrouth, Agapios Riachi, qui était jaloux d'avoir été écarté du patriarcat par Rome, en profita pour organiser la résistance et, après avoir gagné trois autres évêques à sa cause, il essaya de constituer, avec l'appui intéressé de représentants de l'Église russe, une communauté dissidente qui prit le nom de *sarqûn* (les « orientaux », par opposition aux *gharbitn* ou occidentaux). « Ce que voulaient les *sarqûn*, ce n'était pas se faire orthodoxes, mais bien former une nation à part, catholique si l'on veut, mais d'un catholicisme spécial et tout gallican, ne reconnaissant à Rome qu'une primauté d'honneur, niant toute obéissance au patriarche Bahouth et, comme signe de ralliement, gardant l'ancien calendrier³. » Tout finit toutefois par rentrer dans l'ordre, grâce à l'attitude compréhensive du successeur de Bahouth.

(1) C. KOROLEVSKY, art. *Antioche*, dans *D. H. G. E.*, t. III, col. 657.

(2) Sur Mgr Clément Bahouth, (1799-1882), mort en odeur de sainteté sous l'habit d'un moine convers, voir l'art. *Bahouth* dans *D. H. G. E.*, t. VI, col. 229-236.

(3) C. KOROLEVSKY, art. *Bahouth*, dans *D. H. G. E.*, t. VI, col. 234.

Ce dernier, en effet, qui avait déjà offert sa démission dès le début des incidents, renouvela sa proposition en avril 1864 et le pape, qui l'avait refusée en 1858, l'accepta cette fois, à condition que l'on fût assuré que le nouveau patriarche serait l'évêque d'Acre, Mgr Grégoire Yûssof, qui devait se révéler comme le patriarche le plus remarquable du XIX^e siècle. « Son grand mérite aura été d'avoir su, durant 33 ans de patriarcat, avec un clergé généralement très inférieur à sa tâche, maintenir l'ordre et la discipline et même promouvoir le retour d'un certain nombre d'orthodoxes »¹, au point qu'à sa mort l'Église melkite dépassait les 100.000 fidèles. Tout en encourageant les œuvres d'enseignement pour lutter contre le prosélytisme protestant, il chercha à obvier aux inconvénients que présentaient certaines écoles tenues par des missionnaires latins : c'est ainsi qu'à Damas, le refus opposé par les lazaristes à leurs élèves melkites de fréquenter l'église de leur rite l'amena à fonder, en 1874, le collège Saint-Jean-Damascène. Un de ses principaux soucis fut d'améliorer la formation du clergé local. Mazloum s'était déjà efforcé de préparer un clergé séculier célibataire. Yûssof commença par rouvrir en 1866 le séminaire d'Aïn-Traz, puis, de concert avec Mgr Lavigerie, il mit au point le projet, inspiré de principes diamétralement opposés à ceux suivis jusqu'alors par les missionnaires, d'un séminaire basé sur le respect absolu du rite et des usages nationaux, tout en donnant aux élèves une solide formation spirituelle et l'instruction ecclésiastique européenne ; et l'idée une fois réalisée par la fondation du séminaire Sainte-Anne de Jérusalem, confié aux Pères Blancs, il soutint celui-ci de toute son influence.

Par contre, malgré l'utilité qu'il y aurait eu à réunir un concile pour reprendre l'œuvre de réorganisation tentée lors du synode de Jérusalem, Yûssof ne s'y décida jamais, « vu qu'il ne pouvait le faire sans l'aide de Rome et qu'il redoutait d'être obligé d'y recourir »². En effet, bien qu'il fût ancien élève du collège de la Propagande, il demeura toute sa vie préoccupé d'éviter tout ce qui pourrait heurter les tendances particularistes de son Église, d'autant plus que la bulle *Reversurus* et le manque de nuance des néo-ultramontains lors du concile du Vatican avaient renforcé sa persuasion que Rome visait la destruction des antiques privilèges patriarcaux. Son attitude pendant le concile s'explique par ces craintes, de même que le peu de solennité avec lequel il promulga la constitution *Pastor aeternus*. Rome eut la sagesse, étant donné l'état des esprits, de ne pas exiger davantage.

LE PATRIARCAT MARONITE L'histoire du patriarcat maronite, le plus important des patriarcats orientaux, puisqu'il comptait plus de 250.000 fidèles, est beaucoup plus brève. En effet, si cette Église fut fort agitée par les événements extérieurs — révolte des paysans du Liban contre la féodalité des cheiks en 1858, terribles massacres druses en 1860 — elle n'eut guère à souffrir des dissensions

(1) *Ibid.*, art. *Antioche*, dans *D. H. G. E.*, t. III, col. 663.

(2) *Ibid.*

intérieures qui troublèrent les autres patriarcats pendant le pontificat de Pie IX. Elle le doit en partie à son attachement traditionnel au Saint-Siège, qui lui permit de voir d'un œil plus serein la politique romaine de réforme et de centralisation, peut-être aussi au fait que les rapports étroits et anciens avec la France, grande protectrice du Liban, favorisaient la bonne entente avec les missionnaires latins.

De 1854 à 1890, l'Église maronite fut dirigée par l'énergique et perspicace patriarche Pierre Paul Mas'ad, qui joignait à de grandes qualités de gouvernement une culture intellectuelle remarquable. Il inaugura son pontificat par la préparation d'un concile national, qui eut lieu à Békorki en 1856, sous la présidence du délégué apostolique ; le patriarche y avait convoqué, outre les évêques, les supérieurs des trois ordres religieux maronites¹, les recteurs des missions latines et quelques notables. Mais, bien que le pape eût écrit au patriarche pour le féliciter de l'œuvre accomplie, la Propagande ne confirma jamais officiellement les actes de l'assemblée, et ceux-ci restèrent en conséquence lettre morte.

Très dévoué au pape, Mgr Mas'ad fut le premier patriarche maronite depuis le XIII^e siècle à faire sa visite *ad limina*, mais lorsqu'il apprit, de la bouche même de Pie IX, que les dispositions de la bulle *Reversurus* seraient bientôt étendues à son Église, il n'hésita pas à faire remarquer, en termes respectueux mais très nets, combien cette mesure était en contradiction avec les assurances solennelles données jadis par Benoît XIV.

VAINES TENTATIVES D'UNIATISME EN BULGARIE ET EN GRÈCE On put croire un moment, aux environs de 1860, que, parmi les populations orthodoxes des Balkans, allait se produire un mouvement de retour à l'Église romaine analogue à celui qui avait eu lieu antérieurement dans le Levant et donnant naissance, lui aussi, à de nouvelles Églises uniates. C'est en Bulgarie que ces espoirs, bientôt démentis, parurent le plus près de se réaliser.

Depuis 1830, s'était développé parmi les Bulgares un double mouvement d'émancipation intellectuelle à l'égard des Grecs et d'indépendance politique à l'égard des Turcs. Or, ils s'étaient vite rendu compte de l'apport qu'apporterait à ces aspirations la constitution d'une Église bulgare autonome : celle-ci obligerait les Turcs à reconnaître leur entité ethnique, conformément au principe que tout groupement religieux officiellement reconnu obtenait le titre de « nation » ; et des évêques nationaux mettraient fin à la politique systématique d'hellénisation poursuivie depuis un demi-siècle par les autorités orthodoxes de Constantinople.

Pendant plus de vingt ans, le Phanar repoussa systématiquement ces revendications et c'est dans ces conditions que, en 1859, un parti qui se trouvait sous l'influence du comité polonais de Paris commença à défendre l'idée que les Bulgares ne pouvaient attendre leur émancipation

(1) Ceux-ci comptaient, en 1852, 800 religieux prêtres et un millier de frères laïcs. Il y avait, en outre, dans l'Église maronite un millier de prêtres séculiers. (*Kirchenlexikon* de WERTER et WELTE, 2^e édit., Fribourg-en-Br., 1893, art. *Maroniten*, t. VIII, col. 899.)

religieuse que du pape, et à préconiser dès lors l'union avec Rome, à condition de pouvoir conserver la liturgie en slavon. Un certain nombre de conversions se produisirent bientôt parmi les Bulgares de Constantinople, pour des raisons où la politique jouait un rôle au moins aussi grand que les convictions religieuses ; ils entrèrent en contact avec le délégué apostolique et Pie IX répondit à leurs suppliques, le 21 janvier 1861, en leur garantissant le maintien de leurs coutumes religieuses. Les interventions de l'ambassadeur de Russie, que la chose inquiétait beaucoup, ralentirent un moment le mouvement, mais celui-ci reprit un peu plus tard en Thrace et en Macédoine et, pour se donner plus de consistance, la jeune communauté demanda à recevoir un évêque. Pie IX accueillit paternellement le vieil higoumène Joseph Sokolski qui avait été choisi dans ce but et il le consacra lui-même, le 14 avril 1861, en lui conférant le titre d'archevêque et de vicaire apostolique des Bulgares unis.

Ce geste fit monter en quelques jours le nombre des conversions à 60.000, mais les déconvenues n'allèrent pas tarder par suite du manque d'expérience du nouvel évêque, qui savait à peine lire et écrire, et la Russie, qui désirait que l'émancipation religieuse des Bulgares se fit à son avantage, s'empressa de profiter de cette situation. Dans le courant de l'été, un de ses agents secrets réussit à entraîner en Russie Sokolski dont « on n'a jamais su de façon certaine s'il avait été la victime ou le complice de son enlèvement »¹. Cette disparition arrêta net le mouvement vers Rome : quelques ecclésiastiques donnèrent le signal de la défection, le nombre des fidèles retomba rapidement à 4.000 et bientôt tous les prêtres repassèrent à l'orthodoxie. Pie IX commença par confier le petit noyau de catholiques restants aux assomptionnistes du P. d'Alzon, qui s'adjoignit quelques religieux polonais, et ce n'est qu'après plus de quatre ans qu'il nomma un nouvel évêque bulgare, Raphaël Popoff. Mais l'occasion était passée, car l'organisation d'un exarchat orthodoxe bulgare, indépendant de Constantinople, fit bientôt disparaître aux yeux de l'immense majorité des fidèles l'intérêt qu'on avait cru voir à une union avec Rome.

Tandis que ces événements se déroulaient en Bulgarie, quelques conversions se produisaient également dans l'Église grecque. Bien que la famille royale de Grèce, d'origine bavaroise, fût catholique, les Grecs identifiaient fanatiquement la religion orthodoxe avec leur nationalité et les quelques milliers de catholiques que comptait le pays étaient des descendants de commerçants italiens, desservis par des prêtres latins. Toutefois, vers 1856, un prêtre latin de Syrie, Jean Marengo, parvint à convertir quelques schismatiques et lorsque, en novembre 1861, un archevêque se convertit à son tour, certains crurent y voir les prodromes d'un vaste mouvement vers l'unité. Il n'en était rien cependant et les véritables débuts de l'Église grecque unie ne datent que de 1882, lorsque débuta, en Thrace, l'action d'Isaïe Papadopoulos.

(1) R. JANIN, art. *Bulgarie*, dans *D. H. G. E.*, t. VIII, col. 1185.

CHAPITRE XIII

L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN AMÉRIQUE DE 1846 A 1878

§ 1. — L'Église catholique aux États-Unis¹.

L'ÉGLISE DES ÉTATS-UNIS A L'AVÈNEMENT DE PIE IX

Les « Pères de l'Église américaine » avaient eu à faire face, pendant les premières décades du siècle, à des difficultés de tout genre. Les unes, inévitables, provenaient de l'extension démesurée du champ à évangéliser, sans cesse accru par le déplacement de la « frontière » vers l'Ouest, et de l'insuffisance du clergé, qui ne comptait encore en 1842 que 482 prêtres, dont beaucoup étaient des hommes que leur évêque avait laissés s'expatrier sans regret.

D'autres difficultés furent provoquées par des circonstances malheureuses. De nombreux prêtres de la première génération, les plus vertueux et les plus instruits en tout cas, étaient des Français qui avaient fui la Révolution, et c'est parmi eux qu'avaient été choisis jusque vers 1825 la plupart des évêques. La chose n'allait pas sans inconvénients dans un pays qui évoluait rapidement dans un sens assez différent de la vieille Europe et où l'élément anglo-saxon et irlandais prenait chaque jour plus d'importance. Sans parler de l'imperfection avec laquelle ces évêques maniaient souvent la langue anglaise, l'esprit entreprenant et volontiers turbulent de certains prêtres d'origine irlandaise souffrait de la modération, qu'ils traitaient d'inertie, de prélats formés dans l'esprit sulpicien. De plus, la prépondérance française dans la direction de l'Église des États-Unis risquait de faire apparaître le catholicisme comme une religion d'étrangers. Mgr England, un prélat irlandais dont un contemporain disait qu'il fut « le premier à rendre la religion catholique respectable aux yeux du public américain »², réussit à conjurer la crise et, à sa mort, en 1842, l'épiscopat américain commençait à prendre cette allure

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — D. SHEARER, *Pontificia Americana. A documentary, History of the Catholic Church in the United States (1784-1884)*, Washington, 1933 ; R. GUILDAY, *The National Pastors of the American Hierarchy, 1792-1910*, Washington, 1923 ; *Relazione completa rimessa da mons. Bedini all'Em. Seg. Card. Prefetto dello stato di quelle vaste regioni nell'anno 1853*, Rome, 1854 ; *Coll. lac.*, t. III, Fribourg-en-Br., 1884 (conciles provinciaux jusqu'en 1869, conciles pléniérs de Baltimore de 1852 et 1866). Nombreux renseignements statistiques et autres dans les *Sedlers' Catholic Directory*, publiés annuellement à New-York, depuis 1832.

II. TRAVAUX. — Bonne synthèse par Th. MAYNARD, *Histoire du catholicisme américain*, trad. franç., Paris, 1948. L'ouvrage fondamental de J.-G. SHEA, *History of the Catholic Church in the United States*, 4 vol., New-York, 1886-1902, s'arrête à l'année 1866. On le complétera par P. GUILDAY, *A History of the Councils of Baltimore (1791-1884)*, New-York, 1932 ; G. SHAGHNESSY, *Has the Immigrant kept the Faith ? A Study of Immigration and Catholic Growth in the United States*, New-York, 1925 ; G. HERNERMANN, *The Sulpicians in the United States*, New-York, 1916 ; Th. ROEMER, *The Ludwig-Missionsverein and the Church in the United States (1838-1918)*, Washington, 1941 ; J.-B. CODE, *Dictionary of the American Hierarchy*, New-York, 1940.

(2) Sur John England (1786-1842), voir l'excellent ouvrage de P. GUILDAY, *The Life and Times of J. England, first Bishop of Charleston*, New-York, 1927, 2 vol.

irlandaise qui allait le caractériser à partir du milieu du XIX^e siècle.

Une autre difficulté provenait de l'esprit d'indépendance de beaucoup de laïques, arrivés en Amérique avec des notions outrées sur la liberté et qui prétendaient s'immiscer dans la direction des paroisses. C'est ainsi que les administrateurs ou *trustees*, chargés par la loi du temporel des églises, n'étaient pas seulement imbus d'idées protestantes sur l'administration des biens ecclésiastiques, mais avaient tendance à empiéter sur les pouvoirs spirituels des curés, voire des évêques. Ce fut un autre prélat d'origine irlandaise, John Hughes, évêque puis premier archevêque de New-York de 1842 à 1866¹, qui réussit à mettre au point une solution satisfaisante à cette épineuse question du *Trusteism*. Grâce à son énergie et à son influence sur le public, il obtint pour l'État de New-York une loi donnant toute liberté à l'autorité ecclésiastique, tout en maintenant un contrôle modéré de l'administration des fabriques par l'élément laïque, et progressivement les autres États imitèrent celui de New-York².

C'est vers 1840, au moment où l'Église des États-Unis achevait de surmonter sa crise de croissance, que la population commença soudain à s'accroître dans des proportions dépassant toute prévision. Le nombre des catholiques, qui avait déjà progressé de 318.000 à 663.000 entre 1830 et 1840, augmenta de près d'un million au cours de la décade suivante, par suite de l'arrivée massive d'émigrants irlandais fuyant la grande famine qui sévissait dans leur pays, et de réfugiés allemands qui s'expatrièrent au moment des troubles de 1848.

RÉORGANISATION DES CADRES ECCLÉSIASTIQUES

Cette augmentation brusque de la population catholique, combinée avec le mouvement qui poussait les colons toujours plus à l'Ouest, posa aux autorités ecclésiastiques une série de problèmes, d'autant plus que précisément à ce moment, de 1845 à 1848, les États-Unis achevaient de se constituer, en englobant au Nord-Ouest l'Orégon et l'Idaho et en s'emparant au Sud du Texas, du Nouveau-Mexique et de la Californie.

Dans les immenses territoires du *Far-West*, tout était à créer et, sur la proposition de l'entrepreneur vicair apostolique, Mgr Blanchet, la Propagande organisa, un peu prématurément, dès 1846, une province ecclésiastique nouvelle, avec Oregon-City pour métropole.

Dans les anciennes provinces mexicaines, tout était à recommencer : l'attitude hostile d'un gouvernement dominé par les francs-maçons, jointe à l'insouciance d'un clergé ignorant et souvent corrompu, avaient fait tomber ces régions théoriquement catholiques à un degré de langueur tel que le nouvel évêque de Santa-Fé, Mgr Lamy, dut commencer par priver tous les prêtres de son diocèse de leurs facultés sacerdotales et par faire appel, pour remplacer ceux qui s'avéraient incorrigibles, à des prêtres venant de France.

(1) Sur John Hughes (1797-1864), l'un des plus remarquables parmi les bâtisseurs de l'Église des États-Unis, voir H.-A. BRANN, *Life of Mgr Hughes*, New-York, 1892.

(2) Cf. P.-J. DIGNAN, *A History of the legal Incorporation of catholic Property in the U. S. (1784-1932)*, Washington, 1933.

Dans les États du Centre, encore peu peuplés et où l'on ne rencontrait guère que de petits villages, la situation était restée longtemps celle des pays de mission. Les prêtres étant rares ne pouvaient passer que de loin en loin pour la célébration de la messe et les confessions. Aussi des laïcs étaient-ils souvent désignés pour administrer le baptême ou lire les prières le dimanche ; ils y ajoutaient parfois une petite homélie dont la rigueur théologique n'était d'ordinaire pas la qualité maîtresse, ou certaines pratiques pour le moins étranges, telle cette petite colonie de Slaves où les services étaient agrémentés de coups de grosse caisse et de salves de fusils. Malgré tout, l'influence de ces laïcs fut utile pour maintenir la foi vivante, mais il importait que les autorités reprissent le plus vite possible les choses en main.

Dans les États de l'Est enfin, où se concentraient surtout les émigrants, les difficultés, pour être d'un autre genre, n'en étaient pas moins grandes. Les prêtres, pour la plupart zélés et entreprenants, ne suffisaient plus à la tâche en face de l'accroissement rapide du nombre des catholiques, et la diversité des langues parlées par les émigrants achevait de compliquer les choses¹. Heureusement, les évêques américains apparaissent dès lors doués au plus haut degré de l'énergie, de l'initiative et de l'esprit pratique qui caractérise les émigrants des Îles britanniques, et d'autre part l'Europe répond avec générosité à leurs appels : tandis que l'afflux des prêtres irlandais, grâce auxquels l'effectif du clergé passe en cinq ans de 737 à 1.303, permet de fonder de nouvelles paroisses, l'arrivée régulière de religieux et religieuses, Français ou Belges pour la plupart, ainsi que les contributions financières des sociétés missionnaires de France, d'Allemagne et d'Autriche, rendent possible la multiplication des écoles et la création dans les ports d'œuvres de charité destinées à accueillir et à soutenir les immigrants.

Cet apport massif d'éléments européens, qui venait enrichir le catholicisme américain, présentait cependant un danger : les nouveaux venus amenaient avec eux leurs coutumes et leurs traditions séculaires très diverses et étaient même parfois tentés de constituer des groupes nationaux distincts. La préoccupation de fondre en un seul corps ces éléments variés, en uniformisant la discipline ecclésiastique, fut l'une des raisons qui poussèrent la hiérarchie à solliciter de Rome l'autorisation de réunir un concile national. La chose était d'autant plus souhaitable que le nombre des diocèses ne cessait d'augmenter : il atteignait déjà 21 en 1846, date à laquelle Baltimore cessa d'être la seule et unique métropole ecclésiastique². Retardé par la maladie de Mgr Eccleston, dont la mort

(1) Une lettre du 3 juillet 1847 de la congrégation de la Propagande recommandait de nommer des évêques et des prêtres connaissant la langue de leurs fidèles et attirait spécialement l'attention sur les fidèles de langue allemande : les immigrants de cette catégorie passent en effet de 152.000 en 1840 à 434.000 en 1850. (Cf. D. SHEARER, *Pontificia Americana*, p. 246-249.) L'arrivée de nombreux prêtres allemands et de jésuites expulsés de Suisse en 1847 vint faciliter la solution de ce problème.

(2) On créa successivement les nouvelles provinces d'Oregon-City en 1846, de Saint-Louis en 1847, de New-York, de Cincinnati et de la Nouvelle-Orléans en 1850. Après que San-Francisco fût devenu également métropole, en 1852, à la demande du concile, ces cadres ne se modifièrent plus pendant une quinzaine d'années.

en avril 1851 fut une perte sensible pour la jeune Église américaine, qu'il avait dirigée pendant dix-sept ans, le premier concile plénier de Baltimore réunit enfin, du 8 au 20 mai 1852, sous la présidence du nouvel archevêque, Francis Patrick Kenrick¹, cinq archevêques, vingt-cinq évêques, un abbé trappiste, le supérieur des sulpiciens, très influents depuis l'époque de Mgr Carroll, et les autres supérieurs religieux. C'était la plus importante assemblée ecclésiastique qu'on eût encore vue sur le continent américain. Elle étendit à tous les diocèses la législation canonique qui avait été mise au point par le concile provincial de Baltimore de 1849, attira l'attention sur l'importance des écoles catholiques et régla de manière satisfaisante l'irritante question de l'intervention des laïcs dans l'administration des biens ecclésiastiques.

LA CONSOLIDATION En 1850, à la veille du premier concile plénier, les catholiques étaient 1.600.000, soit un peu plus de 5 pour cent de la population. Quinze ans plus tard, au moment du second concile, ils seront près de quatre millions, grâce au jeu combiné de la fécondité naturelle et de l'émigration, irlandaise, allemande et canadienne. Il faut toutefois noter que ces catholiques de plus en plus nombreux ne se répartissent pas également sur l'ensemble du territoire : ce sont surtout les États de New-York, Pensylvanie, Ohio, Kentucky, Illinois, Wisconsin, Iowa et Minnesota qui bénéficient de l'émigration catholique, de même que le Texas et, dans une mesure moindre, la côte californienne. La grande majorité de ces catholiques sont de pauvres gens, petits fermiers, et surtout ouvriers, journaliers ou domestiques ; mais, encadrés par un clergé ingénieux et plein de zèle, ils réussissent, à force d'économies, à couvrir le pays d'églises et d'écoles.

Malheureusement, le recrutement sacerdotal continue à rester très déficient malgré les efforts de la hiérarchie pour développer les maisons de formation². La raison devrait en être cherchée, d'après la Pastorale collective de 1866, dans le fait que trop de parents catholiques orientent leurs enfants vers la poursuite de la richesse : cette tentation matérialiste avait déjà été relevée en 1858 par Pie IX qui reprochait aux catholiques américains d'être trop absorbés par les biens de ce monde³. Force est, dans ces conditions, de continuer à compter avant tout sur les prêtres venant d'Europe ; en 1857, sur l'initiative de Mgr Spalding, un collège est même ouvert à Louvain pour recruter et former des séminaristes se destinant à l'apostolat aux États-Unis⁴. On arrive de la sorte à tripler

(1) Sur F.-P. Kenrick, né à Dublin en 1797, évêque de Philadelphie puis, de 1851 à sa mort en 1863, archevêque de Baltimore, voir O'CONNOR, *Archbishop Kenrick and his work*, Philadelphie, 1867. Son frère Richard (1806-1893) devint en 1840 coadjuteur, puis archevêque de Saint-Louis.

(2) En 1854, il y avait déjà 34 séminaires diocésains. Le Collège américain de Rome date de 1859. En 1848, après plusieurs essais infructueux, avait été ouvert, dans le diocèse de Baltimore, sous la direction des sulpiciens, le premier petit séminaire. (Cf. J.-R. FOLEY, *St Charles's College*, dans *The Catholic World*, t. CLXVIII, 1948, p. 61-67.)

(3) W. ELLIOTT, *Vie de P. Hecker*, trad. franç., Paris, 1897, p. 248-249 et 259.

(4) Cf. J. VAN DER HEYDEN, *The Louvain American College*, Louvain, 1909. Le fondateur et premier recteur du collège fut un Belge, Pierre Kindekens, ancien vicaire général de Détroit. La grande majorité des étudiants (près de 800 prêtres en 50 ans) était composée de Belges, d'Allemands, d'Irlandais et de Hollandais.

en vingt ans le nombre des prêtres, qui passe de 1.320 en 1852 à 2.270 en 1866 et à 3.780 en 1870.

Les anciens colons, d'origine anglaise et puritaine, n'avaient pas vu sans un profond mécontentement la Nouvelle-Angleterre littéralement submergée par les émigrés irlandais, d'autant plus qu'à l'antagonisme religieux venait s'ajouter chez ces « vieux américains » la crainte de voir leurs traditions nationales et leur *standing* de vie compromis par l'arrivée massive de cette main-d'œuvre étrangère à bon marché en quête de travail. Sous le nom de *Native Americanism* et aux cris de « l'Amérique aux Américains ! » ou de « *No Popery !* », une campagne d'agitation s'était développée au début des années quarante. Apaisées pendant quelques temps, les violences anticatholiques reprirent, sous le nouveau nom de *Know-nothingism*, au lendemain du concile de Baltimore, pour atteindre leur point culminant entre 1853 et 1855¹ : des églises et des couvents furent incendiés, des ecclésiastiques molestés, des manifestations organisées contre l'envoyé du pape, Mgr Bedini, qui venait se rendre compte de la possibilité d'établir une délégation apostolique et qui fut obligé de se retirer devant la tempête après un court séjour². La loi vexatoire, portée en 1854 dans le Massachusetts sur l'inspection des couvents de religieuses, et le *Bloody Monday* du 5 août 1855 à Louisville, montrèrent jusqu'où pouvait aller le fanatisme.

La crainte d'une « agression catholique » était d'autant plus ridicule que, provenant de pays où les catholiques avaient été considérés pendant des siècles en citoyens de seconde zone, et étant au surplus, pour la plupart, de condition sociale modeste, les immigrants n'avaient que trop tendance, au contraire, à se replier sur eux-mêmes et à s'abstenir de tout prosélytisme. C'est parmi les convertis d'origine américaine, touchés entre autres par le mouvement d'Oxford, que naquit le désir d'adopter une attitude moins passive. L'un des premiers à s'engager dans cette voie fut l'essayiste Oreste Brownson, un vrai Yankee, volontiers excentrique et tempêtant à l'occasion contre la « domination irlandaise » dans l'Église, un autodidacte arrogant et entêté, mais, au demeurant, « l'esprit le plus remarquable qu'ait produit le catholicisme américain »³ ; clamant à temps et à contretemps ce qu'il estimait être la vérité, il justifiait bien la réflexion d'un de ses amis, apprenant que l'évêque de Boston lui avait conseillé de ne pas cacher sa lumière sous le boisseau : « Autant supplier un taureau de ne pas se conduire comme un agneau ! » Dans la revue qu'il avait fondée en 1844, l'année même de sa conversion, et qu'il dirigea jusqu'à sa mort en 1875, la *Brownson's Quarterly*, il ne se contenta pas de prendre à partie la mentalité matérialiste de beaucoup de ses contemporains ou les tendances au latitudinarisme de certains catholiques, mais il s'engagea avec sa brutalité coutumière dans la controverse anti-

(1) Cf. R.-A. BILLINGTON, *The Protestant Crusade*, New-York, 1938.

(2) A l'antipapisme protestant vint s'ajouter dans ce dernier cas l'hostilité d'émigrés italiens opposés au pouvoir temporel et à la politique antilibérale de Pie IX.

(3) T. MAYNARD, *Histoire du catholicisme américain*, p. 423. Voir sa biographie par son fils H.-F. BROWNSON, *Brownson's Life*, Détroit, 1898-1900, 2 vol.

(4) Cité dans Th. MAYNARD, *op. cit.*, p. 207.

protestante. Un peu plus tard, en 1859, un autre converti au tempérament entreprenant, Isaac Hecker¹, fondait, avec quelques anciens rédemptoristes mal à l'aise devant la mentalité trop européenne de leurs supérieurs, la congrégation des paulistes, destinée à travailler spécialement à la conversion des protestants ; malgré le nombre restreint de ses membres, elle allait rapidement occuper une place importante dans la vie catholique des États-Unis.

LA GUERRE DE SÉCESSION La guerre civile qui, de 1861 à 1865, dressa les États du Sud contre le reste de l'Union vint mettre à l'épreuve la solidité de la jeune Église américaine². Celle-ci n'avait jamais pris nettement position dans la controverse sur l'esclavage. Dans le Sud, les autorités ecclésiastiques ne s'y montraient pas hostiles, pourvu qu'il fût humanisé, et même dans le Nord, les catholiques avaient été irrités par l'alliance entre les abolitionnistes et le mouvement nativiste ; les Irlandais, de surcroît, ne voyaient nulle objection à ce que les nègres fussent tenus à leur place, ce qui explique la participation de certains d'entre eux aux émeutes qui, en 1863, faillirent livrer New-York aux troupes sudistes. Cette attitude attira évidemment de nouvelles critiques contre l'Église. Pourtant, dans l'ensemble, celle-ci sortit de la guerre avec un prestige accru : la charité agissante des prêtres et des religieuses, dont le dévouement ne faisait pas de distinction entre sudistes et nordistes, leur assura le respect unanime de la nation, et l'on admira comment, seule entre les différents corps religieux, l'Église catholique sut demeurer unie bien que ses fidèles eussent pris parfois très nettement position pour un camp ou pour l'autre³.

Mais si le bénéfice moral fut grand, les pertes furent sévères. L'Église eut à la fois à souffrir de la destruction ou de l'occupation par les troupes de nombreux bâtiments ecclésiastiques et de l'ébranlement moral provoqué par cinq années de lutte à outrance et de misères de tout genre. Dans le Sud, la guerre eut des conséquences particulièrement graves. La ruine de la vieille aristocratie terrienne en ces régions ne priva pas seulement le clergé de bienfaiteurs qui s'étaient toujours montrés très généreux, mais elle fit disparaître le seul élément cultivé de l'Église des États-Unis. Par ailleurs, les nègres catholiques avaient jusqu'alors dépendu entièrement de cette aristocratie et leurs anciens maîtres étant désormais incapables d'entretenir encore des prêtres, les affranchis catholiques, au moment où ils auraient eu davantage besoin d'aide

(1) Voir sa biographie par ELLIOTT, citée p. 430, n. 3. Né à New York en 1819, converti en 1844 en même temps que Brownson, rédemptoriste de 1845 à 1857, il fut encouragé par Pie IX lui-même à fonder la « Société missionnaire de l'apôtre saint Paul » qu'il dirigea jusqu'à sa mort en 1888.

(2) Cf. R.-J. MURPHY, *The Catholic Church in the United States during the Civil War Period*, dans *Record of the American Catholic Historical Society*, t. XXXIX, 1928, p. 271-346.

(3) Certains évêques mirent même leur influence au service de leurs gouvernements respectifs. Mgr Hughes, le patriote archevêque de New-York, accepta en 1861 de remplir en faveur du gouvernement de Washington une mission non officielle en Angleterre et en France, et contribua beaucoup à l'apaisement des émeutes de 1863. De son côté, l'évêque Lynch, de Charleston, essaya, mais en vain, d'obtenir du pape qu'il reconnût le gouvernement sudiste. (Cf. L.-F. STROCK, *Catholic Participation in the Diplomacy of the Southern Confederacy*, dans *Catholic Historical Review*, t. XVI, 1930, p. 1-18, où il est également question de la mission de l'abbé Bannon en Irlande.)

spirituelle, se trouvèrent abandonnés à eux-mêmes, sans amarres morales ou religieuses, tandis que les nègres protestants, ayant des pasteurs de leur race, souffraient beaucoup moins de la nouvelle situation. En outre, alors que les relations entre catholiques blancs et noirs étaient cordiales avant la guerre, et que maîtres et esclaves s'agenouillaient souvent côte à côte à la Sainte Table, l'amertume qui suivit la guerre amena la séparation des races même à l'Église, ce qui rendit les contacts encore plus difficiles. Les noirs, représentant 10 pour cent de la population des États-Unis, furent pratiquement perdus pour l'Église, malgré quelques efforts tentés par des religieux étrangers, notamment les Pères de Saint-Joseph de Mill-Hill, envoyés d'Angleterre en 1871 par le futur cardinal Vaughan, à la demande du pape lui-même⁴.

**LE CONCILE DE 1866
ET LA QUESTION SCOLAIRE**

Si la pénible question noire resta sans solution⁵, dans tous les autres domaines les catholiques s'empressèrent, sitôt la guerre finie, de relever les ruines, sous l'active direction d'évêques tels que Mgr Vérot, l'un des grands artisans de la « reconstruction » dans le Sud, dont les enfantillages au concile du Vatican ne peuvent faire oublier l'œuvre remarquable accomplie en cette période troublée⁶, ou Mgr Spalding, archevêque de Baltimore de 1864 à 1872, un Américain de vieille souche, éminemment représentatif des hommes qui organisèrent l'Église des États-Unis, unissant en lui une foi solide et une tendre dévotion, les qualités de l'homme d'étude et une grande capacité administrative, le zèle pour l'Église et le souci de la prospérité nationale⁷.

L'une des premières préoccupations fut de réunir un nouveau concile plénier, qui se tint à Baltimore en octobre 1866 et dont l'œuvre fut encore plus décisive que celle du précédent. À côté des problèmes que continuait à soulever l'augmentation du nombre des catholiques et de l'attitude à prendre à l'égard des sociétés secrètes, un des éléments caractéristiques de la vie américaine à cette époque⁸, on s'y occupa surtout de la question scolaire.

La constitution ayant garanti la liberté de religion, le ministre de l'Instruction publique Horace Mann avait d'abord tenté d'organiser

(1) Voir l'ouvrage de leur supérieur le P. SLATTERY, *Our Africa*, Baltimore, 1875.

(2) On pourrait adresser aux catholiques américains un reproche analogue en ce qui concerne les Indiens : l'évangélisation de ceux-ci fut surtout l'œuvre de religieux étrangers, parmi lesquels le jésuite belge De Smet et une française, la mère Duchesne, des Dames du Sacré-Cœur, méritent une mention spéciale.

(3) Venu de France en 1830 comme professeur de séminaire, il était devenu en 1857 vicaire apostolique de Floride et, en 1861, évêque de Savannah. Il ne fut pas seulement un zélé pasteur d'âmes, mais favorisa avec beaucoup d'intelligence le développement économique de la Floride. (Cf. O'CONNEL, *Catholicity in the Carolinas and Georgia*, New-York, 1878.)

(4) Cf. J.-L. SPALDING, *Life of Mgr Spalding*, New-York, 1873.

(5) À côté des sociétés secrètes irlandaises, affiliées au mouvement *Fenian*, d'autres groupements à but philanthropique prirent une extension considérable (tels les *Knights of Pythias*, fondés en 1864). Bien qu'elles n'eussent pas, comme la franc-maçonnerie en Europe, de visées révolutionnaires ou antichrétiennes, elles présentaient un réel danger d'indifférentisme. Les évêques étaient divisés sur l'attitude à prendre, et le décret du concile de Baltimore, qui tenta d'établir des règles uniformes, s'avéra à l'usage peu pratique, entre autres parce qu'il eut pour effet de multiplier les recours à Rome où l'on ne se rendait pas exactement compte de la situation américaine (voir l'ouvrage très documenté de F. McDONALD, *The Catholic Church and the Secret Societies in the U. S.*, New-York, 1946).

Histoire de l'Église. T. XXI.

dans les écoles publiques un enseignement religieux non confessionnel ; mais comme la chose s'était avérée difficile en pratique, l'enseignement officiel était devenu assez vite presque laïque. Dès lors, les catholiques jugèrent qu'il leur fallait organiser eux-mêmes, quel qu'en fût le prix, leur propre enseignement et l'archevêque Hughes lança le *leitmotiv*, bientôt adopté par la majorité de l'épiscopat : « L'école avant l'église ! » A l'exemple de ce qui se faisait en Irlande, et malgré la lourde charge que cet effort impliquait, les écoles paroissiales se multiplièrent, surtout après que le concile provincial de Cincinnati de 1858 et le concile plénier de Baltimore de 1866 en eurent fait une grave obligation de conscience pour les curés. Les invitations pressantes et répétées de la hiérarchie aux familles catholiques pour qu'elles évitent dans la mesure du possible d'envoyer leurs enfants dans les écoles officielles furent ratifiées par une déclaration de la congrégation de la Propagande du 24 novembre 1875, qui donnait des directives analogues à celles en vigueur en Angleterre et en Irlande¹.

NOUVEAUX PROGRÈS Le développement de l'enseignement catholique, limité en fait, malheureusement, jusqu'à la fin du XIX^e siècle, au seul enseignement primaire, fut facilité par l'expansion des congrégations religieuses, qui s'accéléra encore après 1870, lorsque le *Kulturkampf* poussa vers les États-Unis de nombreuses religieuses en provenance d'Allemagne. Cette augmentation du nombre des religieux favorisa également l'efflorescence de nombreuses œuvres, anciennes et nouvelles : établissements charitables ou hospitaliers, cercles de toute nature, œuvres de presse, comme la *Catholic Publication Society* des paulistes du P. Hecker.

En même temps qu'il s'affermissait de la sorte, le catholicisme américain continuait à progresser quantitativement : le grand *rush* des pays méridionaux, qui commença vers 1870, amena des centaines de milliers de nouveaux catholiques, et il fallut bientôt ajouter encore huit diocèses aux quatorze nouveaux qui avaient été créés au lendemain du concile.

**LE CATHOLICISME AMÉRICAIN
A LA MORT DE PIE IX** En 1878, le nombre des fidèles approchait des six millions, chiffre d'autant plus remarquable qu'il ne s'agit pas de catholiques « théoriques », comme c'est trop souvent le cas en Europe : aux États-Unis, tant parmi les hommes que parmi les femmes, le catholique ayant abandonné la pratique religieuse reste une exception. Mais la répartition des fidèles sur l'ensemble du territoire est très inégale : alors qu'un Américain sur huit est catholique vers 1875, la proportion n'est que de un sur vingt-cinq — et parfois bien moindre encore² — dans les États du Sud, d'où le bon marché de la main-d'œuvre d'origine servile écarte les immigrants, principale source du catholicisme américain.

(1) D. SHEAREN, *Pontificia Americana*, p. 367 et suiv. L'ouvrage fondamental sur la question scolaire est celui de J.-A. BURNS, *The Growth and Development of the Catholic School System in the United States*, New-York, 1912.

(2) Ainsi la Caroline du Nord ne comptait pas mille catholiques sur un million d'habitants en 1868. (A. WILL, *Vie du cardinal Gibbons*, Paris, 1925, p. 41.)

Plus remarquable encore est l'inégale répartition entre villes et campagnes, et le caractère essentiellement urbain du catholicisme aux États-Unis. Cette situation, apparemment paradoxale pour un Européen, s'explique aisément : les Irlandais n'aimaient pas la campagne et surtout la plupart des immigrants étaient trop pauvres pour entreprendre la colonisation agricole et devaient chercher à s'employer immédiatement comme ouvriers ou comme domestiques. La hiérarchie les encouragea d'ailleurs à demeurer en ville. En effet, les fermes, aux États-Unis, sont isolées au milieu de vastes territoires, au lieu d'être concentrées en villages autour d'un clocher ; les protestants peuvent aisément y vivre en lisant leur bible et en recevant de loin en loin la visite du pasteur ; mais il n'en allait pas de même pour les catholiques et le danger était encore accru par le fait que beaucoup de ces gens très simples, qui avaient jusqu'alors été rattachés à l'Église avant tout par leur entourage ou des traditions locales, semblaient incapables de résister à l'influence d'un milieu protestant ou indifférent. On comprend dès lors l'attitude des évêques du XIX^e siècle, et le résultat positif de leur manière de faire fut que peu d'immigrants perdirent la foi¹.

Il y avait toutefois une contrepartie, et pour assurer une solution immédiate, on risquait de compromettre l'avenir, pour le jour où le flot de l'immigration se ralentirait, les taux de natalité étant plus bas en ville qu'à la campagne. Il y eut bien quelques essais de fondations de colonies agricoles catholiques : déjà pendant la première moitié du siècle, certains prêtres étrangers avaient poussé à la fondation dans l'Ouest de villages réservés aux catholiques de telle ou telle nationalité² ; l'idée fut reprise en 1870 par trois évêques qui fondèrent l'*Irish Catholic Colonization Society* et achetèrent entre autres au gouvernement d'immenses bandes de terrain le long de certains chemins de fer, mais ces tentatives demeurèrent isolées.

Le fait que la source principale du catholicisme aux États-Unis fut le courant d'immigration n'a pas été sans quelques inconvénients. D'abord, si réelle qu'elle soit, la piété américaine conservera longtemps de ses origines irlandaises ou italiennes quelque chose d'un peu extérieur et mécanique. Ensuite, les prêtres venus d'Irlande ont souvent gardé l'habitude de traiter leurs paroissiens comme des enfants mineurs, et s'il y a quelque chose de beau dans la confiance de leurs ouailles, qui s'abandonnent aveuglément à eux non seulement en matière spirituelle, mais même pour leurs affaires temporelles, le peu d'initiative laissée aux laïcs dans le domaine religieux est regrettable.

Le catholicisme américain, concentré dans les ports et les villes industrielles du Nord-Est, présente une allure nettement prolétarienne. Ceci explique en partie le petit nombre des conversions. « Dans un pays où la différence des rangs et des races est observée avec un soin infiniment plus jaloux qu'on ne l'imagine en Europe, la peur de se déclasser a détourné

(1) Il est courant d'affirmer le contraire, mais les calculs minutieux de G. SHAUGHNESSY, *Has the Immigrant kept the faith ?* New-York, 1925, ont scientifiquement prouvé qu'il n'en était rien.

(2) Voir M. G. KELLY, *Catholic Immigrant Colonization Projects in the U. S., 1815-1860*, New-York, 1939.

de l'Église des Irlandais et des servantes plus d'un Américain distingué¹. Mais ce peuple indigent sait donner avec générosité, et la cathédrale Saint-Patrick de New-York, par exemple, construite avec les sous des gagne-petit, sera, à la fin du siècle, le plus riche édifice religieux de la ville. Chose étonnante, si le catholicisme aux États-Unis apparaît centré sociologiquement sur les milieux populaires et non sur la bourgeoisie, comme c'est de plus en plus le cas en Europe, à cette époque, le clergé et surtout la hiérarchie — à quelques exceptions près — considèrent pourtant d'un œil méfiant les tentatives d'organisation ouvrière et les revendications sociales² : la raison en est que les idées sociales étaient d'ordinaire importées d'Europe par des révolutionnaires anticléricaux, dont les tendances radicales paraissaient dangereuses pour l'Église.

Le fait que la grande majorité des fidèles appartenaient aux classes économiquement inférieures, sans culture intellectuelle, joint à la tendance du clergé américain d'organiser des communautés étroitement refermées sur elles-mêmes, qui n'aient besoin, du berceau à la tombe, de recourir à aucune institution protestante, empêcha longtemps les catholiques d'exercer dans le pays une influence proportionnelle à leur nombre. Pourtant, peu à peu, l'ancien ostracisme disparaissait et, vers 1850, le président Lincoln avait même émis le vœu de voir un prélat américain élevé au cardinalat. A Antonelli, qui trouvait la suggestion ridicule, Pie IX aurait répondu, paraît-il : « Je suis, parmi les successeurs de l'Apôtre, le seul qui ait foulé le sol de cette grande Amérique et c'est à moi qu'appartient l'honneur de créer des cardinaux américains³. » Les circonstances retardèrent un peu sa décision, mais, le 15 mars 1875, il conférait la barette à l'archevêque de New-York, Mgr Mc Closkey, soulignant ainsi, de manière spectaculaire, la place que commençait à prendre dans l'Église universelle la jeune Église américaine, qui avait su appliquer de manière si heureuse, en dehors de toute idéologie, la célèbre formule de l'Église libre dans l'État libre.

§ 2. — L'Église catholique au Canada⁴.

DÉVELOPPEMENT DE L'ÉGLISE La situation de l'Église dans les possessions anglaises de l'Amérique du Nord pendant la première moitié du XIX^e siècle avait été plus difficile qu'aux États-Unis, mais heureusement la politique tendant à assujettir l'élément catholique à l'élément protestant avait pris fin à la suite de l'Acte d'Union de 1840 et le gouverneur, lord Elgin, qui avait toujours fait preuve

(1) Cte DE MEAUX, *L'Église catholique aux États-Unis*, Paris, 1893, p. 62.
 (2) H.-J. BROWNE, *The Catholic Church and the Knights of Labor*, Washington, 1949, chap. 1.
 (3) D'après L. TESTE, *Préface au Conclave*, Paris, 1878, p. 248.
 (4) BIBLIOGRAPHIE. — Il n'existe pas encore d'ouvrage d'ensemble sur l'histoire de l'Église au Canada pendant le XIX^e siècle. On trouvera des renseignements succincts dans GEORGES DE QUÉBEC, O. F. M. Cap., *L'Église catholique au Canada. Précis historique et statistique*, Montréal, 1944, ainsi que dans les articles *Canada* de la *Catholic Encyclopedia*, t. III, p. 234-242 et du D. H. G. E., t. XI, col. 675-698 ; et des exposés partiels dans TERNY, *Les évêques de Québec*, Québec, 1889 (notices biographiques) ; ALEXIS, *Histoire de la province ecclésiastique d'Ottawa*, Ottawa, 1897. MORICE, *Histoire de la province ecclésiastique d'Ottawa dans l'Ouest canadien*, Saint-Boniface, 1921-1923, 4 vol. Le *Dictionnaire général du Canada*, publié par L. LEJEUNE (Ottawa, 1931, 2 vol.), est très précieux.

à l'égard des catholiques de dispositions libérales, obtint, en 1851, de la reine Victoria, une reconnaissance explicite de la liberté religieuse. Dès lors, le catholicisme canadien ne cessera plus de faire des progrès réguliers, moins spectaculaires toutefois que dans la grande république voisine, car le pays attire beaucoup moins les immigrants européens.

A l'avènement de Pie IX, en 1846, le Canada ne comptait qu'une province ecclésiastique, divisée en huit diocèses, dont le plus occidental était celui de Toronto. Vers cette époque, des missionnaires en provenance des États-Unis commencèrent à remonter vers le Nord le long du Pacifique et, en 1847, l'un d'entre eux, l'abbé Demers, fut sacré évêque et se fixa dans la région de Vancouver, mais, avant 1890, il n'y eut pratiquement pas de colons européens dans cette région. Dans les régions du Centre et du Nord, également, les colons restèrent très rares jusqu'à la fin du siècle, mais dès avant 1850, les missionnaires, en particulier les oblats de Marie Immaculée, y pénétrèrent en vue de convertir les Indiens et les Esquimaux (le premier baptême d'Esquimaux semble avoir eu lieu en 1860).

Le long de la frontière américaine, par contre, les colons avaient commencé à pousser vers l'Ouest et, dès 1820, un évêque d'origine française, Mgr Provencher, s'était établi aux environs de la future ville de Winnipeg, dans la région de la Rivière Rouge qui, en 1846, comptait un peu plus de 5.000 habitants, dont près de 3.000 catholiques, métis franco-canadiens pour la plupart. Lorsque, en 1869, la Confédération canadienne, constituée deux ans plus tôt, racheta à la Compagnie de la Baie d'Hudson les riches plaines du Canada central, ces métis, sous la direction de Louis Riel, tentèrent de s'opposer par les armes à cette annexion. Comme ils étaient catholiques et ouvertement soutenus par leur clergé, leur attitude aurait pu avoir des conséquences dommageables pour l'Église¹. Heureusement, le gouvernement central se montra compréhensif, grâce à l'habile médiation de Mgr Taché, un homme remarquable qui avait succédé en 1853 à Mgr Provencher et qui devait, au cours d'un épiscopat de plus de quarante ans, devenir le grand organisateur de l'Église de « l'Ouest », réussissant à encadrer et à protéger les immigrants catholiques, dans des conditions difficiles, analogues à celles qui avaient été longtemps celles de la « frontière » aux États-Unis. Ses efforts se matérialisèrent dans la création, en 1871, d'une nouvelle province ecclésiastique divisée en quatre diocèses, lesquels du reste ne comptaient que quelques milliers de fidèles, la population de ces immenses territoires restant très clairsemée jusqu'à la fin du siècle.

Les forces vives du catholicisme canadien restent donc concentrées pendant toute cette période dans la zone maritime et la région du Saint-Laurent. Et même là, il ne faut pas se faire d'illusions : la population totale du pays, aux alentours de 1848, ne dépasse pas les deux millions d'habitants et elle est composée en bonne partie de pionniers, de défricheurs, de trappeurs et de marins, souvent obligés de lutter contre le

(1) Sur ces événements qui ont été à tort considérés par des historiens protestants de langue anglaise comme une rébellion contre le gouvernement légitime, voir l'exposé serein de MORICE, *op. cit.*, t. II, p. 237-320.

froid et les bêtes sauvages ; en 1867, à un moment où les États-Unis sont en pleine expansion déjà, le Canada ne possède encore que quatre villes de plus de quarante mille habitants et une vingtaine à peine dépassant les trois mille. Toutefois, en dépit de cette situation peu favorable et malgré le double handicap que constitue la nette prépondérance protestante parmi les immigrants et le départ de nombreux catholiques de la province de Québec vers les plaines plus hospitalières du Nord des États-Unis, le catholicisme se développe régulièrement. Deux facteurs y contribuent : l'immigration d'Irlandais, puis, plus tard, de Polonais, assez vite assimilés par l'élément britannique, ce qui amène la constitution, dans la région du Haut-Saint-Laurent et des Grands Lacs, d'un groupe non négligeable de catholiques canadiens de langue anglaise, rappelant par plus d'un trait le catholicisme américain, avec lequel les contacts iront en se multipliant ; et surtout l'exceptionnel coefficient de natalité des franco-canadiens, chez qui les familles de douze et quinze enfants ne sont pas rares. Aussi, vers 1880, les catholiques approchent des deux millions, sur une population totale de 4.800.000 habitants.

Ces progrès se traduisent par des remaniements des circonscriptions ecclésiastiques. A Terre-Neuve (qui, par la suite, préférera ne pas entrer dans la Confédération), deux nouveaux diocèses furent constitués, en 1847 à Saint-Jean, en 1856 au Havre-de-Grâce et, en 1870, un vicariat apostolique à Saint-Georges. Les catholiques, d'origine surtout irlandaise, représentaient près de 70 pour cent de la population de l'île en 1844, mais l'arrivée d'immigrants anglicans et protestants fera tomber progressivement cette proportion à 35 pour cent¹. Dans les provinces maritimes de la côte orientale (Nouveau-Brunswick et Nouvelle-Écosse), on constitua, en 1852, avec les quatre diocèses déjà existants, la nouvelle province ecclésiastique de Halifax, où la vie catholique bénéficia notamment, à partir de 1864, de la forte impulsion du P. Lefebvre, « l'apôtre des Acadiens », l'animateur du collège Saint-Joseph de Memrancook². Dans l'Ontario, la population catholique passa en quinze ans de 78.000 à 258.000 fidèles, grâce en partie à l'afflux de nombreux franco-canadiens en quête de terre ; trois nouveaux diocèses y furent érigés de 1847 à 1859 et, en 1870, Toronto devint à son tour métropole.

De la sorte, les limites de la province ecclésiastique de Québec furent progressivement ramenées à celles de la province civile, mais celle-ci, qui demeura presque intégralement française et catholique, comptait, en 1878, plus d'un million de fidèles au lieu de 600.000 en 1846, et le nombre des diocèses y passa de deux à sept. Ce résultat fut dû entre autres aux efforts du clergé pour orienter vers le défrichement de nouvelles terres, dans la province même, l'excédent de population tenté de s'expatrier au risque de perdre la foi ancestrale : l'abbé Lebel, qui fonda à lui seul plus de quarante nouvelles paroisses, est le type le plus caractéristique de ces « prêtres colonisateurs » que les évêques encourageaient volontiers³.

(1) M. F. HOWLEY, *Ecclesiastical History of Newfoundland*, Boston, 1888.

(2) Cf. POIRIER, *Le P. Lefebvre et l'Acadie*, Montréal, 1893.

(3) Cf. LABELLE, *Mémoire sur la colonisation des terres incultes du Bas-Canada*, Québec, 1867 ; *La colonisation dans la vallée d'Ottawa, au nord de Montréal*, 1880.

L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE Comme dans tous les pays de religion mixte, l'école, et spécialement l'école primaire, fut souvent au Canada un sujet de friction. Dès 1863 pourtant, des compromis assez satisfaisants pour les catholiques étaient intervenus et lorsque, en 1867, l'acte constitutif du Dominion canadien laissa à chaque province le soin d'adopter le système d'éducation de son choix, il leur prescrivit de respecter les droits acquis au moment de l'union par les divers groupes de la population jouissant d'écoles séparées. Parfois cependant, dans les provinces où les protestants étaient en majorité, ceux-ci cherchèrent à priver les catholiques du bénéfice des subsides officiels : ainsi dans le Nouveau-Brunswick, en 1871, mais la résistance des catholiques fut telle que, dès 1874, ils obtinrent un *modus vivendi* convenable.

Dans l'Ontario, où les efforts de l'Église anglicane pour conserver le contrôle général sur l'enseignement échouèrent devant la politique de sécularisation vigoureusement menée par Ryerson, surintendant de l'Éducation pour le Haut-Canada, de 1844 à 1866, les catholiques purent développer leurs écoles d'une manière satisfaisante sous l'impulsion de Mgr Guigues et de ses oblats de Marie-Immaculée ; ils réussirent même à mettre sur pied un enseignement supérieur confessionnel : en 1866, l'autorisation de conférer les grades académiques était accordée au *Regiopolis College* de Kingstone et, après quelques difficultés, au collège d'expression française d'Ottawa, fondé en 1848 par les Pères oblats, dirigé depuis 1853 avec une compétence exceptionnelle par le P. Tabaret, et appelé à devenir l'une des forteresses du catholicisme franco-ontarien.

La situation était évidemment beaucoup plus facile dans la province de Québec où les catholiques, formant 85 pour cent de la population, étaient les maîtres absolus et où l'Église put s'assurer, directement ou indirectement, la direction de tout l'enseignement, du primaire au supérieur. Tandis qu'un catholique d'élite, le docteur Meilleur, surintendant de l'Éducation à partir de 1842, organisait l'enseignement primaire officiel, les collèges secondaires étaient tous dirigés par des prêtres ou des religieux et, en 1854, cet édifice scolaire fut couronné par l'inauguration, à Québec, en présence de lord Elgin, du Corps législatif et des évêques, de la première université catholique canadienne, dont la fondation, décidée par le concile provincial de 1850, avait été aisément autorisée par la reine Victoria : l'Université Laval¹, dont une succursale devait être ouverte à Montréal en 1876.

L'EFFLORESCENCE DE LA VIE RELIGIEUSE

Le rapide développement des œuvres d'enseignement fut rendu possible par l'efflorescence des congrégations religieuses², systématiquement favorisée par l'entrepreneur Mgr Bourget, évêque de Montréal de 1840 à 1876. A peine installé, celui-ci avait fait venir de France les dames du Sacré-Cœur et les sœurs du Bon Pasteur, les jésuites et

(1) Nom du premier évêque et fondateur du séminaire de Québec ; c'est en effet autour du séminaire et de son supérieur, l'abbé Courtauld, que la nouvelle université se constitua.

(2) Voir les deux ouvrages *Au service de l'Église*, Montréal, 1924 (notices sur les ordres religieux) et *Sur les pas de Marthe et Marie*, sous la direction du P. ARCHAMBAULT, Montréal, 1929 (notices sur les congrégations féminines).

surtout les oblats de Marie-Immaculée, destinés à prendre une place de plus en plus prépondérante dans le catholicisme canadien ; en 1847, il introduisit les clercs de Saint-Viateur et les pères de Sainte-Croix, qui seront vite plus florissants sur le sol américain qu'ils ne l'étaient en Europe. C'est toute la vie catholique, non seulement dans le Bas-Canada, mais au delà, qui bénéficia de ses intelligentes initiatives et bientôt, pour répondre aux besoins multiples d'une Église en pleine expansion, il fonda lui-même plusieurs congrégations proprement canadiennes, qui se répandront par la suite à travers toute l'Amérique : sœurs des Saints-Noms de Jésus et Marie et sœurs de Sainte-Anne, pour l'éducation des jeunes filles ; sœurs de la Providence et sœurs de la Miséricorde, consacrées au soin des malades et des pauvres. Contrairement à ce qui fut longtemps le cas aux États-Unis, le recrutement de ces diverses congrégations, masculines et féminines, comme le recrutement sacerdotal d'ailleurs, est très abondant, grâce à la ferveur et à la générosité morale des franco-canadiens, qui tranche nettement sur l'ambiance matérialiste de l'époque.

**LE CATHOLICISME
FRANCO-CANADIEN**

Ce groupe franco-canadien, qui ne compte qu'un bon million d'âmes aux environs de 1870, constitue dans l'Église universelle un cas très typique de société qui demeure, en plein XIX^e siècle, intégralement dominée par les principes catholiques, non pas légalement mais réellement. En effet, l'idée dominante du clergé, depuis la fin du XVIII^e siècle, avait été de maintenir les canadiens aussi français que possible afin de les maintenir catholiques en les isolant des Anglo-Saxons protestants ; or, les descendants des colons français se rendirent compte que, dans un pays où l'élite laïque faisait encore totalement défaut, les mesures prises par le clergé pour préserver leurs traditions ancestrales constituaient en fait la meilleure des armatures pour la sauvegarde de leur personnalité ethnique, et ils acceptèrent dès lors aisément de se voir enveloppés dans un réseau serré d'influences ecclésiastiques s'étendant à tous les domaines de la vie privée, familiale, sociale, politique. De la sorte, bien que, officiellement, les protestants eussent conservé une liberté totale, l'atmosphère du milieu canadien français était devenue telle que la vie sociale était moralement impraticable à ceux qui ne voulaient pas accepter, extérieurement du moins, les conditions imposées par l'Église.

Ce « cordon sanitaire », primitivement destiné à servir de sauvegarde contre le protestantisme anglais, fut dans la suite utilisé par l'Église pour résister à l'infiltration de la libre-pensée française et, grâce à son influence omniprésente, elle réussit à éviter presque totalement la pénétration des idées modernes et à maintenir l'ensemble des fidèles dans la docilité la plus complète à l'égard de leurs prêtres, en ville aussi bien qu'à la campagne. Dans ces conditions, bien qu'aucune loi ne restreigne la liberté de la presse, il suffit que les autorités ecclésiastiques désavouent un journal du haut de la chaire pour que son tirage diminue rapidement et beaucoup de journaux préférèrent dès lors se soumettre spontanément à une sorte de censure préalable.

Ce régime, où l'Église, avec un minimum de privilèges officiels¹, jouit d'une autorité morale à peu près incontestée parce qu'elle a su se rendre indispensable, ne va pas toutefois sans de réels inconvénients, car on aboutit vite au cléricisme. Celui-ci se manifeste lors des élections, où les interventions du clergé sont fréquentes et patentes, si patentes que Rome jugera prudent d'inviter les évêques à plus de discrétion² ; mais il se manifeste en bien d'autres circonstances encore : ayant été amené pour le salut de la race à assumer des fonctions excessives, le clergé n'entend plus partager, même lorsque les conditions redeviennent plus normales ; il continue à ne tolérer aucune action laïque indépendante de lui ; s'il en naît une, il s'y glisse et s'y impose, ou s'arrange pour l'empêcher de s'exercer efficacement. L'exemple des bibliothèques publiques que tentèrent d'organiser sous le nom d'*Institut canadien* de jeunes catholiques de tendance libérale est caractéristique : devant le succès de l'entreprise, l'Église leur opposa immédiatement des *Instituts nationaux* et Mgr Bourget refusa en 1863 d'accepter la transaction qu'on lui proposait, à savoir que l'autorité épiscopale désignerait les mauvais livres à retirer de la circulation ; c'est la suppression pure et simple qu'il désirait et qu'il finit par obtenir. On comprend aisément qu'il n'est dès lors pas question de voir s'épanouir au Canada une culture catholique qui ne soit pas strictement conformiste.

L'Église franco-canadienne au XIX^e siècle, très influencée par les traditions héritées de la « vieille France », se caractérise encore par une tendance un peu jansénisante qui donna naissance à un « catholicisme plus volontariste que sage, plus raisonneur qu'intelligent, plus moralisateur que nourrissant, plus satisfait de supprimer que d'incorporer, plus traditionaliste qu'accueillant, plus routinier qu'avid de valeurs humaines à sanctifier »³. Mais sur un point important, le clergé canadien rompt avec les traditions de la France du XVIII^e siècle : les anciennes sympathies gallicanes ne tardent pas à faire place à une attitude de totale soumission à l'égard du Saint-Siège et l'on juge sévèrement les allures plus réservées, parfois plus indépendantes à l'égard de Rome, de certains évêques des États-Unis. L'ultramontanisme est d'autant plus décidé que Rome apparaît sous Pie IX comme la citadelle de la résistance aux idées libérales abhorrées par la hiérarchie ; celle-ci, en 1875, opposera à la formule *L'Église libre dans l'État libre* l'affirmation d'une thèse qui, en dépit de la séparation légale, est aussi en fait l'hypothèse dans le Québec : « L'Église n'est pas seulement indépendante de la société civile, elle lui est supérieure par son étendue et par sa fin... Ce n'est pas l'Église qui est dans l'État, c'est l'État qui est dans l'Église⁴. »

(1) Car on ne peut pas parler d'un véritable régime de séparation pour la province de Québec comme l'a bien montré A. SIEGRIED dans son livre perspicace, encore qu'un peu tendancieux, *Le Canada. Les deux races*, Paris, 1906, p. 12-13.

(2) Voir différents exemples dans l'ouvrage, assez partial, de Ch. LINDSEY, *Rome in Canada. The Ultramontane Struggle for supremacy over the Civil Authority*, Toronto, 1877, et dans celui de J. WILLISON, *Sir Wilfrid Laurier and the liberal party*, t. I, Toronto, 1926.

(3) *L'Action nationale* (Montréal), mars 1950, p. 178.

(4) Lettre pastorale collective de l'épiscopat de la province de Québec du 22 septembre 1875.

§ 3. — L'Église catholique en Amérique latine ¹.

TRAITS GÉNÉRAUX Jusqu'à la fin du XIX^e siècle, la situation du catholicisme tant au Brésil que dans les républiques issues du démembrement de l'empire colonial espagnol présente un lamentable contraste avec la partie septentrionale du continent américain.

A l'exception des tribus indiennes, peu nombreuses, restées attachées au paganisme de leurs ancêtres, la quasi-totalité de la population y est nominalement catholique et beaucoup de constitutions reconnaissent même le catholicisme comme religion d'État. Mais la réalité est profondément déconcertante. La grande masse des métis et des descendants des colonisateurs semble plus superstitieuse que chrétienne ² et l'appoint des immigrants, catholiques pour la plupart cependant, n'apporte pas comme dans l'Amérique septentrionale un sang nouveau à ces Églises en décadence, car les nouveaux venus se laissent vite gagner par la tiédeur générale et la nonchalance à l'égard de la pratique religieuse.

La responsabilité tient en partie à des conditions de vie qui ne favorisent guère la trempe des caractères, mais elle revient pour une large part aux insuffisances du clergé. Insuffisance numérique d'abord, à laquelle les évêques ne cherchent guère à remédier en faisant appel, comme leurs confrères des États-Unis, à des prêtres venant d'Europe. Des catégories entières de chrétiens se trouvent dès lors dans l'impossibilité matérielle de recevoir l'enseignement de la doctrine chrétienne, de participer au culte et de s'approcher des sacrements. Et cette disette de secours spirituels réguliers est particulièrement néfaste dans une société en perpétuel renouvellement, que ne soutiennent pas de solides traditions morales ou sociales.

Ces prêtres trop peu nombreux manquent en outre de dynamisme et de zèle et, d'une manière assez générale, mènent une vie très relâchée. Le clergé régulier surtout est en pleine décadence depuis la révolution, qui a bouleversé ses conditions de vie, mais si le clergé séculier lui est généralement quelque peu supérieur, il est loin d'être à la hauteur de sa tâche. Le prêtre « isolé de ses confrères, vivant à six ou sept journées de marche d'un autre prêtre, habitant seul au milieu de populations de mœurs plutôt faciles, court trop de dangers et a trop peu de secours pour ne pas se laisser entraîner sur la pente des passions » ³. On ne faisait d'ailleurs

(1) BIBLIOGRAPHIE. — I. SOURCES. — F.-J. HERNÁEZ, *Colección de Bulas, Breves y otros Documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruxelles, 1878, 2 vol.

II. TRAVAUX. — V.-L. TAPIÉ, *Histoire de l'Amérique latine au XIX^e siècle*, Paris, 1945 ; J.-T. BERTRAND, *Histoire de l'Amérique espagnole*, t. II, Paris, 1929 ; J. CORREDOR DE LA TORRE, *L'Église romaine dans l'Amérique latine*, Paris, 1910 ; J.-C. ZURETTI, *Historia eclesiastica argentina*, Buenos-Aires, 1945 ; E. BADARO, *L'Église du Brésil pendant l'Empire et pendant la République*, Rome, 1895 ; *La provincia eclesiastica de Chile*, Barcelone, 1891 ; J.-P. RESTREPO, *La Iglesia y el Estado en Colombia*, Londres, 1885 ; M. TALAVERA Y GARCIA, *Apuntes de historia eclesiastica de Venezuela*, Caracas, 1929 ; M. CUEVAS, *Historia de la Iglesia en Mexico*, t. V, Tlalpam, 1928 ; J. BRAVO-UGARTE, *Diocesis y obispos de la Iglesia mexicana, 1519-1939*, Mexico, 1941 ; R. PEREZ, *La Compañía de Jesús restaurada en la Rep. Argentina, y Chile, Uruguay y Brazil*, Barcelone, 1931.

(2) Ceci vaut à fortiori pour les nègres amenés jadis par la traite au Brésil ou dans les Antilles, dont un bon nombre sont devenus catholiques tout en conservant pas mal de leurs anciennes pratiques fétichistes.

(3) Art. *Amérique latine*, dans *D. T. C.*, t. I, col. 1100.

aucune difficulté à Rome pour reconnaître les déficiences du clergé sud-américain tant dans sa vie privée que dans ses rapports avec les autorités civiles, où il fait parfois montre de prétentions exagérées. C'est ce que notait en 1870 un diplomate au sortir d'une conversation avec Antonelli : « Il s'est étendu avec moi volontiers sur les graves reproches qu'on peut adresser trop souvent au clergé de l'Amérique du Sud et plus particulièrement encore, a-t-il ajouté, au clergé brésilien, dont l'attitude répréhensible fixe la sérieuse attention du Saint-Siège ¹. »

La plupart des États de l'Amérique latine sont en outre le théâtre de poussées périodiques d'anticléricalisme. Tantôt elles sont le fait de gouvernants imbus de principes régaliens hérités des siècles antérieurs ou des idées « laïques » venues d'Europe, qui entrent en conflit avec un clergé préoccupé à juste titre de sauvegarder l'indépendance et les droits de l'Église, mais trop attaché parfois à des privilèges qui apparaissent de plus en plus anachroniques. Tantôt, elles sont provoquées par « une lutte que l'Europe connaît également, mais à un degré moins aigu et surtout avec infiniment plus de nuances intermédiaires, entre l'idéologie catholique favorable au gouvernement autoritaire d'une élite, et l'idéologie libérale, nourrie par les loges maçonniques, hostile au principe d'autorité sous toutes ses formes, poussant jusqu'aux extrêmes conséquences les droits personnels de l'individu » ². Parfois enfin, ces conflits, envenimés par un rationalisme sectaire, se transforment en une véritable lutte contre la foi chrétienne elle-même que commence à rejeter une partie de la bourgeoisie cultivée très influencée, au Brésil et au Mexique notamment, par le positivisme de Comte ³.

Cette triste situation préoccupait d'autant plus LA SOLLICITUDE DE PIE IX Pie IX qu'il avait conservé de son voyage en Amérique du Sud un intérêt très vif pour ces régions lointaines et, pour tenter d'y remédier, il multiplia les initiatives tout au long de son pontificat au point de se voir désigner parfois comme « le » pape de l'Amérique latine ⁴ : consolidation de la hiérarchie et multiplication des diocèses, afin de faciliter les contacts des pasteurs avec leurs fidèles ; signature de conventions et concordats en profitant des périodes où les hommes au pouvoir étaient favorables à l'Église ⁵ ; envoi de délégués apostoliques afin de resserrer les liens du clergé local avec Rome et d'améliorer les relations avec les gouvernements ; érection à Rome, en 1858, d'un séminaire confié aux jésuites, le *Collegio Pio latino americano*, destiné aux clercs de l'Amérique latine fréquentant les universités romaines.

Cette sollicitude ne put toutefois porter tous ses fruits par suite des

(1) Dépêche de l'ambassadeur de France du 18 janvier 1870, *Arch. Min. A. É. Paris*, Rome, 1045, f^o 119.

(2) V.-L. TAPIÉ, *Histoire de l'Amérique latine au XIX^e siècle*, p. 120.

(3) Pour le Mexique, voir C. ZEA, *El positivismo en Mexico*, Mexico, 1943 ; *Apogeo y decadencia del Positivismo en Mexico*, Mexico, 1944.

(4) Cf. P. DE LETURIA, dans *Gregorio XVI. Miscellanea Commemorativa*, t. II, Rome, 1948, p. 352.

(5) Concordat avec le Guatemala et Costa-Rica en 1853 ; avec Haïti en 1860 ; avec le Venezuela et le Honduras en 1861 ; avec San Salvador en 1862 ; avec le Nicaragua et l'Équateur en 1863 ; avec le Pérou en 1874.

vicissitudes politiques. En outre, les années qui suivirent 1870 virent un peu partout une recrudescence de l'anticléricalisme, car les éléments libéraux s'inquiétèrent comme en Europe du progrès des idées ultramontaines mis en lumière à l'occasion du concile du Vatican : le renforcement de l'autorité pontificale et l'affirmation plus nette des droits de l'Église dans la société leur paraissait d'autant plus redoutable qu'ils ne pouvaient pas opposer comme en Europe au prestige du clergé sur les masses l'indépendance d'un État fort ; ils ne voyaient dès lors de défense efficace que dans des mesures d'exception qui n'étaient parfois que vexatoires, mais qui prenaient facilement une allure de persécution.

LES AVATARS DE L'ÉGLISE MEXICAINE

L'excessive richesse et les mœurs relâchées du clergé et des moines au Mexique rendaient indispensable une réforme dont Pie IX chargea Mgr Nunguia, « une des plus hautes personnalités religieuses du Mexique contemporain »¹. Mais, tandis que celui-ci essayait vainement de venir à bout des résistances opposées par les bénéficiaires des abus, la situation politique évolua et le pouvoir passa en 1855 aux démocrates, qui s'empressèrent de supprimer la plupart des privilèges du clergé, de confisquer les propriétés ecclésiastiques qui n'étaient pas directement exploitées par les curés pour les besoins du culte ou les œuvres charitables, puis de disperser les ordres religieux, d'enlever l'enseignement à la surveillance de l'Église et de décréter le mariage civil. L'âme de cette politique anticléricale était Benito Juarez, un Indien tenace et astucieux, jurisconsulte pénétré des principes régalien qui avaient inspiré la constitution civile du clergé ; il ne renia jamais formellement son catholicisme d'origine, mais, la foi dût-elle pâtir de la guerre menée contre les hommes d'Église, il entendait abattre la puissance d'un clergé qui depuis longtemps se mêlait à la politique « parfois de la manière la plus compromettante »².

Le clergé, soutenu par une partie de la population qui criait au sacrilège, tenta de faire front contre les mesures anticléricales systématisées dans les « lois de Réforme » de 1859, en appuyant les généraux conservateurs, puis, lorsque ceux-ci eurent été définitivement vaincus après trois ans de guerre civile, en soutenant l'intervention française qui aboutit en 1864 à l'avènement de l'empereur Maximilien. La hiérarchie, dont une partie des membres avait été exilée, put dès lors être réorganisée et la situation religieuse s'améliora, mais le couple impérial ne tarda pas à décevoir les catholiques les plus ardents. Les propos de l'impératrice Charlotte, empreints des idées libérales de son père le roi des Belges, déconcertèrent ceux qui s'attendaient à trouver en cette princesse catholique une « Mère de l'Église » conforme à leurs vues intégristes. Quant au clergé, il fut fort mécontent de voir le nouveau gouvernement ratifier les ventes de biens d'Église et proclamer la liberté des cultes, dans l'espoir de rallier les libéraux modérés. Encouragé à l'intransigeance par le nonce

(1) J.-T. BERTRAND, *Histoire de l'Amérique espagnole*, t. II, p. 204.

(2) *Ibid.*, p. 203.

Meglia, qui refusait d'envisager un concordat analogue au concordat français de 1801, l'archevêque de Mexico, Mgr Labastida, prit la tête de la résistance au nom du droit canon.

Mais la chute de Maximilien, en 1867, ramena au pouvoir les jacobins, plus montés que jamais contre l'Église et bien décidés à réduire le clergé au rang de parias. Non seulement les lois de Réforme furent immédiatement renforcées, mais en 1874, après la mort de Juarez, son ami et successeur Sebastien Lerdo de Tejada, qui avait l'âme encore plus sectaire, décida de les incorporer à la constitution et dès lors le mariage civil, la laïcité de l'enseignement à tous les degrés, la séparation de l'Église et de l'État et la nationalisation des biens d'Église, devenus articles de la Loi fondamentale mexicaine, furent considérés comme intangibles. A la vérité cependant, l'attachement d'une grande partie de la population au catholicisme, pourvu qu'il ne fût pas trop exigeant, et la grande générosité des fidèles rendirent la situation de fait moins tragique qu'elle ne le semblait légalement.

L'AMÉRIQUE CENTRALE ET LES ANTILLES

Le Mexique fut, de tous les États de l'Amérique espagnole, celui où le conflit avec l'Église, compliqué du reste d'une rancœur raciale des Indiens contre les Espagnols, prit les proportions les plus graves et se révéla le plus durable. Ailleurs, l'alternance fréquente des partis au pouvoir eut pour conséquence une politique religieuse tour à tour pleine de déférence à l'endroit de l'autorité ecclésiastique, puis sectaire et persécutrice. Tel fut le cas notamment dans les petites républiques de l'Amérique centrale. Rome réussit à conclure entre 1853 et 1863 une série de concordats satisfaisants, mais après 1870 la situation évolua avec le retour au pouvoir des libéraux au Guatemala et par suite des intrigues des États-Unis au Nicaragua et des protestants anglais à Costa-Rica.

Par contre, les îles des Antilles réservèrent au souverain pontife des satisfactions plus durables. A Cuba, la seule possession que l'Espagne eût conservée en Amérique, l'Église jouit jusqu'à la fin du siècle de la protection gouvernementale et, si sa situation matérielle était plus brillante que la situation religieuse proprement dite, elle se ressentit cependant favorablement des efforts de saint Antoine Marie Claret, nommé archevêque en 1850. Vers le même temps, le président de la république nègre de Haïti, Fabre Geffrard, qui estimait qu'il n'y avait de véritable civilisation que française et catholique, conclut en 1860 un concordat suivi, en 1861, par la création de cinq diocèses confiés à des missionnaires français ; il en résulta d'heureux changements dans la conduite et la culture intellectuelle d'un clergé jusque-là très inférieur à sa tâche.

L'EMPIRE BRÉSILIEN

Au Brésil, l'État le plus peuplé et le plus étendu de l'Amérique du Sud, l'Église connut une tranquillité relative sous le long règne de l'empereur philosophe Pedro II (1831-1889), libéral de tendance, mais croyant respectueux de la religion catholique. La situation était toutefois loin d'être satisfaisante. L'alliance

officielle de l'Église et de l'État, qui rendait d'indéniables services, se trouvait « grevée de servitudes abusives et stérilisantes »¹ par suite de la tradition de Pombal, aggravée par le libéralisme régalien du XIX^e siècle. Au congrès de Malines de 1864, le délégué brésilien s'en plaignait :

Chez nous aussi, il y a dans le gouvernement de ces hommes nourris des préjugés de la vieille Europe, qui, tout en parlant beaucoup de liberté, ne peuvent se faire à l'idée d'accorder cette liberté à l'Église².

Aussi dans un mémoire publié en 1900 à l'occasion du quatrième centenaire de la découverte du Brésil, le P. Julio Maria pouvait considérer l'empire comme une période de décadence pour le catholicisme :

Rationalistes, matérialistes et sceptiques, tels étaient en majorité les hommes qui dirigeaient la société brésilienne pendant les dernières années de l'Empire. Au point de vue social, vraiment prodigieux fut le nombre d'hôpitaux, d'asiles, d'orphelinats, mais, exception faite de ce développement des œuvres de charité, qui révèle le cœur du peuple brésilien, le catholicisme ne prit durant la monarchie aucun essor ni même aucune initiative, en dehors des actes individuels de la foi et des cérémonies du culte³.

Il faut surtout déplorer la profonde décadence du clergé, plus profonde que dans le reste de l'Amérique latine. Les anciens ordres, bénédictins, carmes et franciscains, soumis à la tutelle de l'État et soustraits à tout contrôle effectif des autorités religieuses, étaient « victimes d'abus intérieurs qui rendaient inévitable leur disparition prochaine à moins d'une réforme radicale »⁴ ; les légistes brésiliens leur interdirent du reste de recevoir encore des novices, afin d'accélérer l'extinction de ces communautés qui avaient cessé, à leur avis, de rendre les services correspondant à leur institution primitive, et dans l'espoir de voir l'État entrer bientôt en possession de leur immense patrimoine destiné à tomber en déshérence. Par contre les congrégations religieuses étrangères, particulièrement celles vouées à l'enseignement et aux œuvres de charité, accueillies volontiers, purent se développer paisiblement et travailler à la formation progressive d'une élite catholique dont le pays avait le plus grand besoin.

La situation du clergé séculier, encore moins nombreux au Brésil qu'ailleurs, était du reste déplorable à tout point de vue, au témoignage des évêques eux-mêmes : « L'honneur de Dieu et l'honneur de l'Église réclament une réforme aussi prompte que radicale »⁵, gémissait en 1865 l'évêque de Para, qui se plaignait un peu plus tard de ce qu'on trouvait dans certains diocèses des séminaristes qui ne s'étaient plus confessés depuis quatre ans. L'archevêque de Rio de Janeiro confiait de son côté : « Les prêtres âgés de plus de 35 ans sont presque tous dans un état moral qui ne donne pas d'espérance ; plusieurs ne disent pas de bréviaire, un grand nombre ont femme et enfants publiquement »⁶. La racine du mal

(1) Cité par J. SERRANO, art. *Brésil*, dans *D. H. G. E.*, t. X, col. 578-579.

(2) Communication de M. Macedo y Maia dans *Assemblée générale des catholiques en Belgique*, 11^e Session, 1864, t. I, p. 393.

(3) *Memoria historica* (1900), cité dans *D. H. G. E.*, art. *Brésil*, t. X, col. 578-579.

(4) Y. DE LA BRIÈRE, *Au Brésil*, Bruges-Paris, 1929, p. 62.

(5) Lettre à Dupanloup du 10 mars 1865, *Arch. S. Sulp.*, fonds Dupanloup.

(6) Paroles recueillies par M. Icard à Rome en décembre 1869. (*Journal de mon voyage à Rome*, p. 37, *Arch. S. Sulp.*, fonds Icard.)

se trouvait pour une part dans les séminaires et certains prélats firent appel à des religieux européens pour y remédier, mais ils n'avaient pas toujours leur liberté de mouvement. Vers 1860, le gouvernement avait envisagé de soumettre à son contrôle les auteurs employés pour l'enseignement et, en 1870, un évêque se trouvait en conflit avec les autorités civiles pour avoir révoqué deux professeurs de son grand séminaire affiliés à la franc-maçonnerie¹.

Cette question de la franc-maçonnerie fut l'occasion en 1872 d'un conflit assez aigu. La maçonnerie était alors au Brésil ce qu'elle avait été en Europe au XVIII^e siècle, un foyer d'éclectisme intellectuel et d'idées « progressistes » au sens le plus vague du terme, et beaucoup ne voyaient pas d'incompatibilité entre leur foi catholique et leur adhésion à la secte. Mais les loges maçonniques, où l'influence des idées de Pombal restait vivante, se trouvaient être aussi des foyers de réganisme et, au lendemain du concile du Vatican, quelques prêtres ultramontains commencèrent à réagir. Ils furent appuyés par le jeune évêque réformateur d'Olinda, Mgr Vital de Oliveira, et par l'évêque de Para, Mgr Antonio de Macedo Costa, un orateur distingué, qui avait nourri au contact de ses relations françaises, de Dupanloup entre autres, son désir de libérer l'Église de l'emprise du pouvoir séculier. En 1872, ces deux évêques obligèrent leurs diocésains à quitter la franc-maçonnerie et prirent des sanctions contre les récalcitrants en dépit des protestations des milieux « régaliens », où l'on arguait du fait que les documents pontificaux condamnant la franc-maçonnerie n'avaient pas reçu le *placet* gouvernemental. Approuvé par tous ceux qui s'inquiétaient du progrès des idées ultramontaines, le président du Conseil, Rio Branco, qui était lui-même maçon et catholique pratiquant, fit prononcer par le Conseil d'État l'annulation des décisions épiscopales, et comme les prélats ripostaient en déniant au pouvoir civil le droit d'intervenir dans les questions religieuses, il les fit emprisonner, au grand scandale de la presse catholique mondiale qui salua en eux des martyrs de la lutte pour l'indépendance de l'Église². Les autres évêques n'appuyèrent leurs deux collègues qu'avec beaucoup de tiédeur, mais cette affaire fut le point de départ d'un mouvement d'opinion chez les plus énergiques des catholiques brésiliens pour revendiquer, contre l'intrusion abusive de l'autorité civile, les franchises spirituelles de l'Église.

EN ARGENTINE Dans la grande république du Rio de la Plata, où l'Église avait eu beaucoup à souffrir sous la dictature de Rozas, la chute de celui-ci, en 1852, ouvrit des perspectives meilleures. Les négociations entamées en vue d'un concordat n'aboutirent pas, mais du moins la constitution de 1853 contient plusieurs clauses très favorables et le président Mitre favorisa ouvertement le catholicisme. Toute-

(1) Lettre de Rome de Mgr Boudinet, du 1^{er} décembre 1869, dans *Le Dimanche* (*Semaine religieuse d'Amiens*), 10 mai 1925, p. 316.

(2) Cf. M.-C. THORNTON, *The Church and freemasonry in Brazil, 1872-1875. A study in regalism*, Washington, 1948 ; LOUIS DE GONZAGUE, *Mgr Vital (Ant. G. de Oliveira), frère mineur capucin*, Paris, 1912.

fois, à part quelques chrétiens d'élite comme José Manuel Estrada, le « Louis Veillot argentin » et le plus éloquent défenseur des droits des catholiques, l'ensemble de la population, peu soutenue d'ailleurs par un clergé très libre d'allures, continua à faire preuve d'une profonde indifférence religieuse. Les congrégations européennes toutefois, qui purent se développer librement, eurent une excellente influence, en particulier dans le domaine de l'enseignement, mais leur action n'atteignit guère que la classe riche.

Comme dans la plupart des autres États américains, l'anticléricalisme connut un renouveau après 1870. La presse libérale, soutenue par les loges, prit notamment prétexte d'une lettre pastorale de Mgr Aneiros, archevêque de Buenos-Aires, pour déclencher une violente campagne contre l'Église, qui atteignit son point culminant en 1880, sous la présidence du général Roca.

AU CHILI La situation du catholicisme au Chili, sans être excellente, se présente dans de meilleures conditions. Diego Portales, ministre quasi inamovible du parti conservateur pendant plus d'un quart de siècle, sans être personnellement un chrétien exemplaire, voyait dans la religion la garantie de l'ordre public et s'appliqua à renforcer l'influence du catholicisme dans les écoles publiques, favorisant l'influence des congrégations venues d'Europe comme les jésuites ou les dames du Sacré-Cœur. L'arrivée au pouvoir des libéraux en 1871, coïncidant avec un afflux d'émigrés protestants, eut pour conséquence un assouplissement de l'ancienne législation dans un sens favorable à la tolérance religieuse, et certaines mesures de laïcisation telles que la suppression de la juridiction ecclésiastique ou l'introduction du mariage civil. Les catholiques s'inquiétèrent et organisèrent pour se défendre un parti catholique d'inspiration ultramontaine, mais ils n'eurent pourtant guère à souffrir des gouvernements libéraux dont le principal inspirateur, le positiviste Victoriano Lastarria, estimait que partout où la religion catholique était une institution nationale, il importait de la maintenir et de la favoriser.

A ces circonstances politiques favorables s'ajoute l'action d'un clergé de qualité bien supérieure au reste de l'Amérique latine, recruté dans les meilleures familles chiliennes et formé dans des collèges et des séminaires bien tenus, tel le grand séminaire de Santiago, fondé par Mgr Valdivieso, bientôt célèbre dans tout le continent sud-américain.

LES ÉTATS ANDINS DU NORD Les catholiques connurent par contre de mauvais jours dans plusieurs des républiques de l'Ouest et du Nord. Si au Pérou le projet de loi visant à restreindre les privilèges et les libertés de l'Église dut être retiré devant les protestations de l'opinion publique et grâce en particulier à l'influence des dames de la haute société, en Colombie, le général Mosquera, qui gouverna de fait le pays durant plus de vingt ans, déclencha contre les privilèges de l'Église une guerre acharnée qui s'inspirait de l'exemple

mexicain : après avoir nationalisé les biens ecclésiastiques, supprimé la dîme, confisqué les couvents, il proclama la liberté absolue des cultes bien qu'il n'y eût pas un dissident dans le pays et n'hésita pas à laisser expulser du territoire son frère, l'archevêque de Bogota, qui avait protesté contre le décret abolissant le for ecclésiastique. Les jésuites, considérés comme les soutiens du parti antifédéraliste et absolutiste, furent particulièrement en butte à la haine du président.

Le Venezuela connut d'abord une période assez favorable du point de vue religieux et le méritant archevêque de Caracas, Mgr Guevara y Lira, parvint même à faire conclure en 1861 un concordat avec Rome. Mais la situation se modifia du tout au tout avec l'arrivée au pouvoir du libéral Guzman-Blanco, adversaire fanatique de l'Église, qui s'apparentait par bien des traits avec ceux qui à la même époque entamaient la lutte pour l'école laïque dans la France républicaine ou déclenchaient le *Kulturkampf* en Allemagne et, à l'instar de ces derniers, tandis qu'il expulsait les prélats légitimes, il essaya d'organiser une Église nationale totalement dépendante de l'État, dont les fidèles éliraient eux-mêmes leurs curés et leurs évêques.

L'ÉQUATEUR SOUS GARCIA MORENO Les déboires répétés de l'Église, du nord au sud de l'Amérique latine, furent une source fréquente de douleur pour Pie IX, qui protesta à plusieurs reprises avec indignation contre une politique anticléricale qui l'indignait d'autant plus qu'elle était le fait de pays officiellement catholiques. Il eut toutefois une compensation pendant les quinze années où Garcia Moreno¹ présida aux destinées du petit État d'Équateur, en s'attachant à faire de son pays une république chrétienne idéale.

Personnalité exceptionnelle, idéaliste et homme d'action tout ensemble, Garcia Moreno tenait de ses ancêtres l'esprit de domination et l'intransigeance de la foi catholique qui caractérisent les Castillans. Mais ce serait une erreur de le considérer comme un réactionnaire se bornant à lutter avec les souvenirs du passé contre la montée de l'esprit moderne et à tenter de prolonger sans changement la situation acquise par l'Église au cours de l'ancien régime. Il savait que l'Église équatorienne était faible et corrompue et il se mit directement à l'école de Rome, maîtresse de vérité religieuse, morale et sociale. Avec une audace qui ignorait les compromissions auxquelles se sentaient obligés les catholiques européens, cet Américain avait décidé de faire passer intégralement dans les faits la doctrine exposée dans les encycliques de Pie IX et spécialement dans le *Syllabus*. De là le caractère du concordat qu'il signa en 1862, où le gouvernement affranchissait le clergé de toute tutelle laïque, renonçant aux droits de *Patronato*, de *placet* et d'*exequatur*, que tous les États sud-américains avaient jalousement conservés de l'héritage colonial ; l'État y acceptait en outre que l'*Index* eût force de loi, même dans les universités officielles, et qu'aucune société interdite par l'Église ne fût admise dans

(1) Sur Gabriel Garcia Moreno (1821-1875), voir A. BERTHE, *Garcia Moreno*, Paris, 1888, 2 vol. et R. PATTEE, *G. Garcia Moreno y el Ecuador de su tiempo*, Quito, 1941.

le pays, s'engageant par contre à favoriser les congrégations religieuses, lesquelles, parce que dépendant directement de Rome, apparaissaient à Moreno comme le meilleur gage de régénération.

En 1859, il publia une nouvelle constitution où les « extravagants privilèges accordés à l'Église »¹ — seuls les catholiques pouvaient être citoyens de l'Équateur — paraissaient un défi à l'opinion contemporaine, et qui frappe par « cette allure hiérarchique, constructive et autoritaire, traduisant les incompatibilités d'un ordre catholique avec les relâchements du pouvoir, l'amenuisement des contraintes disciplinaires, l'éparpillement des responsabilités, le nivellement des individus, tout ce qu'à l'extrême peut impliquer une constitution fédéraliste, démocrate ou populaire »².

En même temps, au nom des mêmes principes catholiques, parce que la volonté de Dieu implique que l'on mette en œuvre les biens que sa Providence a concédés à l'homme, le président se préoccupait d'améliorer les conditions de vie dans l'État, de développer la prospérité économique, d'assurer par le travail le relèvement des pauvres et l'adoucissement des misères.

Bref, le régime de Garcia Moreno, qui n'hésita pas à consacrer officiellement son pays au Sacré-Cœur en 1873, « offre à l'histoire le type d'un État catholique, non point par fidélité au passé, mais par l'efficacité d'une foi vivante, animant un programme cohérent et doctrinal »³. Mais on comprend à quel point le gouvernement de cet autocrate, d'une sincérité et d'une probité absolues, mais quelque peu excessif, dut paraître étouffant à la bourgeoisie libérale qui refusait d'humilier la société devant l'Église. Sous la conduite du polémiste Montalvo, elle s'acharna à abattre la « forteresse confessionnelle »⁴ dressée par Moreno et, désespérant d'y parvenir par les voies légales, elle fit assassiner en 1875 le président qui venait d'être réélu pour un nouveau terme.

(1) W. ROBERTSON, *History of the Latin American Nations*, p. 516.

(2) V.-L. TAPIÉ, *Histoire de l'Amérique latine au XIX^e siècle*, p. 125.

(3) *Ibid.*, p. 126.

(4) *Ibid.*, p. 227.

CHAPITRE XIV

LA VIE CATHOLIQUE SOUS LE PONTIFICAT DE PIE IX¹

§ 1. — Le clergé diocésain et l'évolution de l'apostolat.

UN CLERGÉ PLUS DISCIPLINÉ Tandis que la centralisation romaine triomphe définitivement des particularismes locaux, une évolution parallèle se poursuit à l'intérieur des diocèses, plus lente en Europe centrale et méridionale, où l'ancien régime a partiellement survécu à la Révolution française, plus radicale en Europe occidentale.

Les chapitres perdent beaucoup de leur ancienne indépendance et de leur importance. Leurs membres, choisis désormais par l'évêque lui-même parmi les fonctionnaires ecclésiastiques, ne sont plus que des sous-ordres qui ne songent guère à entrer en conflit avec leur supérieur et l'obligation canonique de requérir leur approbation pour certains actes devient dans ces conditions une pure formalité. De plus en plus d'ailleurs, les tâches qui revenaient jadis aux chanoines sont à présent confiées à des secrétaires, qui deviennent, avec les vicaires généraux, les vrais collaborateurs de l'évêque de l'époque contemporaine.

L'autorité de l'évêque sur ses curés est de son côté fortement accrue par la généralisation du principe français de l'amovibilité des desservants, que Geissel, par exemple, réussit à faire admettre par le gouvernement prussien ; sur ce point toutefois, beaucoup d'évêques d'Autriche, de Bavière, d'Italie, voient encore leur liberté d'action entravée par le principe ancien de l'inamovibilité des charges, par l'obligation de conférer de nombreuses cures au concours, voire parfois par les droits de certains « patrons » laïques ou ecclésiastiques.

Ce n'est pas seulement en matière de nominations que les évêques contrôlent de plus près leur clergé. Ces prêtres qui, surtout en Europe occidentale, ne sont plus attirés par l'appât de gros bénéfices et qui songent uniquement à restaurer la vie catholique ébranlée, se rendent compte que la complexité croissante des problèmes exige une modification de la pratique épiscopale et une part beaucoup plus grande d'organisation et d'administration que sous l'ancien régime. Sibour, Bonnechose, Dupanloup en France, Geissel ou Ketteler en Allemagne, Manning en Angleterre, Sterckx en Belgique, ne sont que les plus marquants de cette génération d'évêques qui avaient subi l'influence des conceptions napoléoniennes

(1) BIBLIOGRAPHIE. — Excellente synthèse par M.-H. VICAIRE, dans le chapitre : *Rayonnement spirituel de l'Église (XIX^e-XX^e siècle)*, de l'*Histoire de l'Église illustrée*, sous la direction de G. DE PLINVAL et R. PITTET, t. II, Paris, 1948, p. 261-324.

d'une action ecclésiastique centralisée et presque fonctionnarisée et qui, avec une conscience très nette de leur autorité pastorale, cherchaient à diriger et à systématiser autant que possible l'action apostolique de leurs prêtres. C'est l'époque où l'abbé Combalot, témoin de cette évolution, proposait, dans une de ces boutades dont il était coutumier, de modifier la formule de la consécration épiscopale : « Au lieu de dire : *Accipe baculum pastorale*, il faudra dire : *Accipe calamum administralivum ut possis scribere, scribere, scribere usque in sempiternum et ultra* ¹. »

UN CLERGÉ PLUS PIEUX Si les évêques renforcent leur autorité sur leurs prêtres, ce n'est pas seulement en vue d'une meilleure administration diocésaine, c'est avant tout par souci de développer chez eux le zèle et l'esprit sacerdotal : ils généralisent la pratique des retraites périodiques ; en beaucoup d'endroits, ils organisent sous une forme ou sous une autre les recollections mensuelles ; ils prescrivent ou conseillent divers exercices de piété réguliers et notamment la méditation quotidienne. Ces préoccupations épiscopales répondent d'ailleurs aux aspirations d'un nombre croissant de prêtres dont la vocation a une origine plus purement religieuse que par le passé et qui souscrivent volontiers au mot d'un des leurs, le P. Chevrier : « Le prêtre est un homme mangé. » Le relèvement sensible du niveau spirituel du clergé est l'un des aspects les moins spectaculaires mais les plus importants de l'histoire de l'Église pendant la seconde moitié du XIX^e siècle.

Quelques évêques essaient même de préconiser la vie commune du clergé : Ketteler à Mayence, Mgr Régnier et Dupanloup en France ². Ces efforts n'aboutissent pas, mais ne sont pas entièrement perdus. En effet, s'inspirant d'un règlement élaboré au XVI^e siècle par Balthazar Holzhauser pour un Institut de clercs séculiers et sur lequel l'évêque d'Orléans avait attiré l'attention ³, M. Lebeurier fonde en 1862 dans le diocèse de Coutances l'*Union apostolique des prêtres séculiers*, appelée à jouer un rôle si bienfaisant dans le clergé, français d'abord, étranger ensuite. Dans le même esprit de soutien spirituel aux prêtres diocésains isolés, l'abbé Chaumont fondera quelques années plus tard la *Société des prêtres de Saint-François de Sales*, et, en 1868, à Vienne, l'abbé Muller mettra sur pied l'*Associatio perseverantiae sacerdotalis*. On voit également se constituer des groupements de prêtres qui, à l'imitation des oblats de Saint-Ambroise, institués par saint Charles Borromée, s'engagent plus strictement, sous la direction d'un supérieur, au service de l'évêque et à la pratique de la perfection sacerdotale : Manning, à peine converti, organise à Londres les oblats de Saint-Charles, tandis qu'en France, aux oblats de Marie-Immaculée, fondés en 1842 par Mgr de Mazenod et qui se répandent dans seize diocèses, viennent s'ajouter les oblats de Saint-Hilaire à Poitiers, les oblats du Sacré-Cœur à Saint-Quentin,

(1) A. RICARD, *L'abbé Combalot*, p. 67.

(2) Les conciles provinciaux y reviennent à plusieurs reprises (cf. *Coll. lac.*, t. IV, col. 758, 898, 984, 1044, 1179).

(3) En faisant publier en français par un de ses prêtres, l'abbé Gaduol, une vie de Balthazar Holzhauser (Orléans, 1861).

les oblats de Saint-François de Sales à Troyes et dans six autres diocèses, les prêtres du Prado à Lyon. On pourrait aussi rattacher à ce mouvement les efforts, sans grands résultats au moment même, de ce précurseur de génie que fut dom Gréa, le « théologien de l'Église particulière » ¹.

UN CLERGÉ PLUS ZÉLÉ Les différences restent grandes, évidemment, entre un vicaire de banlieue industrielle de Rhénanie, un curé de campagne français, un bénéficiaire d'Autriche-Hongrie, un ecclésiastique espagnol ou un curé d'émigrants aux États-Unis. Pourtant, la formation qu'ils reçoivent au séminaire, par lequel ils doivent désormais tous passer, s'inspire de plus en plus des mêmes principes, ainsi que les directives qu'ils reçoivent de leurs évêques, et, peu à peu, par delà les nuances qu'expliquent les traditions nationales variées et les circonstances de temps et de lieu, on voit se dégager le type classique du curé du XIX^e siècle. Le prêtre mondain faisant le bel esprit dans les salons, l'érudite à qui son bénéfice assure avec l'aisance des loisirs studieux, l'ecclésiastique campagnard aux mœurs faciles que seul son habit semblait parfois distinguer de la masse de ses paroissiens, sont des cas de plus en plus exceptionnels après 1850, surtout en Europe occidentale.

Curés et vicaires ont désormais pris conscience des responsabilités qui pèsent sur leurs épaules et se comportent en véritables pasteurs. Certes, à la campagne, ils continuent souvent à vérifier la célèbre définition de Taine : « factionnaire fidèle dans sa guérite, patient, attentif au mot d'ordre, montant correctement sa faction solitaire et monotone ». Leur activité en effet consiste essentiellement à célébrer la messe, à prêcher la doctrine chrétienne le dimanche, à expliquer le catéchisme aux enfants qui se préparent à la première communion et à administrer les sacrements. Pourtant, de plus en plus, du moins dans les villes, ils se montrent préoccupés de développer par les moyens les plus variés la glorification de Dieu et l'éducation des chrétiens dans le cadre de la paroisse, qui constitue le champ d'action par excellence du prêtre de l'époque contemporaine. Dans un monde toujours plus individualiste, le sens communautaire de l'ancienne Chrétienté s'est « réfugié maintenant à l'ombre des clochers » ². Il se manifeste, avec une maladresse qui fait parfois sourire mais qui ne doit pas nous dissimuler ses aspects positifs, tantôt par l'écllosion ou la renaissance d'innombrables confréries, dont certaines, comme les *Enfants de Marie*, finiront par s'étendre à la catholicité des deux hémisphères, tantôt par l'organisation de ces cérémonies caractéristiques que sont les processions de la Fête-Dieu et surtout la communion solennelle, particulièrement importante, car « elle organise le système de l'éducation religieuse et met une liaison profonde, que le folklore vient encore renforcer, entre la paroisse, l'école et la famille » ³.

L'action paroissiale est effectivement complétée par l'école : école

(1) Cf. F. VERNET, *Dom Gréa (1828-1917)*, Paris, 1938.

(2) M.-H. VICAIRE, dans *Histoire de l'Église illustrée* de G. DE PLINVAL, t. II, p. 273.

(3) *Ibid.*, p. 272.

publique inspirée et surveillée par le prêtre, si possible ; école libre, établie à côté et parfois en concurrence de l'école officielle, dans le cas contraire, de plus en plus fréquent. La question scolaire avait déjà commencé à se poser avec acuité dès le pontificat de Grégoire XVI, mais plus l'instruction se généralise, et plus les autorités ecclésiastiques estiment que l'éducation dans un esprit positivement catholique est une nécessité primordiale qui justifie tous les efforts et tous les sacrifices. On peut aujourd'hui se demander si l'importance attribuée par les catholiques du XIX^e siècle à la création d'écoles libres n'a pas contribué parfois à les enfermer dans une sorte de ghetto spirituel, avec tous les inconvénients d'ordre apostolique et même défensif que la chose comporte. Mais on ne peut oublier que, dans de nombreux cas, ils y furent quasi acculés par l'impossibilité de trouver dans l'école publique le minimum d'atmosphère respirable pour la foi de leurs enfants. L'existence même de ces écoles libres a du reste plus d'une fois obligé par la concurrence les écoles officielles à une « neutralité » moins agressive. Et l'on doit en tout cas admirer la somme de générosité et de dévouement que représente la reconstitution, après la destruction quasi totale de la Révolution française, de cette multitude d'établissements d'enseignement supérieur, moyen, primaire ou professionnel qui s'étend progressivement sur l'Europe occidentale et les États-Unis.

UNE IMAGINATION PASTORALE LIMITÉE Les trésors de zèle et de dévouement que dépensent avec toujours plus d'enthousiasme tant de milliers de prêtres sur le triple terrain de la paroisse, de l'école et des œuvres, suscitent l'admiration et dénotent une Église bien vivante. Pourtant, avec le recul du temps, on commence à mieux voir ce qui manque à ces pasteurs, curés, vicaires généraux ou évêques, pour que leur œuvre soit complète. A part quelques rares exceptions, ils ne semblent pas avoir pressenti la nécessité de repenser les méthodes pastorales pour tenir compte des formidables changements qui se produisaient autour d'eux. De plus, même en Allemagne, les autorités responsables n'ont guère pris conscience de la révolution intellectuelle qui s'accomplissait sous leurs yeux et des problèmes nouveaux qui allaient se poser à la religion en face d'exigences scientifiques nouvelles. Le courant ultramontain, quels qu'aient été par ailleurs ses mérites, a certainement exercé sur ce point une influence néfaste en amenant une partie notable du clergé à renchérir encore sur l'attitude systématiquement antimoderne qui prévalut de plus en plus au Vatican pendant la seconde moitié du pontificat de Pie IX ; il en résulta chez beaucoup une tendance, au fond peu chrétienne, à encourager le milieu « bien pensant » à se replier sur lui-même et à ne rien faire pour diminuer le fossé qui le séparait des incroyants, considérés *a priori* comme des gens de mauvaise foi, qu'il est inutile d'espérer convertir¹.

D'un autre côté, si l'on a affirmé un peu vite que le clergé avait tout

(1) Voir sur ce point les observations pertinentes de W. WARD, *W. G. Ward and the catholic Revival*, Londres, 1912, p. 121-123.

ignoré de la question sociale avant le pontificat de Léon XIII, il est certain qu'il n'a guère soupçonné les conséquences qui allaient résulter pour l'Église du développement de la civilisation industrielle. Il est à la rigueur excusable de n'avoir pas prévu, un demi-siècle à l'avance, l'avènement du prolétariat et la substitution progressive de son influence à celle des anciennes classes dirigeantes. On comprend moins le manque d'initiatives vraiment neuves en face du problème constitué par l'extension des « villes tentaculaires »². Tandis que des masses populaires toujours plus nombreuses abandonnent leurs paisibles paroisses de campagne pour venir s'entasser dans les quartiers suburbains, la seule réaction des autorités ecclésiastiques est de construire quelques églises nouvelles³, sans s'apercevoir qu'il faudrait avant tout mettre au point de nouvelles méthodes d'apostolat permettant de remettre ces masses déracinées en contact effectif avec l'Église. Le prolétariat industriel va se développer de la sorte en dehors de l'Église et « sa détresse matérielle s'accompagne d'un véritable abandon spirituel, prélude et principal facteur de sa déchristianisation »³. A cet égard, l'époque de Pie IX, si féconde à tant d'égards au point de vue spirituel, porte une lourde part dans « le grand scandale du XIX^e siècle ».

On a souvent dit que l'erreur fondamentale du clergé de cette époque avait été de dépenser beaucoup de zèle et de charité pour atteindre des individus, mais d'avoir trop négligé d'exercer une influence sur les idées et les institutions. C'est très vrai, bien que, présentée en ces termes, la critique ne soit pas tout à fait exacte. En effet, si le clergé, et notamment le haut clergé, apparaît si soucieux de rester en bons termes avec les gouvernements et s'oppose à la séparation entre l'Église et l'État, c'est précisément dans l'espoir de résister à la laïcisation des institutions et d'obtenir de l'État le contrôle de la diffusion des idées contraires aux principes catholiques. La véritable erreur a plutôt été de ne pas voir que cette action directe de l'Église sur les pouvoirs publics allait devenir de plus en plus illusoire dans une société qui entendait s'affranchir de tout « cléricalisme », et surtout que, dans le monde nouveau qui s'élaborait, bien plus encore que les institutions officielles, c'étaient les « milieux de vie » qui exerceraient toujours davantage leur influence sur les masses et que c'étaient dès lors ceux-ci qu'il aurait fallu avant tout imprégner d'esprit chrétien.

Est-ce à dire que rien ne fut fait en ce sens ? Ce serait exagéré. De divers côtés notamment, on se rendit compte de l'importance qu'il y avait à développer les œuvres de presse si l'on voulait agir sur l'opinion. Sans parler de l'action, le plus souvent bienfaisante malgré quelques

(1) Il n'y avait, au début du XIX^e siècle, que 20 villes de plus de 100.000 habitants et seules Paris et Londres dépassaient les 500.000. Il y en aura 149 à la fin du siècle (dont 19 de plus de 500.000), groupant 47 millions d'habitants contre 5 en 1801.

(2) Et encore cet effort apparaît-il singulièrement limité. C'est que, dans le système moderne, où le temporel du culte dépend en bonne partie des pouvoirs publics, la construction d'une église et surtout l'érection d'une nouvelle paroisse pose des problèmes administratifs complexes, d'autant plus que les États, administrés souvent par des bourgeois libéraux, ne subventionnent que chichement l'expansion de l'Église, sauf pendant les périodes de réaction antirévolutionnaire.

(3) M.-H. VICAIRE, dans *Histoire de l'Église illustrée* de G. DE PLINVAL, t. II, p. 274.

étroitesse, exercée par les journaux catholiques dans de nombreux pays, qu'il suffise de rappeler les heureux résultats de l'action des assomptionnistes en France, de la société Saint-Étienne pour la diffusion des bons livres en Hongrie, d'un don Bosco en Italie, d'un chanoine Alban Stolz en Allemagne, et tout spécialement, dans ce dernier pays, du *Borromaeusverein*.

Les *Vereine*, dont nous avons dit le remarquable essor en pays germaniques et que l'étranger commence à imiter, apparaissent du reste comme une première amorce de ce qui deviendra l'Action catholique : groupements de laïcs, dirigés en bonne partie par des laïcs et visant à faire pénétrer les principes chrétiens dans les divers secteurs de l'activité profane. Toutefois, en dehors de l'Allemagne, on hésite encore le plus souvent à faire directement appel aux laïcs et, pour aider le clergé dans les tâches toujours plus variées et toujours plus complexes où l'on comprend que l'Église doit être présente, on fait avant tout appel aux congrégations religieuses dont le XIX^e siècle voit un développement sans précédent, qui suffirait à lui seul à prouver de quelles réserves spirituelles cachées dispose cette Église d'apparence parfois si bourgeoise.

§ 2. — Le développement des ordres et des congrégations ¹.

LA RÉORGANISATION DE LA VIE RELIGIEUSE La restauration des ordres religieux, si durement éprouvés par la double crise de l'*Aufklärung* et de la Révolution, avait déjà atteint des résultats sensibles au cours des trente années qui vont de la chute de Napoléon à l'avènement de Pie IX. Mais le pontificat de ce dernier devait être décisif pour donner à la vie religieuse sa physionomie contemporaine : augmentation considérable de l'effectif total, favorisée par la multiplication des congrégations nouvelles ; centralisation toujours plus poussée, qui renforce l'unité à l'intérieur des ordres eux-mêmes et accentue leur dépendance à l'égard des Congrégations romaines ; ferveur plus grande et retour au respect des règles anciennes, en réaction contre le relâchement qui s'était introduit au cours de l'époque moderne.

Un pape aussi pieux que Pie IX et aussi préoccupé de la vitalité interne de l'Église devait prendre ce dernier point particulièrement à cœur. À peine élu, il établissait, en septembre 1846, une commission cardinalice chargée de promouvoir la restauration de la vie religieuse dans les pays où elle avait été bouleversée et, l'année suivante, dans l'encyclique *Ubi primum arcano*, il invitait les supérieurs à veiller à l'intégrité de leurs ordres, dont la collaboration était si nécessaire à l'Église pour la bonne exécution de sa mission spirituelle. Pendant son séjour à Gaëte, témoin de la situation lamentable des rédemptoristes dans le royaume de Naples, où se trouvait alors leur maison généralice, il appuya les efforts pour

(1) BIBLIOGRAPHIE. — M. HEIMBUCHER, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. III, Paderborn, 1908 ; BRAUNSBERGER, *Rückblick auf das katholische Ordenswesen im XIX. Jh.*, Fribourg-en-Br., 1901 ; Ch. TYCK, *Notices historiques sur les congrégations et communautés religieuses du XIX^e siècle*, Louvain, 1892.

transférer celle-ci à Rome et « dénapolitaniser » la congrégation, selon l'expression du cardinal préfet des évêques et réguliers ¹, et il se réserva la nomination du recteur majeur qui aurait normalement dû être élu par un chapitre général. De même, préoccupé de remédier à la décadence où était tombé l'ordre dominicain, il décida, le 1^{er} décembre 1850, de surseoir à l'élection d'un maître général et désigna lui-même un vicaire général de l'ordre ; son choix se porta, au grand mécontentement des pères italiens, sur un des compagnons de Lacordaire, le P. Jandel, qui prit aussitôt des mesures en vue de rétablir l'ancienne observance. La même année 1850, il appela dom Casaretto comme abbé à Subiaco dans un but de réforme et, deux ans plus tard, c'est sur ses invitations pressantes que la congrégation cassinienne décida d'en revenir à l'observation exacte de la vie commune et de la clôture, ainsi qu'à l'exercice de l'oraison.

Les efforts de réforme provoqués ou encouragés par Pie IX aboutirent assez vite à d'heureux résultats dans les ordres centralisés, mais ils se heurtèrent à une grande force d'inertie dans les abbayes, restées très indépendantes, de l'Europe centrale et méridionale. Dans les pays du Sud, la vie religieuse fut en outre durement éprouvée par les révolutions espagnoles et par l'extension à toute l'Italie, après 1860, des mesures piémontaises de sécularisation. Dans les pays d'Europe occidentale par contre, ainsi qu'en Amérique du Nord, les progrès furent vraiment remarquables, tant par le nombre des membres que par la qualité de la vie religieuse, et les congrégations y devinrent un facteur essentiel de l'efflorescence des œuvres et de l'intensité de la vie spirituelle.

L'IMPORTANCE CROISSANTE DES JÉSUITES

Nul ordre ne devait exercer une influence plus profonde sur la vie de l'Église pendant la seconde moitié du XIX^e siècle que celui des jésuites ². Après la période un peu difficile qui avait suivi le rétablissement de l'ordre en 1815, il avait progressé rapidement et comptait déjà plus de 4.500 membres à l'avènement de Pie IX. Les premières années du nouveau pontificat furent assez pénibles : situation tendue en France, expulsion de Suisse, fermeture de la plupart des maisons en Italie et même à Rome, à la suite de la campagne déclenchée par Gioberti, puis en Autriche, lors de la révolution de mars 1848 ; à quoi s'ajoutait la froideur témoignée par le nouveau pape qu'indisposait la collusion des jésuites italiens avec la réaction « grégorienne ». Mais on a vu comment les désillusions de Pie IX en 1848 le rapprochèrent des jésuites et comment, à partir de ce moment, leur rôle alla grandissant à la Curie romaine ³.

(1) Lettre du P. Dechamps du 26 nov. 1849, *Archives de la province belge des Rédemptoristes*, cl. II. Sur les difficiles tractations qui devaient aboutir au décret du 8 octobre 1853 inaugurant la « période romaine » de la congrégation et au premier chapitre général de 1855, voir M. DE MEULEMEESTER, *Histoire sommaire de la congrégation du T. S. Rédempteur*, Bruxelles, 1950, p. 140-154.

(2) Aperçu d'ensemble dans L. DE JONGE, *De Orde der Jezuiten*, t. III, Wassenaar, 1931. Voir en particulier, pour la France, J. BURNICHON, *La Compagnie de Jésus en France*, t. III (1845-1860) et IV (1860-1880), Paris, 1919-1922 ; pour l'Espagne, L. FRIAS, *Historia de la Compañia de Jesús en su asistencia moderna de España*, t. II, Madrid, 1923 ; pour l'Italie, A. MONTE, *La compagnia di Gesù nel territorio della Provincia Torinese*, t. V, Chieri, 1920 ; pour l'Allemagne, B. DÜHR, *Aktenstücke zur Geschichte der Jesuiten-Missionen in Deutschland 1848-1872*, Fribourg-en-Br., 1903.

(3) Voir *supra*, p. 286.

surtout lorsque, en 1853, le P. Beckx eut succédé à la tête de la Compagnie au P. Roothaan, avec qui le pape ne s'entendait qu'à moitié.

Le P. Beckx¹, que ses adversaires ont souvent présenté comme un fanatique, était en réalité un esprit modéré, modeste et très pieux. Sous sa direction, la Compagnie vit prospérer ses entreprises et ses effectifs doubler en une quinzaine d'années : quand il se retira en 1884, la Compagnie de Jésus comptait 11.480 membres répartis en 19 provinces, contre 5.209 en 10 provinces en 1853, en dépit des difficultés croissantes occasionnées depuis 1860 par le gouvernement italien (en 1873, le général fut même obligé de quitter Rome) et malgré les déboires consécutifs à la révolution espagnole de 1869 et au *Kulturkampf* allemand. Bien plus importante encore que ce développement numérique est l'influence sans cesse accrue prise par les jésuites tant dans le domaine des sciences ecclésiastiques ou dans la direction des Congrégations romaines, que dans la vie des Églises particulières où ils agissent à la fois sur les masses par l'organisation de missions paroissiales et d'œuvres populaires, et sur les classes dirigeantes par leurs collèges, leurs prédications et leurs nombreux contacts personnels. Leur action est particulièrement sensible dans les progrès du mouvement ultramontain et dans l'orientation de la dévotion des fidèles ou de la spiritualité sacerdotale : si la piété du XIX^e siècle devient de plus en plus individualiste, c'est en partie à eux qu'on le doit, mais en revanche ils ont beaucoup contribué à répandre le culte du Sacré-Cœur, la pratique de l'oraison mentale (selon la méthode de saint Ignace interprétée par le P. Roothaan) et le goût des retraites fermées.

ANCIENS ORDRES ET CONGRÉGATIONS NOUVELLES

Des grands ordres de l'ancien régime, celui des jésuites est le seul à se retrouver en pleine prospérité dès le milieu du XIX^e siècle. L'ordre de saint Dominique², par exemple, qui comptait comme celui de saint Ignace environ 4.500 membres vers 1845, n'en compte plus que 3.341 trente ans plus tard : les progrès notables en France, grâce au prestige de Lacordaire (il y aura, en 1872, 304 religieux contre 13 en 1844), en Allemagne, en Autriche ou en Angleterre ne compensent pas les pertes subies en Pologne, en Italie, en Espagne, au Portugal et en Amérique du Sud, et il est caractéristique de constater que la renaissance thomiste sera l'œuvre des jésuites bien plus que celle des dominicains ; toutefois, la réorganisation de l'ordre se poursuivit au cours du long généralat du P. Jandel³, qui se préoccupa aussi du renouveau des études, et si certains crurent déceler avec regret certaines influences ignatiennes dans ses projets d'adaptation des constitutions, son œuvre apparaît au total très prometteuse pour l'avenir.

(1) Sur le P. Beckx (1795-1887), voir A.-M. VERSTRAETEN, *Leven van den H. E. P. Petrus Beckx*, Anvers, 1889. Né en Belgique dans un milieu très simple, il avait passé toute sa vie religieuse en Allemagne puis en Autriche et avait dirigé cette dernière province avec beaucoup d'habileté.

(2) A.-M. WALZ, *Compendium historiae Ordinis Praedicatorum*, 2^e édit., Rome, 1948, p. 517 et suiv.

(3) Vicaire général de l'ordre depuis 1850 et nommé par le pape maître général en 1855, il fut confirmé dans cette charge pour 12 ans par le chapitre général de 1862 (Pie IX avait préféré ne pas rétablir le généralat à vie). Il mourut en décembre 1872. (Cf. H. M. CORMIER, *Vie du R^m P. Jandel*, Paris, 1890.)

La restauration des franciscains¹ fut plus lente. S'ils purent reprendre en 1856 la tradition interrompue depuis longtemps des chapitres généraux et mettre à jour leurs statuts, la question du retour à l'unité des trois branches (observantins ou réformés, récollets et alcantarins), envisagée dès 1862, n'aboutira que sous Léon XIII et les effectifs continuent à fondre dans les pays méridionaux où l'ordre avait largement essaimé². Il faut surtout regretter que cet ordre, qui devait par sa tradition propre être essentiellement populaire, n'ait guère réussi à s'adapter à la transformation industrielle de l'Europe et à s'intégrer efficacement aux masses prolétariennes qui s'accumulent dans les grandes villes.

Les ordres monastiques avaient été plus ébranlés que les ordres mendiants par le josphisme ou la crise révolutionnaire et il leur était en outre particulièrement difficile de retrouver leur place exacte dans la société nouvelle du XIX^e siècle. Ils souffraient souvent de voir la prépondérance très nette que prenaient les jésuites ou l'intérêt croissant porté par Rome aux congrégations modernes plus soumises au Saint-Siège et orientées vers un apostolat plus actif : ils devaient relever avec amertume que dans la « commission des religieux » préparatoire au concile du Vatican, à part un franciscain, il n'y avait aucun représentant des ordres médiévaux. D'ailleurs, de bon gré ou à contre-cœur, il leur fallut bien s'aligner quelque peu sur les usages des instituts religieux modernes. Les bénédictins eux-mêmes³, si fiers pourtant de leur indépendance, n'y échappèrent pas : les réformes introduites en 1853 dans la congrégation cassinienne, les nouveaux statuts de la congrégation de Subiaco, élaborés en 1867, en portent des traces très nettes, et Pie IX obtint qu'à partir de 1859 il y ait un noviciat commun pour les abbayes de la congrégation anglaise. Dans ces abbayes anglaises, du reste, la direction de grands collèges et le ministère paroissial occupaient beaucoup plus de place que la vie monastique proprement dite. Il en était de même en Europe centrale, où, de plus, la discipline laissait souvent à désirer⁴. En dépit de ces déficiences, plus le siècle avance et plus l'ordre de saint Benoît prospère, en même temps qu'il reprend conscience de sa mission propre dans l'Église. C'est avant tout au rayonnement de Solesmes qu'il le doit : l'histoire se doit de signaler les faiblesses de dom Guéranger, mais « les petits côtés de son existence, les défauts de son caractère, les fautes de son administration disparaissent devant la grandeur des résultats obtenus »⁵. C'est vraiment son esprit qui anime, à l'insu même de ceux qui sont tentés

(1) H. HOLZAPFEL, *Manuale historiae ordinis Fratrum Minorum*, Fribourg-en-Br., 1909, p. 331 et suiv.

(2) Alors qu'ils avaient dépassé les 70.000 vers la fin du XVIII^e siècle, les franciscains n'atteignaient plus que 23.000 membres en 1862 et 15.000 en 1882 ; à cette date, les provinces avaient été ramenées à 30 alors que, en 1862, on en comptait encore, théoriquement du moins, 103, vestiges de la splendeur passée.

(3) Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. IV, Maredsous, 1948, p. 175 et suiv.

(4) C'était surtout le cas en Autriche où le vœu de pauvreté était très mal observé ; la grande visite canonique, qui se poursuivit de 1852 à 1859 sous la direction des cardinaux Schwarzenberg et Scitowsky, ne changea pas grand'chose à la situation. (C. WOLFSCHUBER, *Kardinal Schwarzenberg*, t. II, p. 197, 222-281.)

(5) Ph. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. IV, p. 177. L'ouvrage essentiel sur l'œuvre de dom Guéranger reste celui de dom DELATTE, *Dom Guéranger, abbé de Solesmes*, Paris, 1909, 2 vol.

de le nier, le mouvement de retour vers les grandes traditions du passé qui s'affirme toujours plus nettement dans les diverses congrégations bénédictines ; c'est à son école que viennent notamment se perfectionner les fondateurs de la congrégation allemande de Beuron, dont l'influence devait être prépondérante dans le renouveau liturgique contemporain¹.

A côté des ordres anciens qui reprennent vie, à côté des congrégations plus récentes qui se développent rapidement, tel l'Institut des frères des Écoles chrétiennes, qui, sous la direction avisée du frère Philippe, rayonne dans le monde entier², des congrégations et communautés nouvelles de tout genre surgissent de tous côtés, aux États-Unis ou au Canada aussi bien qu'en Europe, avec plus d'intensité en France que partout ailleurs. Le mouvement avait commencé avant Pie IX, mais il s'amplifie sous son pontificat, encouragé par le cardinal Bizzarri, qui préside avec énergie la Congrégation des évêques et réguliers de 1854 à 1877.

Parmi ces congrégations nouvelles, quelques-unes se consacrent au culte, ainsi les pères du Saint-Sacrement, fondés en 1856 par Julien Eymard, les sœurs de l'Adoration Réparatrice, fondées au moment de la révolution de 1848 par une ancienne servante, ou les religieuses de Marie Réparatrice fondées en 1857 par une noble dame belge, la baronne d'Hoogvorst. Mais la plupart se vouent à un apostolat plus actif : missions, œuvres de presse, soulagement des pauvres, service des malades, relèvement des malheureuses, enseignement surtout, et particulièrement l'enseignement des filles, car c'est un des principes fondamentaux du clergé de cette époque qu'il faut préparer des foyers chrétiens en donnant à la jeunesse féminine une solide éducation chrétienne. C'est dans ce dernier secteur que l'on constate une prolifération de minuscules congrégations, diocésaines et parfois presque paroissiales. Faut-il l'attribuer à l'individualisme des temps modernes ou, comme le pensait le cardinal de Reischach³, à une certaine « anarchie ecclésiastique » et au désir d'être maître chez soi ? Peut-être, mais on peut y voir aussi un signe des préoccupations pastorales d'évêques et de curés beaucoup plus soucieux que dans les siècles antérieurs d'assurer à leurs paroisses le maximum d'efficacité ; et on doit y voir certainement la preuve de l'intensité de ferveur religieuse diffuse dans la masse chrétienne de ce temps et qui jaillit spontanément au contact des besoins multiples de la vie journalière de l'Église.

Depuis des siècles, l'influence des ordres religieux se prolongeait dans le monde des laïcs pieux grâce aux tiers-ordres, dont le plus connu est celui dirigé par les franciscains⁴. Mais dans la seconde

(1) La fondation de Beuron date de 1863. L'abbaye essaimera rapidement, même à l'étranger ; dès 1872, elle fonda en Belgique le monastère de Maretsous. Cf. O. WOLFF, *Beuron*, Fribourg-on-Br., 1923 ; en outre, sur dom Maur Wolter (1825-1890), le vrai fondateur de la congrégation, surnommé « le dom Guéranger de l'Allemagne », voir *Maurus Wolter. Dem Gründer Beurons zum 100. Geburtstag*, Beuron, 1925.

(2) L'effectif total de l'Institut passe au cours du généralat du frère Philippe (1838-1874) de 2.300 religieux, en 313 communautés, à plus de 10.000 répartis en un bon millier d'établissements ; 276 fondations sont réalisées en dehors de France, mais le recrutement demeure pendant toute cette période très national.

(3) *Janssens Briefe*, édit. PASTOR, t. I, p. 248-249.

(4) Fort ralentie par la crise révolutionnaire, leur action reprend au cours de la décennie 1860-

moitié du XIX^e siècle commence à apparaître une nouvelle forme de vie religieuse aux confins de la vie laïque, des sociétés de personnes vivant la vie religieuse tout en restant dans le monde. L'une des premières réalisations fut la fondation par Mme Carré de Malmberg, assistée par l'abbé Chaumont, des filles de Saint-François-de-Sales¹. En ce domaine comme en tant d'autres, la France est à l'avant-garde.

§ 3. — Les formes de dévotion et l'évolution de la spiritualité².

VERS UNE PIÉTÉ PLUS CHAUDE ET PLUS EXTÉRIEURE

Le vrai triomphe de l'ultramontanisme, a-t-on pu écrire, ne fut pas tant la proclamation de l'infaillibilité du pape que « la transformation intérieure du catholicisme » dans les pays du nord des Alpes. Il n'a guère fallu plus d'une génération pour que, malgré la résistance parfois très vive des partisans de l'ancien ordre de choses, une piété de type italien, plus indulgente, plus superficielle parfois mais aussi plus humaine et plus populaire, faisant davantage sa part au sentiment et au besoin d'extériorisation, mais basée sur une fréquentation plus grande des sacrements et sur la multiplication d'exercices précis, se substitue au rigorisme janséniste et à la piété solide et profonde mais austère et peu démonstrative que prêchaient les disciples de Sailer en Allemagne, les anciens du collège d'Ushaw en Angleterre, Saint-Sulpice en France. Désormais, la dévotion s'oriente de plus en plus vers le Christ miséricordieux montrant son cœur « qui a tant aimé les hommes », vers Jésus « prisonnier d'amour dans le tabernacle », vers Marie sous les traits plus sensibles de Notre-Dame de Lourdes, vers un certain nombre de saints particulièrement populaires, saint Antoine, saint Joseph, que Pie IX proclame en 1870 patron de l'Église universelle³.

Divers facteurs intervinrent pour provoquer cette transformation, à commencer par l'enthousiasme romantique pour tout ce qui rappelait le moyen âge : dévotion mariale, culte des saints, vénération des reliques, processions, pèlerinages et autres manifestations publiques de la foi. Mais il faut faire une large part aussi aux influences délibérées : celle des jésuites, avec leur théologie optimiste et leur souci d'organiser de manière systématique la dévotion des masses ; celle aussi des prêtres de for-

1870 en France, où les capucins commencent à publier en septembre 1861 les *Annales franciscaines*, la plus ancienne revue franciscaine, puis en Italie, en Espagne, en Angleterre, en Allemagne, à partir de 1870. (Cf. FRÉDÉRIC D'ANVERS, *Le Tiers-Ordre de saint François d'Assise*, Paris, 1923, chap. vii.)

(1) Voir Mgr LAVEILLE, *Mme Carré de Malmberg (1829-1891)*, Tours-Paris, 1917 ; *L'abbé Henri Chaumont (1838-1896)*, 1919.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — On trouvera de nombreuses indications dans M. NÉDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIX^e siècle*, Paris, 1936. Voir aussi K. KEMPF, *Die Heiligkeit der Kirche im XIX. Jh.*, Einsiedeln, 1928.

Sur le culte du Sacré-Cœur : J. BAINVEL, *La dévotion au Cœur de Jésus. Doctrine. Histoire*, Paris, 1921, III^e part., chap. vii à ix, et NILLES, *De Rationibus festorum S. S. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae*, Innsbruck, 1885, 2 vol.

Sur la dévotion mariale : SAINT-JOHN, *L'épopée mariale en France au XIX^e siècle*, trad. franç., Paris, 1904.

Sur la littérature spirituelle : H. POURRAT, *Histoire de la spiritualité*, t. IV, Paris, 1930, chap. xviii à xx.

(3) Pour satisfaire à une demande des Pères du concile du Vatican. Déjà en 1847, Pie IX avait étendu à toute l'Église la fête du patronage de saint Joseph.

mation romaine, en particulier d'hommes comme le P. Faber ¹, qui s'attache à vulgariser les dévotions populaires qui l'avaient charmé en Italie et à faire connaître des recueils comme les *Gloires de Marie* de saint Alphonse de Liguori, ou l'abbé Gaume ², dont les innombrables publications, notamment l'*Horloge de la Passion*, adaptation d'un autre ouvrage de saint Alphonse, remplacèrent dans maintes bibliothèques cléricales les œuvres de Bossuet et de Fénelon dont s'était nourri le clergé des générations précédentes.

Ce n'est pas un hasard si le nom de saint Alphonse de Liguori vient de revenir par deux fois : son influence fut considérable dans l'évolution que nous évoquons. Influence de sa théologie morale moins rigoriste, que le jeune clergé accueille avec une ferveur croissante malgré les réserves des professeurs de la vieille école ³, que les Congrégations romaines recommandent avec insistance ⁴, que Pie IX ratifie solennellement en proclamant le saint prélat docteur de l'Église le 23 mars 1871 à la demande de près de 600 évêques ⁵. Influence aussi de la spiritualité antijanséniste de ce « saint François de Sales italien », tout imprégnée de confiance en la divine miséricorde et de tendre dévotion envers la Vierge et l'Eucharistie.

Cette orientation nouvelle de la piété, que les partisans des usages anciens devaient dénoncer comme l'un des principaux méfaits de l'ultramontanisme, n'alla pas sans certains inconvénients : elle n'évita pas toujours les excès de sentimentalité ni même certaines tendances à la superstition ; l'insistance mise sur les dévotions particulières rétrécit encore les perspectives de nombreux fidèles, qui avaient déjà perdu le contact avec la Bible et la liturgie ; la préoccupation de « gagner des indulgences » l'emporta trop souvent sur le souci de transformer ses dispositions profondes ⁶ ; et l'insistance mise sur la répétition fréquente des pratiques extérieures aboutit parfois à une piété moins personnelle et trop mécanique. Le caractère plus populaire et, il faut bien l'avouer, parfois un peu puéril, pris par la dévotion catholique, contribua à éloigner de l'Église un certain nombre d'intellectuels et de libéraux incapables de faire le partage entre l'accessoire et l'essentiel. Pourtant, cette évolution fut heureuse et bienfaisante, car, sous des formes un peu maladroites, elle exprimait la saine réaction du sentiment chrétien contre le christianisme édulcoré, confinant presque au déisme du siècle précédent.

(1) Sur Frédéric William Faber (1814-1863), converti en 1845 et organisateur avec Newman de l'Oratoire anglais, voir J.-E. BOWDEN, *The Life and Letters of F.-W. Faber*, Baltimore, 1869.

(2) Voir la liste complète des ouvrages de Gaume (1802-1879) dans *D. T. C.*, t. VI, col. 1169-1171.

(3) Certains allaient jusqu'à traiter publiquement saint Alphonse de « farceur », ainsi au grand séminaire de Chartres vers 1845. (Cf. É. SÉVRIER, dans *R. H. É. F.*, t. XXV, 1939, p. 340.)

(4) Voir par exemple les réponses du Saint-Office, 18 juillet 1860 ; de la Sacrée Congrégation du Concile, 29 août 1860 (« *consulat theologos, praesertim S. Alphonsum a Liguori* ») ; de la Sacrée Pénitencerie, 10 décembre 1860.

(5) Voir les *Acta doctoratus*, Rome, 1870 et *Il concilio vaticano e il titolo di Dottore della Chiesa decretato a S. Alph. M. de Liguori*, dans *Civ. cat.*, 8^e série, vol. III, 1871, p. 285-297.

(6) Pie IX encouragea beaucoup le renouveau de faveur accordé aux indulgences et multiplia notamment les occasions de gagner l'indulgence du Jubilé : à son avènement, lors de son retour de Gaëte, à l'occasion de la définition de l'Immaculée-Conception, après son voyage de 1857 à travers ses États ; pour le 10^e anniversaire de l'Immaculée-Conception ; en 1869 pour son jubilé sacerdotal, en 1871, pour ses 25 années de pontificat, sans parler de l'année sainte normale.

LA REDÉCOUVERTE DU CHRIST La piété allait désormais se centrer à nouveau sur la Crèche, sur la Croix, sur l'Eucharistie. Les appels des jésuites et de leurs émules en faveur de la confession et de la communion fréquente ramenèrent l'attention sur le caractère essentiellement sacramentaire de la vie catholique. Et surtout, on redécouvrit la réalité centrale du christianisme, le Christ, vrai Dieu et vrai homme, Incarnation de l'amour de Dieu invitant chaque homme à l'aimer en retour, personne actuellement vivante et agissante dans la vie des chrétiens. Il suffit de parcourir les sermons, les catéchismes ou les lettres pastorales de la première moitié du siècle pour se rendre compte à quel point ces thèmes, qui nous paraissent aujourd'hui banals, s'étaient estompés chez beaucoup pour qui le surnaturel était devenu un mot plutôt qu'une vie, et chez qui la majesté abstraite de Dieu avait pris une importance plus grande que le Christ au point de parler de l'Eucharistie comme de « Dieu demeurant parmi nous » ou du « bon Dieu descendant sur l'autel ».

La diffusion des soi-disant révélations de Catherine Emmerich, publiées par Brentano et vulgarisées par le rédemptoriste Schmöger ¹ ; la reprise, en 1844, de l'ostension de la Sainte Tunique de Trèves ; les efforts du P. Faber pour diffuser le culte du Précieux Sang et les formes italiennes de la dévotion à l'Eucharistie ; l'action de M. Dupont, « le saint homme de Tours », en faveur du culte de la sainte Face ; les appels émouvants de Lacordaire pour qui « la grande affaire, c'est d'aimer Jésus-Christ » et qui y revient sans cesse dans ses sermons et ses lettres de direction ; bien d'autres influences analogues, redonnèrent en quelques années à la piété catholique une orientation christocentrique dont le développement de la dévotion eucharistique et le succès extraordinaire du culte du Sacré-Cœur furent les expressions les plus marquantes.

LA DÉVOTION EUCHARISTIQUE La piété eucharistique se manifeste sur deux plans : la communion fréquente et l'adoration du Saint-Sacrement. La réaction contre la sévérité janséniste relativement à la communion s'affirme toujours davantage, bien qu'avec une timidité qui nous étonne aujourd'hui. Beaucoup de théologiens et de directeurs spirituels, jusqu'à la fin du siècle, considéreront la communion bihebdomadaire comme un maximum : en 1870 encore, au Collège américain ou au Collège germanique de Rome, la plupart des séminaristes ne communient qu'une fois par semaine ² et au séminaire de Mayence, seuls quelques-uns ajoutent une communion, parfois deux, à celle du dimanche ³. Pourtant, dès le milieu du siècle, la tendance à encourager

(1) La *Douloureuse passion de Notre-Seigneur* avait été publiée en 1833. La *Vie de la Sainte Vierge* parut en 1852 et la *Vie de Notre-Seigneur* de 1858 à 1860. Le succès de ces ouvrages fut très grand et ils furent aussitôt traduits en diverses langues. Sur le problème d'authenticité, voir W. HUENPFNER, *Cl. Brentanos Glaubwürdigkeit in seinem Emmerick-Aufzeichnungen*, Würzburg, 1923, qui conclut que Brentano « a mystifié le public catholique en falsifiant les communications que la religieuse lui avait faites ».

(2) Renseignements recueillis par M. Icard lors du concile du Vatican. (*Journal de mon voyage à Rome*, p. 268, 271 et 338, *Arch. S. Sulp.*, fonds Icard.)

(3) *Ibid.*, p. 314.

la communion fréquente se précise. Le prêtre poète Guido Gezelle la préconise en Westflandre dès 1850 ; Dupanloup réédite en 1855 une lettre de Fénelon favorable à la communion quotidienne, dont 100.000 exemplaires s'écoulaient en peu de temps ; Mgr de Ségur s'en fait l'ardent et inlassable propagandiste et y engage les jeunes ouvriers dont il s'occupe avec prédilection. Mais c'est d'Italie surtout que viennent les encouragements. Joseph Frassinetti, dans son *Banquet de l'Amour divin* (1867), fait l'apologie de la communion fréquente au nom de l'antiquité chrétienne. Don Bosco se déclare en outre partisan de la communion précoce : « Quand un enfant sait distinguer entre le pain ordinaire et le pain eucharistique, quand il a une instruction suffisante, il ne faut pas s'occuper de son âge. » Dans le sud d'ailleurs, la chose était déjà courante : en 1870, M. Icard apprenait, au cours d'un séjour à Naples, que « chaque parent peut avec l'avis du confesseur faire faire la première communion en dehors du catéchisme aux enfants de 7 à 8 ans. Le curé n'a rien à y voir, c'est l'affaire du confesseur »¹. Et si, à Rome, il n'est pas encore question de mesures générales en vue d'abaisser l'âge de la première communion, les autorités commencent pourtant à réagir : en 1851, la Congrégation du concile corrige un chapitre du concile provincial de Rouen où on interdisait d'admettre les enfants à la communion avant douze ans ; et en 1866, une lettre d'Antonelli aux évêques français réprovoque vivement la coutume de différer la première communion jusqu'à un âge tardif et fixe.

C'est d'Italie aussi que vinrent les différentes formes d'adoration du Saint-Sacrement qui prirent tant d'extension au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. L'adoration perpétuelle, officiellement recommandée par Pie IX en 1851, fut propagée en Angleterre par les deux convertis Faber et Dalgairns ; elle fut introduite au Canada par Mgr Bourget et pénétra aux États-Unis au cours de la décennie 1850-1860, tandis qu'en France, où elle existait déjà dans deux diocèses à l'avènement de Pie IX, vingt diocèses l'adoptèrent entre 1849 et 1860, et trente-sept autres au cours des quinze années suivantes. Quant à la pratique romaine de l'adoration nocturne, le carme Hermann Cohen, juif converti, célèbre prédicateur et musicien de talent, auteur de mélodies touchantes en l'honneur de l'Eucharistie, l'introduisit en Allemagne puis en France, en 1848, avec l'aide de l'abbé de la Bouillerie ; trente ans plus tard, elle existait dans vingt diocèses et sera particulièrement florissante dans le nord grâce aux efforts de Philibert Vrau.

LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

L'adoration nocturne met en avant un aspect particulièrement cher à la piété du XIX^e siècle : l'union au Christ souffrant. Le développement du culte du Sacré-Cœur allait lui permettre de s'épanouir sous ses différentes formes : compassion douloureuse devant la victime pitoyable du Calvaire, telle que le moyen âge l'avait pratiquée ; compensation pour les trahisons et les outrages des pécheurs, en esprit d'amour et de réparation, conformément au message de Marguerite-Marie ; aspiration apostolique enfin à

« compléter ce qui manque aux souffrances du Christ » en prenant sur soi, à son imitation, les fautes des hommes et leurs conséquences, trait propre à l'époque contemporaine. Ce siècle bourgeois, individualiste et positif, a compris mieux que beaucoup d'autres l'influence que peut avoir une âme chrétienne lorsqu'elle a découvert ses responsabilités dans le salut du monde, et jamais époque ne vit pareille floraison d'âmes ou d'instituts se vouant à l'apostolat du sacrifice¹.

C'est surtout à partir du pontificat de Pie IX que le XIX^e siècle mérite d'être appelé, comme le proposait Mgr d'Hulst, le « siècle du Sacré-Cœur ». Activement propagée par les jésuites, la dévotion est accueillie avec enthousiasme par les fidèles qui apprécient en elle, avec son caractère de tendresse exaltée et de mysticisme réaliste, le meilleur moyen de protester contre les tendances rationalistes et jouisseuses de l'époque. En France, un élément spécial vient encore contribuer à son succès pour en faire la dévotion française par excellence : les légitimistes, dont l'influence est si importante dans la vie catholique, et les nombreux prêtres qui conservent le culte du « roi martyr », n'oublient pas que Louis XVI avait, pendant sa captivité au Temple, pris l'engagement de consacrer la France au Sacré-Cœur, ni que des Vendéens s'étaient battus avec le divin emblème cousu sur leur poitrine ; ces souvenirs coloreront d'une teinte particulière les cérémonies toujours plus grandioses qui se dérouleront à Paray-le-Monial puis, à partir de 1876, à Montmartre, où dès la première année le sanctuaire voit défiler 3 cardinaux, 26 évêques, 140.760 pèlerins².

Les théologiens, à la suite de Perrone, qui semble avoir été le premier à le faire, commencent à introduire la question du Sacré-Cœur dans les traités *de Verbo Incarnato*, tandis que de nombreux auteurs spirituels s'appliquent à montrer qu'il s'agit de bien plus que d'une simple dévotion de sentiment ou même d'un dogme isolé : « C'est la synthèse de toute la doctrine catholique, résumée dans l'amour de Jésus-Christ pour nous et de nous pour Jésus-Christ »³. Pie IX, qui s'était fait inscrire dans la garde d'honneur du Cœur de Jésus, se plaît à encourager le mouvement. Un des premiers actes de son pontificat avait été de proclamer Marguerite-Marie vénérable ; en 1856, il se décide à répondre à un vœu déjà maintes fois exprimé et, à la demande des évêques français réunis à Paris pour le baptême du prince impérial, il étend enfin la fête du Sacré-Cœur à l'Église universelle. En 1864, la béatification de Marguerite-Marie lui fournit l'occasion d'affirmer nettement que le Christ a choisi l'humble visitandine pour nous révéler par elle son amour et nous pousser à y répondre en l'honorant sous le symbole du cœur.

Le message de Marguerite-Marie comportait un aspect social. Demeuré longtemps secondaire, il fut mis en relief à partir du milieu du siècle par

(1) Voir R. PLUS, *La folie de la croix*, Toulouse, 1927, III^e Partie.

(2) Pendant les dix premières années, les dons pour la basilique dépasseront 12 millions de francs-or, et les longues listes de souscription (dans le *Bulletin du Vœu National*) attestent le caractère populaire de cette dévotion où l'élan simplement chrétien l'emporte de beaucoup sur les préoccupations monarchistes : « 3.000 fr., toutes les économies d'une vieille domestique depuis 14 ans », « 125 fr. économisés sous par sous par un pauvre nègre du Basutoland ». (Cf. E. LÉCANUET, *L'Église de France sous la III^e République*, t. I, p. 380.)

(3) Mgr BAUNARD, *Un siècle de l'Église de France*, p. 200.
Histoire de l'Église. T. XXI.

les milieux ultramontains, qui s'efforcèrent de faire reconnaître par l'univers entier l'absolue souveraineté du Sacré-Cœur et le devoir de travailler à son « règne social ». C'est dans cette perspective que le musicien Vervoitte, inspecteur des maîtrises subventionnées à la fin du Second Empire, composa le motet célèbre « *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* », et que le P. Ramière, de la Compagnie de Jésus, conçut l'*Apostolat de la Prière*, « ligue de prière en union avec le Cœur de Jésus » fondée en 1861, dont les membres prient et communient à la même intention proposée chaque mois avec l'approbation du souverain pontife. C'est aussi dans cette perspective, à laquelle se mêlaient chez certains d'incontestables sympathies pour la théocratie, que s'orienta de plus en plus le mouvement de consécration au Sacré-Cœur ; après les consécrations des individus, des familles, des congrégations religieuses, des diocèses, on préconisa la consécration solennelle des États. A la veille du concile du Vatican, Mgr Dechamps consacrait la Belgique au Sacré-Cœur. En juin 1873, dans l'attente fiévreuse d'une imminente restauration monarchique dont on attendait le salut religieux du pays, des délégués de tous les diocèses de France et, pour finir, un groupe de représentants de l'Assemblée nationale en firent autant pour leur patrie, en attendant qu'Henri V puisse le faire officiellement comme venait de le faire pour l'Équateur le saint président Garcia Moreno. Peu après, l'archevêque de Toulouse écrivit à tous les évêques de la catholicité pour les inviter à renouveler la demande d'une consécration de l'univers au Sacré-Cœur, qui avait déjà été présentée à Pie IX à la fin du concile du Vatican, signée par presque tous les évêques et supérieurs d'ordres et par plus d'un million de fidèles. 525 évêques envoyèrent leur adhésion et, en avril 1875, le P. Ramière, qui avait été l'âme du mouvement, pouvait offrir au pape leur pétition. Pie IX, toutefois, préféra ne pas brusquer les choses et se contenta de faire envoyer par la S. Congrégation des Rites une formule de consécration approuvée par lui, qu'il encourageait à réciter publiquement le 16 juin 1875, second centenaire de la grande apparition. La réponse à cet appel dans les deux hémisphères constitua l'une des plus grandes solennités qu'ait encore jamais vues le monde catholique.

LA DÉVOTION MARIALE ET LES APPARITIONS

La redécouverte du Christ au XIX^e siècle s'accompagna, comme il était naturel, d'un nouveau développement de piété envers sa mère : nouvelle floraison de congrégations mariales¹, remise en honneur des lieux de pèlerinage en l'honneur de Marie², succès du « rosaire vivant » de Pauline Jaricot, généralisation progressive des exercices du mois de mai, dont la pratique sera à peu près générale à la fin du siècle. La proclamation du dogme de l'Immaculée-Conception en 1854³ par Pie IX, résultat elle-même d'un vaste courant de piété dont les pétitions

(1) Cf. P. LOEFFLER, *Die marianischen Kongregationen in ihren Wesen und ihrer Geschichte* hrsg. v. G. HARRASSEN, Fribourg-en-Br., 1924.

(2) Notamment, pour la France, sous l'influence de l'ouvrage du curé de St-Sulpice, M. HAMON, *Notre-Dame de France. Histoire du culte de la sainte Vierge en France*, 7 vol. (1861-1866).

(3) Cf. *supra*, p. 278-280.

épiscopales furent l'expression, contribua à augmenter encore la dévotion des fidèles, en même temps qu'elle orientait l'intérêt des théologiens vers l'étude plus approfondie des privilèges de Marie.

Dieu encouragea ce mouvement de dévotion par diverses apparitions qui firent une grosse impression sur les fidèles et contribuèrent à faire de la France la terre mariale. La Vierge, qui était apparue en 1830 à Paris à Catherine Labouré et en 1836 au curé de Notre-Dame des Victoires, l'abbé Desgenettes, apparut, le 19 septembre 1846, sur le plateau de La Salette, à deux jeunes pâtres savoyards, Maximin Giraud et Mélanie Calvat ; sous les traits d'une « belle dame » en pleurs, elle les chargea de communiquer « à tout son peuple » ses plaintes concernant la sanctification du dimanche, le respect du nom de Dieu et le précepte de l'abstinence¹. Comme quelques miracles se produisirent, les fidèles s'habituaient à venir en pèlerinage au lieu de l'apparition, surtout lorsque, après une enquête minutieuse, l'évêque de Grenoble eut conclu, en 1851, à la réalité des faits², et la renommée de la « sainte montagne » dépassa bientôt les frontières de la France³.

Elle sera toutefois éclipsée, quelques années plus tard, par un autre pèlerinage, appelé à une célébrité sans précédent. Du 11 février au 16 juillet 1858, la Vierge apparut dix-huit fois dans une grotte voisine de Lourdes à une fillette de 14 ans, Bernadette Soubirous. Là aussi, des miracles ne tardèrent pas à se produire et finirent par convaincre les autorités ecclésiastiques, très réservées au début, de la véracité de la voyante : le 18 janvier 1862, l'évêque de Tarbes se prononçait favorablement⁴. Deux ans plus tard, on installa dans la grotte, où les fidèles affluaient toujours, la célèbre statue de l'Immaculée sculptée par Fabisch sur les indications de Bernadette. L'ouvrage d'Henri Lasserre, *Notre-Dame de Lourdes* (1869), relatant les deux cents premiers miracles, et la dérobade des médecins rationalistes devant les défis que leur adressaient des croyants enthousiastes, comme M. E. Artus, contribuèrent à attirer l'attention des foules. L'exaltation religieuse des années d'après-guerre coïncidant avec le développement des voies ferrées permit aux assomptionnistes, qui obtinrent des tarifs spéciaux des compagnies de chemin de fer, d'organiser des pèlerinages, qui prirent une ampleur jamais atteinte ; en 1872, on en compte 149 avec 119.000 pèlerins, en 1873, 183 avec 140.000 pèlerins ; de 1870 à 1878, 661.000 pèlerins conduits par 282 évêques de toutes langues et de toutes régions visitent la célèbre basilique

(1) Voir J. BERTRAND, *La Salette, documents et bibliographie*, Paris, 1889 et L. CARLIER, *Histoire de l'apparition de La Salette*, Paris, 1904. La Vierge aurait en plus de son message public révélé un secret qui fut en 1851 envoyé à Pie IX sous pli scellé. Mélanie publia par la suite ce « secret » sous une forme sans doute déformée ; il importe absolument de « distinguer deux Mélanies : la petite voyante de 1846 et la visionnaire de 1878 ». (J. VERDUNOY, *La Salette*, Paris, 1906, p. 104.)

(2) Ce jugement fut confirmé en 1854 par le nouvel évêque, Mgr Ginouilhac, en dépit de l'opposition de quelques prêtres et du scepticisme du cardinal de Bonald, archevêque de Lyon. (Cf. L. BASSERRE, *Les origines du culte de Notre-Dame de La Salette*, dans *Vie spirituelle*, t. LXXV, 1946, p. 216-225.)

(3) En 1854, l'évêque de Birmingham, Mgr Ullathorne, écrivit un livre qui connut 6 éditions en Angleterre et fut traduit en allemand : *The Holy Mountain of La Salette*.

(4) Voir J.-M. CROS, *Histoire de Notre-Dame de Lourdes*, Paris, 1925-1926, 3 vol. (nombreux documents) ; H. PETITOT, *Histoire des apparitions de N.-D. de Lourdes*, Paris, 1935 et *Sainte Bernadette*, Paris, 1940.

qui devient « le rendez-vous de la piété française et bientôt de la piété mondiale »¹. Pie IX, qui avait affirmé la « lumineuse évidence » de l'apparition et placé son image dans son oratoire, accorda à la statue de Notre-Dame de Lourdes les honneurs d'un couronnement solennel auquel le nonce procéda solennellement, le 3 juillet 1876, en présence de 34 évêques, pendant que 3.000 prêtres et 100.000 fidèles faisaient retentir les Pyrénées de leurs acclamations : Vive l'Immaculée-Conception ! Vive Pie IX ! Vive la France catholique !²

LE GOUT DU MERVEILLEUX Les faits miraculeux de Lourdes ne sont qu'un cas privilégié. On dirait que Dieu prend plaisir à réagir contre le rationalisme positiviste de l'époque en multipliant les interventions du surnaturel : autour du curé d'Ars et de don Bosco se produisent des miracles qui ne le cèdent en rien à ceux des temps anciens que les ouvrages d'Ozanam et de Montalembert ont remis en honneur ; et dans la vie de nombreux héros plus humbles de la sainteté, pauvres religieuses, curés héroïques, fondateurs d'hôpitaux ou d'orphelinats, on perçoit ce même témoignage sensible d'une action surnaturelle³. Les canonisations, que Pie IX aime entourer d'un lustre peu ordinaire et dont le nombre frappe les contemporains après la réserve des papes antérieurs, contribuent à attirer l'attention des fidèles sur le caractère permanent dans l'Église des merveilles de la grâce divine.

Que certains passent d'un extrême à l'autre et, pour réagir contre le scepticisme du siècle précédent, se montrent d'une crédulité excessive, la chose est inévitable. La faveur que rencontrent sous le Second Empire, même auprès de certains prêtres, les excentricités d'un Vintras, est révélatrice à cet égard⁴. Sans aller aussi loin, trop de personnes pieuses et d'ecclésiastiques fervents se mettent à considérer comme un manque de foi la moindre réserve à l'égard des faits merveilleux du présent ou du passé. Non seulement on se jette avec une curiosité malsaine, contre laquelle certains évêques comme Dupanloup estiment nécessaire de réagir, sur toute une littérature colportant sans la moindre critique toute sorte de prophéties, de miracles ou de récits de stigmatisation ; mais on assiste à un regain des vieilles légendes hagiographiques du moyen âge. Elles étaient restées vivaces en Italie et surtout en Espagne. Le P. Faber s'emploie à les faire revivre en Angleterre. Mais c'est surtout en France, dans les milieux ultramontains influencés par le traditionalisme, que le phénomène se développe. Au moment même où les bollandistes se reconstituent pour reprendre leur œuvre de vérité, et où les historiens catholiques allemands formés aux méthodes universitaires entreprennent de récrire l'histoire ecclésiastique à l'aide de documents strictement authentiques, des auteurs pieux comme l'abbé Gaume, au nom du principe qu'il faut accepter toute croyance traditionnelle du moment qu'elle

(1) A. DANSETTE, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, t. I, p. 443.

(2) Cf. E. LECANUET, *L'Église de France sous la III^e République*, t. I, p. 382.

(3) Cf. M.-H. VICAIRE, dans *Histoire de l'Église illustrée*, de G. DE PLINVAL, t. II, p. 278.

(4) Voir l'article objectif d'A. AMANN, dans *D. T. C.*, t. XV, col. 3055-3062.

favorise la dévotion, se font les ardents défenseurs de tous les récits légendaires aussi invraisemblables qu'émouvants dont Mabillon et les mauristes avaient fait justice un siècle plus tôt¹.

**SPIRITUALITÉ
D'ACTION ET APOSTOLAT**

Ces excès de crédulité sont un des points faibles de la piété de cette époque. Il en est d'autres, notamment un certain formalisme et un certain sentimentalisme. Mais les éléments positifs sont appréciables. Ce n'est pas un mince mérite d'avoir rendu au Christ la place centrale qui lui revient, d'avoir osé affirmer bien haut la réalité du surnaturel, d'avoir retrouvé le sens de la croix, d'avoir mieux compris la nécessité de s'alimenter à la source vive des sacrements. Par ailleurs, on est stupéfait de constater à quel point les chrétiens de ce temps, qui devaient mettre si longtemps à comprendre la justice sociale, ont su pratiquer la charité sous toutes ses formes, y compris les plus pénibles. Et même si l'on fait des réserves sur les méthodes, on doit admirer les ressources de dévouement qu'ils surent consacrer à la vaste entreprise de restauration religieuse à laquelle leur siècle s'était attelé avec un tel optimisme. L'ardeur apostolique de cette époque, dont les grands saints furent des curés, des missionnaires et des religieux éducateurs, fait pardonner beaucoup de choses et invite à juger avec plus de compréhension son intransigeance à l'égard de tout ce qui pouvait entraver le rayonnement de la vérité.

**VIE INTÉRIEURE ET
ORAISON MÉTHODIQUE**

Ces chrétiens actifs, dont la plupart préfèrent l'ascèse à la contemplation, savent pourtant être aussi des hommes de prière, en aimant d'ailleurs donner à leur prière un sens apostolique. À partir de 1850, la conviction s'implante chez les meilleurs prêtres de la nécessité de faire régulièrement oraison et même les laïcs, pour lesquels on commence à organiser des retraites fermées, découvrent dans la méditation un moyen de sanctification indispensable pour réagir contre l'atmosphère de naturalisme qui les environne.

C'est la méditation discursive, sous la forme schématisée préconisée par le P. Roothaan dans son *De ratione medilandi*, qui a les faveurs des chrétiens de ce temps. La chose se comprend aisément si l'on songe que beaucoup de retraites sacerdotales et la plupart des retraites pour gens du monde sont prêchées par des jésuites et que la réaction qui devait ramener la Compagnie vers les méthodes authentiques de saint Ignace n'a pas encore commencé. Quelques foyers de résistance à cette prépondérance de la « spiritualité jésuite » apparaissent cependant au cours des années soixante : dom Guéranger commence à attirer l'attention sur la méthode d'oraison bénédictine², et il rencontre l'approbation du P. Faber

(1) Voir notamment, à propos de la controverse sur l'apostolicité des Églises de Gaule, *supra*, p. 215.

(2) Dans la préface de *l'Enchiridion benedictinum*, publié en 1862. Cf. dom DELATTE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 241-242.

et de Mgr Gay, lequel va lui-même bientôt contribuer par ses propres écrits à un élargissement des perspectives en matière de spiritualité.

**LE RENOUVEAU DE LA
LITTÉRATURE SPIRITUELLE**

La vitalité spirituelle du XIX^e siècle n'a trouvé que difficilement des modes d'expression artistiques ou littéraires satisfaisants, spécialement en France. Les fadeurs de « l'art Saint-Sulpice » ont leur pendant dans le sentimentalisme superficiel de ces « affreux petits livres de piété » dénoncés par Ernest Hello : dépourvus de doctrine solide, on les croirait écrits pour aider les incroyants « à se persuader que la faiblesse, la médiocrité, la niaiserie sont les attributs nécessaires de la parole catholique »¹. Leur succès est d'ailleurs en baisse : alors que, pendant la première moitié du siècle, les libraires catholiques avaient écoulé sans difficulté une masse d'opuscules pieux, les collections religieuses qu'on essaie de lancer au cours du Second Empire se vendent plutôt mal².

Pourtant, même dans ce domaine de la littérature spirituelle, un renouveau est amorcé dont les pontificats suivants recueilleront tous les fruits. Hello lui-même³ devait contribuer, par ses traductions si prenantes des *Visions et Révelations* d'Angèle de Foligno (1868) et des *Œuvres choisies* de Ruysbroeck (1869), à ramener aux grands maîtres de la spiritualité, tandis qu'en Allemagne, le grand ouvrage de Goerres sur la mystique chrétienne avait été le point de départ d'une foule de travaux, soit d'érudition, soit de mystique spéculative : il faut spécialement relever les premières œuvres de Scheeben, *Nature et Grâce* (1861) et *Les splendeurs de la divine grâce* (1863), où l'on retrouve en même temps les horizons des Pères grecs révélés au jeune professeur de Cologne par son maître Franzelin.

L'Angleterre produit également des œuvres originales et nourrissantes dues à des convertis qui ont conservé de leur formation anglicane un sens biblique et patristique beaucoup plus prononcé que chez la plupart des catholiques du continent : Newman, dont les sermons dans leur sobre retenue révèlent une âme d'une ferveur peu commune ; Manning, qui remet en lumière l'action du Saint-Esprit dans la direction de l'Église et dans la sanctification des âmes⁴ ; Dalgairns, qui cherche à révéler à l'Angleterre puritaine « les côtés attrayants de la religion du Christ » ; Faber enfin, que le succès de son premier ouvrage, *Tout pour Jésus* (1853), encourage à continuer et qui, travaillant jusqu'à seize heures par jour et sans rature, fournit en quelques années une œuvre, trop abondante sans doute, mais qui, rapidement traduite, contribue à diffuser sur le continent comme dans les pays de langue anglaise une spiritualité s'inspirant à la fois de l'école italienne de saint Alphonse et des grands oratoriens du XVII^e siècle.

(1) Cité dans P. POURRAT, *op. cit.*, t. IV, p. 636.

(2) M. NÉDONCELLE, *Les leçons spirituelles du XIX^e siècle*, p. 24.

(3) Sur Hello (1823-1885), l'un des très rares représentants, au cours du Second Empire, d'une culture catholique un peu originale, voir J. SERRA, *Ernest Hello, L'Homme, le Penseur, l'Écrivain*, Paris, s. d.

(4) *The temporal Mission of the Holy Ghost* (1865) ; *The internal Mission of the Holy Ghost* (1875). Son ouvrage le plus célèbre, *Le Sacerdoce éternel*, date de la période suivante.

En France enfin, quelques œuvres importantes tranchent sur la banalité de la production courante et en reviennent aux grandes traditions de saint François de Sales et de Bérulle. Dès 1854, M. Hamon, curé de Saint-Sulpice, publie une vie de l'évêque de Genève appelée à un succès durable et, après 1870, l'abbé Chaumont contribue à remettre en honneur la spiritualité salésienne par ses livres et par la direction des deux sociétés de prêtres et de dames du monde mises sous le patronage du saint évêque. C'est aussi l'esprit de saint François de Sales qu'on retrouve en maintes pages des opuscules pieux de Mgr de Ségur¹, directeur de conscience apprécié, ultramontain militant, qui fut mêlé de près à toutes les grandes initiatives religieuses de Paris pendant le troisième quart du XIX^e siècle. Mais chez ce dernier apparaît également l'influence de l'école française du XVII^e siècle dont la tradition s'était conservée, bien qu'édulcorée, dans les séminaires sulpiciens ainsi que chez les Pères du Saint-Esprit grâce à leur second fondateur, le vénérable Libermann, dont l'action personnelle, jusqu'à sa mort en 1852, fut très grande sur le clergé.

Celui qui a fait le plus toutefois pour ramener les âmes aux grandes perspectives béruillennes, c'est Mgr Gay², prédicateur et directeur très goûté, dont le grand ouvrage *De la vie et des vertus chrétiennes*, publié en 1874, devait faire « l'auteur spirituel français le plus classique du XIX^e siècle »³ : la spiritualité paulinienne et johannique de notre incorporation au Christ, tel est le fond de ce livre austère dont 10.000 exemplaires s'enlèvent en dix-huit mois à la grande surprise de l'auteur et de ses conseillers, qui ne se doutaient pas que leurs contemporains étaient déjà préparés à ce point à se nourrir de ces grandes vérités.

§ 4. — La liturgie et l'art sacré⁴.

**LES DÉBUTS DU
MOUVEMENT LITURGIQUE**

L'époque de Pie IX est marquée par une prépondérance très nette de ce qu'on a coutume de nommer la « piété moderne », sous la double forme des dévotions particulières et de l'oraison méthodique. Parallèlement pourtant, se produit une lente renaissance de l'esprit liturgique qui prépare une évolution de la spiritualité dont les effets apparaîtront au XX^e siècle.

Il s'en faut du reste de beaucoup que cette renaissance soit générale.

(1) Sur Louis-Gaston de Ségur (1820-1881), fils de la comtesse de Ségur, née Rostopchine, si connue par ses livres pour enfants, voir H. CHAUMONT, *Mgr de Ségur, directeur des âmes*, Paris, 1884, 2 vol. ; *Œuvres* en 10 vol., Paris, 1876 et suiv.

(2) Sur Charles Gay (1815-1892), converti par Lacordaire et le P. de Ravignan, vicaire général puis évêque auxiliaire de Mgr Pie, voir B. DU BOISROUVRAY, *Mgr Gay, évêque d'Anthédon*, Tours, 1922, 2 vol.

(3) P. POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, t. IV, p. 649.

(4) BIBLIOGRAPHIE. — Sur le mouvement liturgique : outre la biographie de dom Guéranger, voir O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, Paris, 1945 ; P. W. TRAPP, *Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung*, Ratisbonne, 1940.

Sur la musique sacrée : R. AIGRAIN, *La musique religieuse*, Paris, 1929 ; P. WAGNER, *Der Kampf gegen die Editio Vaticana*, 1907 ; N. ROUSSEAU, *L'école grégorienne de Solesmes*, Rome-Tournai, 1910.

Sur l'art religieux : A. MICHEL, *Histoire de l'Art*, t. VIII, 2^e et 3^e vol., Paris, 1925 ; A. REICHENSPERGER, *L'art gothique au XIX^e siècle*, trad. franç., Bruxelles, 1867 ; J. KREITMAIER, *Beuroner Kunst*, Fribourg-en-Br., 1914.

L'Italie, jusque vers 1900, ne s'intéresse à la liturgie que sous l'aspect de la restauration du chant grégorien et la commission désignée en 1856 pour la réforme du bréviaire n'aboutit pratiquement à rien¹. L'Espagne, devenue « le pays classique des dévotions particulières et innombrables », gardera longtemps encore « un visage tout à fait aliturgique »². En Angleterre aussi, le catholique moyen manque totalement d'intérêt pour la liturgie en dépit de l'exemple anglican et des efforts de Wiseman, qui aurait aimé voir le sens des tractariens pour l'antiquité chrétienne et leur profonde estime de l'office divin se développer dans le catholicisme renaissant. L'indifférence à l'égard de la piété traditionnelle de l'Église est patente jusque dans l'ordre bénédictin, où l'influence des méthodes ignatiennes avait modifié l'atmosphère spirituelle des monastères, en Allemagne notamment³, et où l'exécution de l'office choral trahissait parfois une absence totale de sens liturgique, témoin ces observations sur l'abbaye romaine de Saint-Paul-hors-les-Murs en 1870 :

Le chant des Vêpres doit durer près de trois heures et ne sont qu'une sorte d'Académie de musique. Des chantres à la tribune, des solos et des chœurs, voix affectées, voix de théâtre, tout le monde presque assis et tournant le dos à l'autel pour jouir de la musique. C'est un spectacle plus profane que religieux⁴.

Le renouveau fut vraiment l'œuvre personnelle de dom Guéranger, dont le laborieux effort⁵ se poursuit tout au long du pontificat de Pie IX. La méfiance romaine fait place progressivement aux encouragements et, en 1875, à l'occasion de la mort de l'abbé de Solesmes, un bref pontifical fera l'éloge de ses mérites et accordera, en témoignage des services rendus par lui à l'Église et à la liturgie, qu'il y ait toujours un bénédictin parmi les membres de la Sacrée Congrégation des Rites⁶. Si, dans le domaine des études scientifiques, le travail inauguré par les *Institutions liturgiques* (qui s'achèvent en 1851 et dont le premier volume est traduit en allemand en 1854) ne portera vraiment ses fruits que vers la fin du siècle, par contre, le succès des volumes de *L'Année liturgique*⁷ s'affirme d'année en année. Beaucoup de lecteurs s'étaient au début sentis dépaysés, mais le journal maçonnique qui écrivait : « Voilà un ouvrage qui fera autant de mal que les contes de Voltaire ont fait de bien »⁸ voyait juste en prévoyant l'action profonde qu'elle finirait par exercer sur le renouveau de la piété catholique.

C'est en Allemagne que cette œuvre, née en France, devait d'abord porter ses fruits. En 1864, dom Maur Wolter, le restaurateur de Beuron,

(1) Les changements proposés par la bulle du 9 juillet 1868 sont en effet très superficiels. (Cf. P. BATTIFOL, *Histoire du bréviaire romain*, Paris, 1911, p. 425-426.)

(2) M.-L. CARRERA, *Le mouvement liturgique en Espagne*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. XV, 1930, p. 334.

(3) *La Maison-Dieu*, n° 7 (1946), p. 143.

(4) H. ICARD, *Journal de mon voyage à Rome*, p. 145. (Arch. S. Sulp., fonds Icard.)

(5) On a pu en suivre les débuts dans le volume précédent, p. 508-509, où sont signalés les points faibles de l'œuvre liturgique de l'abbé de Solesmes ; sur la valeur permanente de celle-ci, voir les excellentes pages d'O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 7-14 et 45-53.

(6) On trouvera ce bref du 19 mars 1875, de même que ceux à Mgr Pie, du 29 mars, et à l'évêque d'Angers, du 18 avril, en tête du premier volume de la 2^e édit. des *Institutions liturgiques*.

(7) Neuf volumes paraissent de 1841 à 1866. Les cinq derniers (le temps après la Pentecôte) seront l'œuvre des disciples de Guéranger, en particulier de dom Lucien Fromage. *L'Année liturgique* fut traduite en allemand à partir de 1875, puis en italien et en anglais.

(8) Cité par O. ROUSSEAU, *op. cit.*, p. 52.

traduisait les célèbres *Exercices spirituels* de sainte Gertrude, fondés sur la vie liturgique annuelle et journalière et, dans une longue introduction où l'on sent vibrer l'enthousiasme d'un disciple¹, il faisait part au public allemand du mouvement suscité en France par dom Guéranger, dont il exposait les principes ; l'année suivante, il publiait un petit opuscule, *Le Plain-Chant et la Liturgie*, qui citait des pages entières de l'introduction à *L'Année liturgique* et constituait un résumé des principales idées de l'abbé de Solesmes sur la richesse insurpassable de la nourriture spirituelle contenue dans l'Office divin. Cet opuscule eut une grande répercussion et, avec le *Gertrudenbuch*, devait puissamment concourir à orienter les catholiques allemands vers la piété liturgique qui, en France, restera pendant plusieurs dizaines d'années encore le lot d'une petite élite.

LE TRIOMPHE DE LA LITURGIE ROMAINE

Sur un point toutefois, l'œuvre de dom Guéranger est couronnée en France d'un plein succès : sa campagne pour le retour à la liturgie romaine, appuyée par tous ceux qui militent en faveur de l'ultramontanisme et positivement encouragée par Rome à partir de 1850, aboutit en une quinzaine d'années à la disparition totale des anciennes liturgies gallicanes contaminées par le jansénisme. Seul le diocèse de Lyon parvint à conserver quelque chose de ses vénérables coutumes, après un conflit assez vif qui opposa un moment à Pie IX son vieil archevêque et la quasi-totalité du clergé². Le succès du mouvement unificateur fut si total que l'abbé de Solesmes ne réussit même pas à obtenir pour sa congrégation le « propre » qu'il avait préparé³.

Si le particularisme liturgique s'était surtout développé en France sous l'influence du gallicanisme, de nombreuses particularités locales moins importantes, pour le cérémonial des évêques ou pour l'office canonical par exemple, subsistaient cependant souvent dans les autres pays également. Malgré la mauvaise humeur du vieux clergé, qui tenait à ses traditions, les évêques s'appliquèrent à les faire disparaître pour répondre au désir du Saint-Siège, qui souhaitait voir les usages romains adoptés uniformément dans toute la chrétienté latine de manière à mieux manifester sensiblement l'unité de l'Église.

L'hostilité de Rome envers tout ce qui évoquait les particularismes d'autrefois devint bientôt telle qu'en 1863 la Congrégation des Rites, à l'instigation de Mgr Carazza, maître des cérémonies de la chapelle papale, fut sur le point d'interdire absolument les chasubles gothiques. Pie IX ne permit toutefois pas que le rapport très violent, qui accumulait tous les arguments imaginables contre les ornements s'écartant du type romain, fût distribué aux consultants et il se contenta de faire adresser une circulaire

(1) Sur les rapports entre Solesmes et Beuron, voir le recueil collectif *Maurus Wolter, dem Grûnder Beurons*, Beuron, 1925, et surtout la correspondance entre Wolter et Guéranger, publiée par D. ZAEHRINGER, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. XIX, 1937, p. 234-241.

(2) Cf. J. MAURAIN, *La politique ecclésiastique du Second Empire*, p. 695-699.

(3) Il dut se contenter d'une transaction, en 1856. (Cf. dom DELATRE, *Dom Guéranger*, t. II, p. 118-128.)

aux évêques de France, d'Allemagne, de Belgique et d'Angleterre, pour leur demander des explications¹; cette désapprobation mitigée suffit pour que certains évêques s'empresent de donner des instructions à leur clergé en conséquence².

LA MUSIQUE SACRÉE Dom Guéranger avait pressenti que la réforme liturgique entraînerait un relèvement de tous les arts religieux. La chose était particulièrement nécessaire en ce milieu du XIX^e siècle où le chant et l'ornementation des églises apparaissaient trop souvent, selon le mot de Huysmans, comme « une revanche du diable ». Les hommes de goût et les hommes religieux se préoccupaient surtout de la décadence de la musique sacrée dont la réforme s'imposait d'urgence, mais « il fallut laisser mourir tout doucement une ou deux générations de chanteurs et d'auditeurs pour qu'une amélioration sensible puisse se faire sentir »³; au lendemain de la mort de Pie IX, il restait encore beaucoup à faire, comme le montre un décret de la Congrégation des Rites de 1884 interdisant

de jouer dans l'église toute phrase, si minime soit-elle, ou toute réminiscence des œuvres théâtrales, de morceaux de danses de tout genre comme polkas, valse, mazurkas, menuets, rondels, scottisch (...), chansons populaires érotiques ou bouffonnes, romances, etc., et d'utiliser les instruments de musique trop bruyants comme tambours, grosses caisses, cymbales et semblables, comme les instruments de saltimbanques⁴.

Le renouveau se manifesta dans le triple domaine de la musique instrumentale, de la musique polyphonique et du chant grégorien. La musique d'orgue se régénéra en revenant à l'esprit de Bach. La Belgique y eut une part importante avec Nicolas-Jacques Lemmens (1823-1881) et César Franck (1822-1890), lequel appartient du reste plus encore à la France par sa carrière et ses principaux élèves. Le premier, dont l'*École d'orgue* devint bientôt classique et qui devait fonder en 1879 l'École de musique religieuse de Malines sous le patronage de l'épiscopat belge, eut une grosse influence, mais qui n'égale pas celle de César Franck. L'œuvre de celui-ci, d'une science et d'un charme qui rappellent Bach et Beethoven, manifeste la foi profonde de son auteur et contient une profondeur de tendresse et d'émotion pieuse qui ne se retrouve que chez les primitifs.

En matière polyphonique, les Italiens demeurent loin de Palestrina et leurs productions évoquent davantage le *bel canto* que la musique d'église; Veillot lui-même, malgré son admiration pour tout ce qui venait de Rome, devait bien l'avouer⁵. Les compositions françaises, pour leur

(1) Lettre du 21 août 1863, reproduite dans Mgr BARBIER DE MONTAULT, *Le costume et les usages ecclésiastiques selon la tradition romaine*, t. II, p. 26, qui donne tous les détails utiles sur l'histoire de la lettre. (Voir le texte du rapport de Mgr Corazza dans *Analecta Juris Pontificii*, sér. XXVIII, col. 867-892 et 965-1016.)

(2) Par exemple le cardinal Sterckx, de Malines. (Cf. mandement du 17 octobre 1863 dans *Collectio Epistolarum Pastoralium*, t. III, Malines, 1870, p. 652-654.)

(3) O. ROUSSEAU, *Histoire du mouvement liturgique*, p. 154.

(4) Cité *ibid.*, p. 155.

(5) L. VEILLOT, *Les Parfums de Rome*, t. II, p. 69.

part, ne sont le plus souvent que « de la musique mondaine, d'une piété toute en surface, faite bien plus pour plaire que pour édifier »¹; seul Gounod (1818-1893) tranche un peu sur la médiocrité générale, non certes dans son « fâcheux *Ave Maria* »², mais dans quelques pages de ses *oratorios*, *Rédemption* et *Mors et Vita*. De même en dépit de leur indéniable puissance artistique, les œuvres de Liszt, notamment la fameuse *Messe de Gran* et la *Messe hongroise du couronnement*, écrite en 1867 sur des thèmes nationaux, négligèrent trop le véritable esprit de la liturgie pour concourir efficacement à la restauration de la musique religieuse. Les compositions d'Anton Brueckner (1827-1896), l'organiste de la cour de Vienne, marquent déjà un net progrès à ce point de vue, mais c'est surtout en Allemagne où, depuis 1860, les conciles provinciaux s'occupèrent avec insistance de la réforme de la musique sacrée³, que se produisit le vrai retour à l'esprit des grands maîtres de l'époque classique. Il avait été préparé par le chanoine Proske (1794-1861) qui, après avoir laborieusement rassemblé une collection unique des chefs-d'œuvre de la polyphonie ancienne, réussit, avec l'aide de Mettenleiter, à faire apprécier le style palestrinien par un nombre croissant d'auditeurs. Mais à sa mort, son action restait encore limitée à la seule ville de Ratisbonne. C'est au prêtre bavarois F.-X. Witte (1834-1883) qu'était réservé le mérite d'étendre son œuvre à l'Allemagne entière. En novembre 1865, il lançait sa brochure-programme : *L'état de la musique dans l'Église catholique en Bavière*; l'année suivante, il fondait ses *Reformblätter* et, en 1868, lors du congrès catholique de Bamberg, il réussit enfin à mettre sur pied la société à laquelle il songeait depuis plusieurs années, le *Caecilienverein*, dont les ramifications s'étendirent vite dans tous les pays de langue allemande. Sous l'égide de cette association, une équipe de compositeurs entreprit de constituer un répertoire moderne dans l'esprit ancien, où les œuvres de réelle valeur sont l'exception, mais qui eut l'avantage de « fournir des chants faciles et toujours corrects aux groupes choraux très répandus en Allemagne et en Suisse, jusque dans les plus petites églises »⁴.

LA RESTAURATION DU CHANT GRÉGORIEN Plus importants encore par leurs conséquences furent le renouveau d'estime pour le plainchant et le travail accompli en vue de retrouver la pureté primitive des mélodies grégoriennes. L'influence de dom Guéranger fut, ici encore, prépondérante. Alors que tous les monastères qui avaient survécu à la Révolution continuaient à chanter des messes et des motets à plusieurs voix, il avait réintroduit à Solesmes l'usage exclusif de l'antique chant romain, et la multiplication des rééditions du Graduel ou de l'Antiphonaire à partir de 1848 (Malines, 1848; Reims-Cambrai, 1851; Rennes, 1853; Dijon, 1855; Digne, 1858) indiquent que ce renou-

(1) K. WEINMANN, *La musique d'Église*, trad. franç., Paris, 1912, p. 178.

(2) R. AIGRAIN, *La musique religieuse*, p. 207.

(3) F. ROMITA, *Jus musicae liturgicae*, Rome, 1936, p. 108 et suiv.

(4) R. AIGRAIN, *op. cit.*, p. 207.

veau ne resta pas confiné à son monastère. Les moines de Beuron, en particulier dom Benoit Sauter qui avait été novice à Solesmes, intéressèrent à cette renaissance le public catholique d'Allemagne, où la pratique du grégorien s'était beaucoup plus perdue qu'en France, et le mouvement, encouragé par l'épiscopat, bénéficia bientôt de l'appui du *Caecilienverein*.

Mais il ne suffisait pas d'en revenir à l'usage du plain-chant, il fallait dégager celui-ci des nombreuses altérations qui s'y étaient infiltrées au cours des siècles. Depuis que le musicologue Fétis, directeur du conservatoire de Bruxelles, avait attiré l'attention sur ces altérations et que le jésuite belge Lambillotte avait publié en fac-similé le fameux manuscrit de Saint-Gall, qu'il prenait pour l'antiphonaire même de saint Grégoire, la question faisait l'objet de discussions passionnées où souvent « l'ardeur des convictions tint lieu de compétence et d'où les préoccupations d'amour-propre et d'intérêt ne furent pas toujours exclues »¹. La clarté devait toutefois se faire progressivement. Déjà, alors que les éditions courantes se contentaient de réimprimer celles du xvi^e ou du xvii^e siècle, l'édition de Reims-Cambrai s'inspirait d'un important manuscrit découvert à Montpellier en 1847 ; en Allemagne, des travaux, sérieux pour l'époque, de Schubiger et de Schlecht préparaient la voie à une édition plus correcte encore, d'après les manuscrits anciens, dont les éditions de Trèves en 1863 et de Cologne en 1865 donnaient un avant-goût. Mais c'est à Solesmes que se faisait le travail le plus scientifique : encouragé par dom Guéranger, dom Jausions parcourut pendant des années les bibliothèques, en quête de manuscrits à notation ancienne, et élaborait peu à peu la théorie que son collaborateur dom Pothier devait exposer en 1881 dans son célèbre ouvrage : *Les mélodies grégoriennes*.

Une malencontreuse décision devait toutefois retarder cette renaissance de quelques années. En 1869, la Congrégation des Rites, soucieuse de l'unification du chant liturgique, chargea l'éditeur Pustet de Ratisbonne d'entreprendre une édition officielle. Or, le texte choisi pour le Graduel, qui parut en 1871, fut celui, très déformé, de l'édition du xvi^e siècle dite « médicéenne », que l'édition de Malines de 1848 avait remis en honneur et que beaucoup croyaient être le résultat d'une révision due à Palestrina. Conseillé par certains dirigeants du *Caecilienverein* et par des consultants dont la compétence scientifique n'égalait pas la bonne volonté, Pie IX, dans des brefs très laudatifs, ne se borna pas à recommander le texte comme ayant les préférences de Rome, mais il le présenta comme « le chant grégorien authentique (*genuinus*)... qui peut être considéré comme le plus conforme, d'après la tradition, à celui dont saint Grégoire le Grand avait doté la liturgie sacrée »². Comme l'éditeur avait reçu pour une durée de trente ans le monopole des éditions liturgiques, l'introduction d'un texte établi sur des bases scientifiques subit un certain retard, mais on peut dire que, dès la mort de Pie IX, les bases de la grande réforme de Pie X étaient posées.

(1) H. LECLERCQ, art. *Lambillotte*, dans *D. A. C. L.*, t. VIII, col. 1076.

(2) Brefs du 20 janvier et du 14 août 1871.

L'ARCHITECTURE RELIGIEUSE On a rarement restauré ou construit autant d'églises que pendant la seconde moitié du xix^e siècle, mais rarement aussi les architectes ont fait preuve d'un pareil manque de goût et d'originalité.

Le meilleur de leur œuvre est encore la continuation de la vaste entreprise de restauration des chefs-d'œuvre de l'art médiéval. Celle-ci se poursuit en Allemagne sous l'égide du « cercle de Trèves » constitué autour de Pierre Reichensperger : les travaux d'achèvement du dôme de Cologne durent jusqu'en 1880, tandis que Ketteler lance de vibrants appels pour la restauration des dômes de Worms et de Mayence et que Beda Weber en fait autant pour celui de Francfort. Le mouvement gagne la France, où il aura pour principal artisan Viollet-le-Duc (1813-1879) qui, après s'être révélé à Vézelay, sera chargé par la *Commission des Monuments historiques* de restaurer la Sainte-Chapelle, Notre-Dame de Paris, les cathédrales d'Amiens, de Chartres, de Reims, l'abbatiale Saint-Denis. Soutenu par la faveur de Napoléon III, il s'acquitta de sa tâche avec une science incontestable, bien qu'on ait pu lui reprocher à juste titre d'avoir retouché ces vénérables monuments d'après ses idées personnelles en les refaisant « non pas tels qu'ils étaient, mais tels qu'ils devaient être ».

En matière de constructions neuves, par contre, le bilan est tout à fait décevant. Guère d'originalité jusqu'en 1885 : tout au plus peut-on signaler, outre l'apparition du fer, qui n'avait pas encore été admis dans l'architecture religieuse et que Baltard emploie pour la première fois à Saint-Augustin de Paris, achevé en 1869, deux préoccupations nouvelles, surtout à Paris : les églises sont situées dans une perspective monumentale et leur plan vise moins à faciliter la prière du peuple chrétien et les cérémonies ordinaires du culte qu'à fournir un « décor » aux grands mariages et aux premières communions somptueuses. Quelques architectes construisent, en s'inspirant de la tradition du xviii^e siècle, des églises « clinquantes » et théâtrales comme celle de la *Trinité*, inaugurée en 1867 ; d'autres font du néo-roman, ou du néo-byzantin ; la plupart préfèrent le néo-gothique, dont les formules stéréotypées et sans art triomphent partout, non seulement en Allemagne, où la passion exclusive pour l'art gothique apparaît quelque peu intolérante aux yeux des Romains¹, mais également en France, où en vingt ans la campagne entreprise par Montalembert, Rio et Viollet-le-Duc parvient à changer le goût du public, et jusqu'en Amérique ou dans les pays de mission.

LA PEINTURE RELIGIEUSE La peinture religieuse ne se renouvelle pas davantage. L'art italien se meurt, on en trouve une preuve entre beaucoup dans cette « salle affreuse que Pie IX crut élever à la gloire de l'Immaculée-Conception »² dans le palais du Vatican. Dans les pays germaniques, l'influence d'Overbeck, qui vit jusqu'en 1869, se prolonge dans une atmosphère émouvante de piété, mais

(1) Cf. *Civ. catt.*, ser. III, vol. X, 1858, p. 123.

(2) N. MAURICE-DENIS, *Romé*, 2^e édit., Paris, 1948, p. 82.

sans originalité artistique, avec Steinle et les bons imagiers de l'école de Dusseldorf, Deger, Schadow, Ittenbach, ainsi qu'avec Fuehrich à Vienne, dont le chemin de croix peint en 1846 pour l'église Saint-Jean du Prater devait être reproduit dans le monde entier. C'est aussi à l'école des Nazaréens que se rattache par ses origines l'école de Beuron, fondée en 1870 par Pierre Lenz, devenu frère Didier, qui sortait de l'Académie de Munich : intéressante à ses débuts, cette école, qui prétendait faire revivre les traditions de l'art hiératique des Égyptiens, devait assez vite sombrer dans la géométrie et l'esprit de système.

L'influence des Nazaréens allemands unie à celle des Préraphaélites anglais se retrouve en France chez certains peintres mystiques comme Ary Scheffer (1795-1858) ou Hippolyte Flandrin (1809-1864). A part eux, on a le choix entre de belles œuvres, mais que leur titre seul distingue du genre profane¹ (tels l'*Héliodore* peint par Delacroix à Saint-Sulpice en 1861, ou ces innombrables Madeleine explorées dont seule l'auréole relève du genre religieux), et de fades scènes évangéliques sans valeur plastique, qui se veulent émouvantes et « vont bientôt rivaliser avec la littérature militaire de Meissonnier »², Bouguereau et *tutti quanti*. Puvis de Chavannes pourtant, tout à la fin de la période considérée, apporte un accent nouveau ; mais il n'est guère apprécié du catholique moyen et ceux qui ont la responsabilité des décorations d'église ne font pas appel à lui.

§ 5. — Premières tentatives unionistes³.

LE SOUCI DE L'UNITÉ CHRÉTIENNE

L'expansion missionnaire, qui est l'une des grandes caractéristiques du pontificat de Pie IX, et l'affermissement croissant du pouvoir pontifical, devaient inévitablement aviver chez les catholiques le désir de voir revenir à l'unité romaine les millions de chrétiens orthodoxes ou protestants séparés du siège de Pierre. Ceux qui suivaient d'un peu près le mouvement du monde et se souvenaient des conversions sensationnelles de la première moitié du siècle en Allemagne, en Angleterre et même, dans une mesure moindre, en Russie, croyaient trouver des raisons d'espérer dans la persistance du mouvement d'Oxford et la crise engendrée au sein du luthéranisme allemand par les progrès du protestantisme libéral, de même que dans les transformations sociales et politiques qui se produisaient dans l'Empire des Tsars, dans les Balkans, dans le Proche-Orient, mettant à nouveau en contact avec l'Occident ces vastes régions où la situation religieuse était restée figée depuis des siècles.

C'est un peu partout qu'à partir de 1850 s'affirment les préoccupations unionistes : en Angleterre, où à l'action qu'exerçaient déjà certains

(1) Mais où s'arrête l'art profane ? Le pittoresque P. Martin écrivait à peu près en ce temps : « Je vois de l'art chrétien partout où la pensée chrétienne maîtrise un style quelconque. »

(2) *Les Études*, t. CCLXVIII, 1951, p. 75.

(3) BIBLIOGRAPHIE. — Quelques renseignements dans C. QUENET, *L'unité de l'Église*, chap. I, (dans l'encyclopédie *Tu es Petrus*, Paris, 1934, p. 874 et suiv.) et dans A. PAUL, *L'unité chrétienne. Schismes et rapprochements*, Paris, 1930, III^e Part., chap. I, III et IV.

Sur l'attitude de Rome à l'égard des Églises orientales : G. SMIT, *Roma e l'Oriente cristiano. L'azione dei Papi per l'unità della Chiesa*, Rome, 1944.

convertis de 1830 comme Ignace Spencer, vient s'ajouter l'influence de Newman, qui a vraiment senti en chrétien le drame théologique de la séparation ; dans les Balkans, où Strossmayer, dont l'œuvre a déjà été évoquée plus haut¹, souffre du même tourment de l'unité ; en Allemagne, où Doellinger suit avec intérêt l'évolution de la Réforme, où Léopold Schmid élabore un programme, à vrai dire assez aventureux, de réconciliation du catholicisme et du protestantisme², où le baron von Haxthausen engage une correspondance avec le métropolitain Philarète de Moscou après avoir fondé en 1857, avec le patronage des évêques de Munster et de Paderborn, une ligue de prières pour la conversion de la Russie, le *Petrus-Verein*³, tandis que le publiciste Riess envisage, avec l'approbation d'un théologien jésuite, une association analogue où les catholiques appliqueraient aux protestants le fruit de leurs communions⁴. Même en France, où manquait pourtant le stimulant d'un contact constant avec des non-catholiques, les esprits éclairés commencent à attirer l'attention sur l'importance qu'il y aurait à « mettre un terme à ces divisions funestes qui affaiblissent le christianisme et l'empêchent d'accomplir ses destinées dans le monde »⁵.

L'ATTITUDE DU SAINT-SIÈGE Le centre de la catholicité ne pouvait rester indifférent à ce mouvement, mais, comme il est normal, on y envisageait les choses beaucoup plus froidement.

En ce qui concerne les chrétiens issues de la Réforme, comme on ne voyait pas qu'on pût espérer autre chose que des conversions individuelles, on s'appliqua surtout à renforcer les centres d'attraction que constituaient les noyaux catholiques en ces régions — rétablissement de la hiérarchie en Angleterre et aux Pays-Bas, pénétration en Scandinavie, consolidation de la vie ecclésiastique en Allemagne, multiplication des diocèses aux États-Unis — et à encourager la tendance des théologiens, des jésuites en particulier, à en revenir, après une éclipse de deux siècles, à la tradition des controversistes de la Contre-Réforme.

Ces mesures, qui fortifiaient la situation du catholicisme en pays protestant, élargissaient par ailleurs le fossé séparant les deux confessions. Du côté de l'orthodoxie également, le Saint-Siège fut amené, sur certains points, à raidir son attitude. Se basant sur le fait que l'union de Florence n'avait jamais été dénoncée officiellement, on avait longtemps fermé les yeux à Rome sur les cas, assez fréquents en Grèce et dans le Proche-Orient, de *communicatio in sacris* entre catholiques et orthodoxes. Cette attitude conciliante se modifia à partir du milieu du siècle pour un double motif : non seulement la multiplication des contacts, par suite des communications plus faciles, faisait apparaître dans toute son évidence

(1) Cf. *supra*, p. 409-410.

(2) *Der Geist des Katholizismus oder Grundlegung der christlichen Irenik*, Giessen, 1848-1850, 2 vol. Cf. B. SCHROEDER et F. SCHWARZ, *L. Schmid's Leben und Denken*, Leipzig, 1871.

(3) A. BOUDOU, *Le Saint-Siège et la Russie*, t. II, p. 98-99.

(4) Florian Riess à Doellinger, 18 novembre 1854, dans J. FRIEDRICH, *Ign. v. Doellinger*, t. III, p. 153.

(5) Mémoire remis par Mgr Maret aux évêques de France en 1862, cité dans G. BAZIN, *Vie de Mgr Maret*, t. II, p. 263. Maret revint encore sur la question dans le mémoire adressé au pape à l'occasion du *Syllabus* (*ibid.*, p. 344).

la réalité du schisme, mais surtout la Russie prenait une attitude de plus en plus persécutrice à l'égard des catholiques et on jugea dès lors que « la participation d'un catholique à des cérémonies orthodoxes dans ces conditions ferait scandale, ce qui n'était pas le cas jadis »¹.

Toutefois, s'ils estimaient de leur devoir d'accuser les distances, le pape et plusieurs de ses conseillers n'en continuaient pas moins à désirer sincèrement l'union et estimaient que, du côté grec et slave, certaines possibilités existaient qu'on ne pouvait négliger. Pie IX ne se borna pas à prescrire des prières dans ce but ou à encourager des entreprises comme la *Société chrétienne orientale*, fondée par J. G. Pitzipios en 1853, et qui devait finir plutôt mal ; il rouvrit également la série, interrompue depuis longtemps, des initiatives pontificales à visée unioniste.

ROME ET L'ORIENT La première, plutôt malencontreuse il est vrai, remonte aux débuts de son pontificat. Le 6 janvier 1848, Pie IX adressait aux autorités orthodoxes grecques l'encyclique *In suprema Petri sede*, pour « les exhorter et supplier de retourner dans la communion du siège de Pierre »². L'idée en avait été suggérée par quelques notabilités romaines qui, vers la fin du règne de Grégoire XVI, avaient constitué autour du cardinal préfet de la Propagande un comité destiné à promouvoir le retour à l'unité des schismatiques orientaux. Malheureusement, ce document, que rien n'avait préparé et qui n'était pas exempt de maladresses, fit plus de mal que de bien : les orthodoxes y virent une provocation et il réveilla bien involontairement « après un armistice de quatre siècles » la polémique entre Grecs et Latins ; au mois de mai suivant, en effet, quatre patriarches et vingt-neuf archevêques réunis à Constantinople ripostèrent hargneusement en stigmatisant les innovations latines, les prétentions papales et la propagande des missionnaires latins parmi les orthodoxes³.

Des mesures positives plus heureuses devaient être prises une dizaine d'années plus tard sous l'influence du cardinal de Reisach, l'un des rares intellectuels de la Curie, que ses relations avec l'Autriche poussaient à s'intéresser à la question slave et qui avait compris qu'il importait avant tout d'avoir à Rome quelques spécialistes des choses orientales. Presque tout était à faire dans ce domaine. En 1858, admirant chez Mgr Malou, évêque de Bruges, la seule bibliothèque catholique où l'on pût à l'époque trouver rassemblés les principaux ouvrages concernant la controverse avec les orthodoxes, dom Pitra écrivait mélancoliquement : « N'est-il point surprenant qu'on ait comme oublié les Grecs, tandis qu'un immense travail a amoncelé les livres contre la Réforme ?⁴ » L'ignorance était particulièrement grande en ce qui concernait la liturgie

(1) Mémoire remis par dom Pitra au cardinal de Reisach en 1860, reproduit dans A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 435-439. Peut-être des conseillers d'un tempérament moins intransigeant auraient-ils pu suggérer des solutions plus souples, évitant de rompre tout à fait les ponts comme ce fut le cas à partir de cette époque.

(2) Texte et traduction dans *Irenikon*, t. VI, 1929, p. 666-686.

(3) Texte dans MANSI, *Collectio Conciliorum*, t. XL, col. 377-418. Cf. T. POPESCU, *Enciclica Patriarhilor ortodocsi dela 1848. Studiu introductiv, text si traducere*, Bucarest, 1935 (résumé en français).

(4) A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 361 ; cf. p. 400.

et le droit canon byzantins ; les quelques travaux de valeur, publiés par les érudits des siècles antérieurs, les Assemani, Thomas de Jésus, Renaudot, Jean Morin, restaient ignorés dans la poussière des bibliothèques et les rares hommes — canonistes de la Propagande ou missionnaires — qui étaient amenés par leurs fonctions à s'intéresser aux chrétiens de rite oriental donnaient facilement dans l'erreur déjà stigmatisée par Benoît XIV : blâmer ou condamner en bloc tout ce qui ne se faisait pas comme chez eux.

Dès qu'il se rendit compte de la compétence que possédait en la matière dom Pitra, alors moine de Solesmes, Reisach suggéra de le mander à Rome et il eut facilement gain de cause, car le moment était bien choisi, comme le pape lui-même l'expliqua au savant bénédictin :

En ce moment, une des portions de l'Église tend les bras vers moi. Ce sont les Grecs unis de l'empire d'Autriche. Je viens de leur donner un archevêque, de créer une province de Fogaras dont le titulaire m'écrivait, hier encore, pour me presser de lever les difficultés de sa position. Je n'ai pu lui répondre qu'en termes généraux qui ne peuvent longtemps suffire¹.

La première idée avait été d'attacher Pitra à une commission chargée des affaires slaves et orientales qui pourrait commencer par régulariser la situation de la Transylvanie. Mais il obtint du pape de pouvoir d'abord rassembler une documentation aussi large que possible sur les sources du droit canonique oriental et il entreprit dans ce but un voyage d'étude en Russie. Soigneusement préparé par des recherches dans les bibliothèques d'Italie, puis, en Belgique, chez Mgr Malou et les bollandistes, il put mener à bonne fin, au cours des années 1859 et 1860, à Saint-Petersbourg et à Moscou, puis à Prague et chez les méchitaristes de Vienne, « la plus vaste enquête qui eût jamais été entreprise sur l'histoire et les monuments du droit des Grecs »². Il avait en outre eu l'occasion, grâce à son habit bénédictin, de prendre un contact étroit avec les monastères russes et, dès son retour, il adressait au cardinal Antonelli un mémoire extrêmement perspicace attirant l'attention sur le fait que, s'il était nécessaire de pouvoir réfuter théologiquement les erreurs des orthodoxes, il était capital de tenir également compte de « deux choses importantes, indispensables avec les Slaves : la liturgie et la vie monastique », et il proposait en conséquence de porter tous les efforts sur la restauration de ce qui restait des monastères basiliens dans les régions frontalières de l'Empire d'Autriche³.

Lorsque dom Pitra rentra à Rome, en 1861, les problèmes orientaux étaient plus que jamais à l'ordre du jour. A son départ, le pape lui avait confié :

Nous sommes à la veille de grands événements. Le seul affranchissement des serfs est un très grand événement, même pour la religion. Cela entraîne en Russie toutes sortes de mouvements où il semble que Dieu veuille faire sa part. Il faut donc aviser à seconder les vues de la Providence et nous préparer⁴.

(1) A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 317.

(2) F. CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, p. 235. Voir sur ce voyage, cf. F. CABROL, *op. cit.*, chap. xv et A. BATTANDIER, *op. cit.*, chap. xvi.

(3) Cité dans A. BATTANDIER, *Le cardinal Pitra*, p. 410 et suiv., en particulier p. 412 et 426.

(4) F. CABROL, *Histoire du cardinal Pitra*, p. 223.

Histoire de l'Église. T. XXI.

Puis il y avait eu les massacres de Syrie de 1860, qui avaient attiré l'attention vers le Levant, et le désir d'avoir à Rome un homme connaissant ces régions ne fut probablement pas étranger à la désignation comme auditeur de rote pour la France de l'abbé Lavignerie, avec lequel le pape s'était longuement entretenu à son retour du Liban¹. A présent, c'était vers les Balkans que se portaient les regards et l'on s'attendait à Rome à d'importants mouvements de conversion dans ces régions, ainsi que le montre une circulaire distribuée à l'occasion de la réunion des évêques de 1862 :

Les retours à l'unité, autrefois rares et isolés, se multiplient désormais et ne se bornent plus à de simples particuliers, mais embrassent des populations entières. C'est parmi les Arméniens que cet heureux mouvement s'est fait sentir tout d'abord et qu'il a pris les plus vastes proportions (...). Il y a deux ans à peine, les Bulgares se sont ébranlés à leur tour et le mouvement, commencé à Constantinople, s'est rapidement propagé dans les provinces (...). Enfin ce ne sont plus seulement les races arméniennes et slaves, qui subissent l'influence de ce mouvement, l'ébranlement se fait sentir parmi la race grecque elle-même. Un archevêque grec, Mgr Melethios, est rentré, le 21 novembre dernier, dans le sein de l'Église catholique, et déjà, quoique sans ressources, il voit se former autour de lui un noyau de grecs convertis...².

S'abandonnant à ces prévisions optimistes, Pie IX, qui avait tenu à consacrer lui-même le premier évêque bulgare uni, chargeait dom Pitra de préparer une nouvelle encyclique aux orthodoxes³, mais on a vu plus haut que la réalité devait décevoir ces espérances. Toutefois, une mesure prise au moment où tous les espoirs semblaient permis, la constitution, en 1862, d'une section de la Congrégation de la Propagande « pour les affaires du rite oriental », devait avoir une influence durable et heureuse, en provoquant la constitution du noyau de spécialistes rêvé par le cardinal de Reisach. Non seulement chacun des cardinaux attachés à la nouvelle section fut affecté à un rite déterminé et obligé ainsi à acquérir une certaine compétence, mais quelques-uns des meilleurs orientalistes catholiques du temps furent désignés pour les assister : Erculei et Scapaticci, de la Bibliothèque Vaticane, et les Allemands Franzelin, Theiner, Laemmer et Zingerle. Pie IX éteignit à cette occasion la commission instituée par Clément XI pour la correction des livres orientaux et confia au nouvel organisme le soin de reviser la littérature ecclésiastique des Églises non latines, quel qu'en fût l'objet : traductions de la Bible, recueils canoniques ou liturgiques, traités de catéchèse. Les travaux dont fut chargé Pitra après son retour à Rome — revision des textes liturgiques byzantins, publication des résultats de ses recherches sur le droit canonique oriental⁴ — s'inscrivent dans la même ligne. En même temps, ce dernier ne manqua pas une occasion d'attirer l'attention des théologiens sur la

(1) Mgr BAUNARD, *Le cardinal Lavignerie*, t. I, p. 89 et 107.

(2) Un exemplaire de cette circulaire se trouve aux Arch. Malines, fonds Sterckx, dossier Voyages à Rome. (Sur les faits mentionnés, cf. *supra*, p. 425-426.) On profita de la présence des évêques pour organiser à Sant'Andrea della Valle une messe solennelle par le patriarche arménien de Constantinople au cours de laquelle Mgr Dupanloup prêcha sur le retour des Églises d'Orient.

(3) Pitra à Guéranger, 2^e mai 1862, dans F. CAURO, *op. cit.*, p. 243.

(4) Le premier travail, qui l'occupa pendant de nombreuses années, ne fut mené à bonne fin qu'en 1886. Il publia par contre de 1864 à 1868 deux gros volumes sous le titre : *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*.

pauvreté des ouvrages traitant de la question cruciale de la procession du Saint-Esprit et de les inviter à en reprendre l'examen en remontant à la tradition patristique, mais il dut attendre quinze ans avant de voir son vœu partiellement satisfait¹.

Pendant des siècles, la question orthodoxe avait été un problème essentiellement grec, mais plus le XIX^e siècle avançait et plus il devenait évident que l'accession du slavisme à un rôle de premier plan sous l'égide de la Russie allait dominer désormais la question des rapports avec les chrétientés orientales. Ce fait donne une importance spéciale au petit groupe d'intellectuels russes convertis qui s'était constitué à Paris autour de Mme Swetchine et qui peut être considéré comme l'un des premiers foyers de l'unionisme contemporain².

Dans ce milieu, qui était en relations étroites avec les traditionalistes français, on avait compris, à la suite de Joseph de Maistre et de Bautain³, que d'éventuels accords officiels entre les confessions séparées n'auraient de chance d'aboutir que s'ils sanctionnaient un rapprochement préalable des esprits et des cœurs. Leur mentalité est bien exprimée par ces lignes d'un intime du groupe :

Lorsqu'on traite une question aussi grave que la réconciliation de l'Église russe avec l'Église catholique, je ne crois pas qu'on puisse y mettre trop de charité, trop de procédés. Je ne puis m'empêcher de croire que si l'on avait dépensé, pour se rapprocher, autant d'encre qu'on en a employé pour se séparer davantage de jour en jour, il y a longtemps que l'union serait faite⁴.

La mort de Mme Swetchine en 1857 provoqua la dislocation de son cercle, mais son action fut prolongée par son parent, le prince Gagarine, converti en 1842 et entré depuis lors dans la Compagnie de Jésus⁵. L'ouvrage de ce dernier, *La Russie sera-t-elle catholique ?* publié en 1856 et traduit aussitôt en plusieurs langues, avait constitué un petit événement et, la même année, il fondait, avec l'aide d'un confrère français, Ch. Daniel, et deux compatriotes, les P. Martinov et Balabine, une revue destinée à éclairer les catholiques français sur les questions religieuses orientales, les *Études de théologie, de philosophie et d'histoire*. La décision prise peu après par le comité de rédaction et approuvée par le père général de transformer la revue en périodique d'intérêt général fut pour lui une grosse désillusion, mais il ne se découragea pas. Tout en poursuivant ses publications, il s'appliqua à l'*Œuvre des SS. Cyrille et Méthode*, qu'il

(1) En 1876, Franzelin donna en appendice à son *De Trinitate* une brève étude sur la question (*Examen doctrinae Macarii Bulgakov...*) et, deux ans plus tard, L. VINCENTI publia un *De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque adversus Graecos thesis dogmatica*.

(2) J'utilise ici des notes du P. Olivier Rousseau, qui prépare un travail sur l'unionisme au XIX^e siècle. Voir aussi M. J. ROUET DE JOURNAL, *Mme Swetchine et les conversions russes*, dans *Études*, t. CXCI, 1927, p. 183 et suiv. et 321 et suiv.

(3) Cf. M. JUGIE, *Joseph de Maistre et l'orthodoxie gréco-russe*, Paris, 1922 ; E. BAUDIN, *L'union des Églises d'Orient et d'Occident d'après une correspondance inédite de Bautain*, dans *Revue des Sciences religieuses*, t. II, 1922, p. 393-410.

(4) I. GAGARINE, dans *L'Univers*, 20 janvier 1857.

(5) G. REMMENS, *Een Herenigingsapostel uit de vorige eeuw, Ivan S. Gagarin*, dans *Het christelijk Oosten en Hereniging*, t. II, 1949, p. 91-105 ; M.-J. ROUET DE JOURNAL, *L'œuvre des saints Cyrille et Méthode et la Bibliothèque slave*, dans *Revue des Études slaves*, t. III, 1923, p. 90 et suiv.

avait fondée en 1858 dans le double but de faire mieux connaître l'orthodoxie aux catholiques et le catholicisme aux orthodoxes, travaillant notamment à rassembler à Paris une importante collection d'ouvrages sur l'histoire et la théologie russe, qui est à l'origine de la *Bibliothèque slave* de la rue de Sèvres.

Bien qu'il ait vécu davantage en Italie qu'en France, on peut rattacher à ce groupe le P. Schouvalof. C'est lui qui devait éveiller la vocation unioniste du barnabite Tondini, le futur collaborateur de Strossmayer, et qui l'engagea à fonder une association de prières pour l'union à Rome des Églises d'Orient. Pie IX approuva cette initiative par un bref du 2 septembre 1872 et, lorsqu'un peu plus tard, la branche anglaise de l'association proposa d'y ajouter la prière pour les Anglais dissidents, cette nouvelle disposition fut encore approuvée par le pape à la demande du P. Tondini.

*LES CATHOLIQUES ANGLAIS
ET LA « CORPORATE REUNION »*

Pie IX avait déjà eu l'occasion, une vingtaine d'années auparavant, de témoigner l'intérêt qu'il portait aux chrétiens séparés d'Angleterre lorsque le passionniste Ignace Spencer, un ancien anglican converti, lui avait demandé, lors d'une audience, que le mot *hérétique* ne fût plus employé dans les prières pour la conversion de l'Angleterre, étant donné qu'il ne s'était jamais senti coupable d'hérésie avant sa conversion et qu'il ne pensait pas que ses compatriotes pris en bloc fussent davantage coupables de ce péché ; après un premier moment de surprise, le pape avait cédé et donné ordre à la Propagande de remplacer le mot : *hérétiques* par celui d'*acatholiques*¹.

Le Saint-Siège se montra par contre moins favorable à une autre initiative d'origine anglaise. Un groupe de *clergymen* de la nuance *High Church* avait fondé en 1857 une société visant à grouper catholiques et anglicans en vue de préparer le retour en corps de l'Église d'Angleterre à l'unité avec Rome, l'*Association for the Promotion of the Union of Christendom* (A.P.U.C.). Du côté catholique, le converti Ambrose Phillips s'enthousiasma pour l'entreprise, mais la plupart la considéraient comme chimérique, voire comme dangereuse, Manning surtout qui devait expliquer par la suite, dans *L'Angleterre et le Christianisme* (1867), qu'à son avis, entrer en pourparlers avec une confession non catholique équivalait à nier l'infailibilité de l'unique vraie Église ; seules des conversions individuelles lui paraissaient admissibles. Les évêques anglais finirent par s'inquiéter et, en avril 1864, adressèrent à Rome un memorandum défavorable à la participation des catholiques à cette association mixte. Le Saint-Siège répondit en condamnant sévèrement ce qui lui paraissait un excès de libéralisme religieux. Les principaux membres anglicans de l'A.P.U.C. essayèrent vainement d'obtenir que le décret soit modifié. Wiseman serait peut-être intervenu dans ce sens, mais Manning l'en dissuada et, devenu archevêque, insista à Rome pour qu'on se montrât intransigeant :

(1) DE MADAUNE, *Ignace Spencer et la renaissance catholique en Angleterre*, Paris, 1875.

le 8 novembre 1865, un nouveau décret, un peu moins sec dans la forme, confirmait le précédent¹.

ACTON ET DOELLINGER Peu d'hommes furent aussi préoccupés que John Acton du problème de la réunion des confessions chrétiennes. Mais il lui paraissait vain d'escompter un mouvement de conversion généralisé tant que ne serait pas intervenue une certaine réforme de l'Église catholique elle-même, qui, sans rien changer à sa structure essentielle, remédierait aux déficiences qui expliquaient pour une bonne part les préventions des non-catholiques. Aussi s'appliqua-t-il surtout, au risque de heurter ses coreligionnaires, à prêcher un catholicisme large, spirituel, dégagé de toute exagération populaire et de tout ce qui risquait d'entretenir le malaise entre catholiques et anglicans. Ce faisant, il estimait travailler à la cause de l'union plus efficacement que s'il avait composé des ouvrages d'apologétique dont il savait bien qu'ils n'auraient guère de prise sur l'âme anglaise².

C'est également dans cette direction que s'engagea de plus en plus le savant professeur de Munich, Ignace Doellinger. Sans doute, à l'époque où il avait composé ses études sur les origines de la Réforme, envisageait-il la question sous un angle avant tout polémique, mais déjà son ouvrage sur *L'Église et les Églises*, en 1860, rendait un autre son, bien qu'il comportât encore certains jugements sévères ; il faisait dès lors sienne l'idée du cardinal Diepenbrock que les catholiques devaient « supporter la scission religieuse en esprit de pénitence pour les fautes communes » et « accepter une sérieuse correction de tout ce qui paraîtrait nuisible ». Ces idées ne firent que s'affirmer à mesure que se développaient ses contacts avec des savants protestants et, lors de la controverse soulevée par l'*Eirenicon* de Pusey, il écrivit à celui-ci dans un sens très compréhensif³. On a vu toutefois comment le souci de réagir contre l'évolution contemporaine du catholicisme, à laquelle il reprochait de renforcer les obstacles à un rapprochement des Églises, l'amena finalement à sortir de la sienne, au grand détriment de ce qu'il y avait de fondé dans certaines de ses revendications.

LE CONCILE DU VATICAN Le concile du Vatican ne constitua certes pas, dans l'immédiat, un facteur d'apaisement.

On n'en doit pas moins le signaler ici à un double titre.

D'abord, l'annonce du concile fournit l'occasion de certains contacts, sans lendemain d'ailleurs, en Angleterre et en Allemagne. Un évêque écossais, Mgr Forbes, au nom d'un groupe de ritualistes très attirés par Rome, entra en rapports avec un hollandiste belge, le P. de Buck, auquel le Saint-Office enjoignit après quelque temps de rompre les pourparlers⁴. D'autre part, quelques pasteurs luthériens s'adressèrent à Mgr Martin,

(1) Cf. E. PURCELL, *Life and letters of A. Phillips de Lisle*, t. 1, chap. v (où l'on trouvera, p. 386 et suiv., le texte des deux décrets) et C. BUTLER, *Life and Times of B. Ullathorne*, t. 1, chap. xii.

(2) A. DE LILLIENFELD, dans *Irenikon*, t. XIV, 1937, p. 378-379.

(3) Voir ses lettres du 30 mai 1866 à Pusey et à Oxenham dans J. FRIEDRICH, *Ign. v. Doellinger*, t. III, p. 442-445.

(4) F. MOURNET, *Le concile du Vatican*, p. 124-126 (d'après des documents inédits).

de Paderborn ; celui-ci, qui avait à cœur depuis des années le retour des protestants, insista à plusieurs reprises au cours du concile pour qu'on fit au moins un geste¹.

Mais il faut surtout tenir compte de l'intérêt unioniste de certaines thèses ecclésiologiques d'inspiration plus patristique que Franzelin eut l'occasion de remettre en lumière à propos du schéma *De Ecclesia* ; et aussi de l'importante documentation liturgique et canonique qui fut réunie par la commission chargée des questions orientales et qui devait être abondamment utilisée sous Léon XIII, quelques années plus tard.

§ 6. — Les débuts du catholicisme social².

AUX ORIGINES DU CATHOLICISME SOCIAL

Les catholiques avaient assez vite pris conscience des problèmes politico-religieux posés par la Révolution française. Ils réalisèrent beaucoup plus lentement que, parallèlement, une seconde révolution, d'une tout autre nature, ébranlait profondément la société traditionnelle : le développement du machinisme avec, pour conséquence, l'apparition d'une classe nouvelle, et la « misère imméritée » de ce prolétariat industriel dont l'importance numérique croissait d'année en année.

Dès 1830, des théoriciens et des militants, tels Robert Owen et les chartistes en Angleterre, Saint-Simon, Fourier ou Proudhon en France, avaient dénoncé les injustices du capitalisme libéral et ébauché la résistance ouvrière. Dès 1847, Marx et Engels avaient élaboré dans le *Manifeste communiste* la charte du socialisme scientifique et, au cours des quinze années suivantes, en dépit de la réaction bourgeoise consécutive à la crise de 1848, Marx allait, avec un véritable génie révolutionnaire, amener la classe ouvrière à s'organiser efficacement et réussir à mettre sur pied, en 1864, la première Internationale des Travailleurs.

Mais tandis que le mouvement ouvrier s'organisait de la sorte et unissait dans une commune espérance les masses révoltées par la misère et l'injustice, beaucoup de catholiques, jusqu'à la fin du siècle, moins par égoïsme d'ailleurs que par incompréhension des problèmes nouveaux posés par la révolution industrielle, se refusèrent à envisager la nécessité de ce qu'on nomme aujourd'hui des « réformes de structure » et à s'associer aux efforts tentés pour modifier la condition ouvrière. Le caractère

(1) Voir les lettres des pasteurs dans *Coll. lac.*, t. VII, col. 1137-1144. Sur l'action unioniste de Mgr Martin, cf. G. GOYAU, *L'Allemagne religieuse*, t. III, p. 315-316 ; sur son insistance pendant le concile, cf. J. FRIEDRICH, *Tagebuch während des Vat. Concils*, p. 137, 150-151, 177.

(2) BIBLIOGRAPHIE. — Une histoire d'ensemble du catholicisme social manque encore. On trouvera des notices utiles dans R. KOTHEM, *La pensée et l'action sociale des catholiques (1789-1944)*, Louvain, 1945.

Pour la France, voir les deux excellents ouvrages de J.-B. DUROSELLE, *Les débuts du catholicisme social en France, 1822-1870*, Paris, 1951, et de H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France (1871-1901)*, Paris, 1947.

Pour l'Allemagne, A. FRANZ, *Das soziale Katholizismus in Deutschland b. z. Tode Kettlers (1877)*, München-Gladbach, 1914 ; M. MOENNIG, *Die Stellung der deutschen katholischen Sozialpolitiker des XIX. Jh. zur Staatsintervention in der sozialen Frage*, Munster, 1927 ; T. BRAUER, *Der deutsche Katholizismus in die soziale Entwicklung des kapitalischen Zeitalters*, dans *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie*, t. XXIV, 1930, p. 209-254 ; voir aussi V. GRAMER, *Bücherkunde zur Geschichte der Katholischen Bewegung im XIX. Jh.*, Cologne, 1914, p. 29-62.

lamentable de celle-ci était reconnu par un nombre croissant d'entre eux, mais ils ne voyaient d'autre solution à proposer que la charité privée ou les œuvres de bienfaisance. Pourtant, une minorité plus clairvoyante s'ouvrit assez vite à de véritables préoccupations sociales en se rendant compte que la question ouvrière posait un problème non seulement de charité mais de justice. C'est surtout en Allemagne que se développèrent des préoccupations de ce genre, bientôt suivies de réalisations pratiques, et c'est dans ce pays qu'il faut situer l'origine du mouvement social catholique qui devait trouver, en 1891, sa première expression officielle dans l'encyclique *Rerum Novarum*.

Pareilles préoccupations, toutefois, ne demeurèrent pas totalement étrangères aux catholiques français, contrairement à ce qu'on a trop souvent affirmé, et les travaux de M. Duroselle nous ont révélé, bien avant l'intervention d'Albert de Mun, de La Tour du Pin ou d'Hatmé, « un grouillement inattendu de personnages et un foisonnement d'œuvres, dont l'insuccès habituel ne décourage généralement pas les initiatives ultérieures »³.

Il faut ajouter que Pie IX lui-même, bien qu'il se soit beaucoup plus préoccupé des répercussions du libéralisme dans l'ordre politique et doctrinal que de ses néfastes conséquences sociales, n'ignorait pas cet aspect du problème, auquel il s'était intéressé dès avant son avènement⁴. On oublie trop souvent que, dans l'encyclique *Quanta cura*, il avait déjà donné « une première ébauche des enseignements sociaux que Léon XIII devait synthétiser »⁵, en dénonçant à la fois l'illusion du socialisme, qui prétend remplacer la Providence par l'État, et le caractère matérialiste et païen du libéralisme économique, qui exclut la morale des relations entre le capital et le travail. Ces avertissements ne passèrent pas tout à fait inaperçus⁶.

L'ÉCHEC DE LA PREMIÈRE DÉMOCRATIE CHRÉTIENNE EN FRANCE

Sous la Monarchie de Juillet, deux tendances étaient apparues parmi les catholiques s'intéressant au problème social : l'une née dans les milieux légitimistes, assez timide ; l'autre, plus démocratique, assez proche des mouvements socialistes romantiques. La révolution de 1848 joua en faveur de cette dernière pendant les premières semaines d'euphorie, mais bientôt le courant démocrate chrétien se trouva englobé dans la réaction générale contre tout ce qui tenait de près ou de loin au socialisme⁷. Ce qui en subsistait après la chute de *L'Ère nouvelle* fut frappé à mort par le coup d'État du 2 dé-

(3) B. MIRKINE-GUETZEVITCH et M. PRELOT, dans la préface de J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, p. xi.

(4) Le cardinal Mastai possédait dans sa bibliothèque une « abondante littérature » sur les problèmes sociaux et notamment sur l'amélioration de la situation du prolétariat. (L. SANDRI, *La biblioteca privata di Pio IX*, dans *Rass. St. R.*, t. XXV, 1938, p. 1431.)

(5) E. JARRY, *L'Église contemporaine*, t. II, p. 49.

(6) L'un de ceux qui dégaga le mieux de l'encyclique les bases d'une action catholique à orientation sociale fut le député alsacien E. Keller, dans le chapitre xvii (p. 279-301) de son ouvrage : *L'encyclique du 8 décembre 1864 et les principes de 1789* (Paris, 1865).

(7) Voir plus haut, p. 44-50. On trouvera un exposé détaillé de cette évolution dans J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, II^e partie : *L'attitude sociale des catholiques sous la Seconde République* (p. 291-490).

cembre qui disloqua le parti républicain dans son ensemble et si les républicains anticléricaux se ranimèrent à partir de 1859, il n'en alla pas de même de la démocratie chrétienne, qui n'avait pas dans le pays, ni surtout dans le clergé, de racines assez profondes. Elle mena dès lors « une vie languissante, marquée seulement par la publication de quelques ouvrages sans retentissement »¹, et il n'est même pas sûr qu'il y ait une filiation entre elle et la deuxième démocratie chrétienne de la fin du siècle. Pendant le Second Empire et les débuts de la Troisième République, il n'y aura plus désormais pour représenter le catholicisme social que des conservateurs, partisans convaincus des méthodes paternalistes et acquis pour la plupart à la doctrine de la Contre-Révolution.

LES PREMIÈRES RÉALISATIONS SOCIALES DES CATHOLIQUES ALLEMANDS

En Allemagne au contraire, bien que l'évolution industrielle se fût amorcée plus tard qu'en France, les catholiques furent très vite sensibles à l'ébranlement des structures sociales anciennes par le capitalisme libéral. Ils étaient de mentalité encore plus conservatrice que les catholiques français et attachaient au moins autant d'importance que ceux-ci au maintien de « l'ordre ». Seulement, à la différence de la France, où trop de catholiques n'avaient en vue que l'ordre extérieur et la soumission des travailleurs à l'état de choses existant, l'ordre que les catholiques allemands cherchaient à restaurer était l'ordre traditionnel, l'organicisme social de l'ancien régime, fort peu démocratique certes, mais qui avait au moins l'avantage de protéger les petites gens contre une exploitation sans frein par les détenteurs de la richesse.

A vrai dire, si les catholiques allemands ne manifestèrent guère de velléité de s'associer avec la bourgeoisie libérale pour constituer un grand parti de l'Ordre destiné à résister aux revendications populaires, il faut reconnaître que, longtemps, beaucoup d'entre eux s'inquiétèrent surtout de la crise de l'artisanat et de l'agriculture, plutôt que des misères du prolétariat industriel : le relèvement du petit métier, l'organisation des milieux ruraux, telles étaient encore les préoccupations dominantes des participants des rencontres de Soest vers 1865 et de la plupart des députés catholiques lors de la constitution du parti du Centre en 1871. Toutefois, depuis plus de trente ans déjà, la situation lamentable des ouvriers avait également retenu l'attention. Sans parler de Baader, qui avait souligné, bien avant Marx, une série d'aspects dont on attribue souvent la découverte à ce dernier, mais qui demeura toujours aux frontières du catholicisme, Buss, le grand militant badois, avait, dès 1837, dénoncé la misère des classes populaires et les dangers de l'industrialisation non contrôlée. Tout en réclamant, en opposition avec les principes sacro-saints du libéralisme économique et contrairement à l'avis de nombreux catholiques militants tels que Lennig, Heinrich ou Joerg, une intervention de l'État pour régler la situation des travailleurs, il avait

(1) J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, p. 493. Cf. p. 657-672.

proclamé le devoir, pour l'Église, de prendre leur défense, puisqu'ils étaient privés d'une représentation officielle dans la société. Parallèlement, sous l'influence des idées de Sailer, on avait vu se substituer au type de prêtre issu de l'*Aufklärung*, très cultivé mais coupé du peuple, des pasteurs en contact étroit avec la masse et conscients de leurs responsabilités sociales¹.

C'est grâce à des militants laïcs du genre de Buss et à ces prêtres qui avaient pris pour devise de « rapprocher l'Église du peuple afin de rapprocher le peuple de l'Église » qu'on vit dès 1848 les assemblées annuelles des catholiques allemands mettre à l'avant-plan, à côté de la défense des droits de l'Église et de la propagation des principes chrétiens, la préoccupation du relèvement populaire. La question ouvrière forma même le thème principal du congrès de Francfort, en 1863 : le curé Thissen y dénonça un régime qui « bien loin d'estimer l'homme dans le travailleur, ne le considère que comme une machine et le traite même plus mal qu'une machine »² et, après avoir entendu des exposés théoriques et quelques témoignages concrets, les participants conclurent en « recommandant instamment aux catholiques de s'occuper de l'étude de la grande question sociale qui, certainement, ne peut être amenée vers une solution convenable qu'à la lumière du christianisme ». Détail caractéristique, qui montre l'unanimité du catholicisme allemand sur ce point, tandis que le chanoine Heinrich de Mayence faisait voter cette résolution, Doellinger, son grand adversaire sur le terrain théologique, déposait quelques jours plus tard, à l'assemblée des savants catholiques de Munich, une motion « invitant le clergé à s'occuper plus à fond de la question sociale »³.

Il y avait longtemps du reste que le catholicisme social en Allemagne avait dépassé le stade des résolutions de congrès. C'est en 1846 qu'un ancien apprenti cordonnier devenu prêtre, l'abbé Kolping, avait, sur la suggestion du maître d'école d'Elberfeld, mis sur pied le premier *Gesellenverein*⁴. Grâce à des collaborateurs d'élite et à la participation active des apprentis eux-mêmes, à qui Kolping, comme dans la J.O.C. moderne, laissait une large initiative, l'œuvre, bénie par le cardinal Geissel, avait rapidement prospéré et, de la Rhénanie, poussé des rameaux à travers toute l'Allemagne et jusqu'en Autriche et en Suisse. Toute une série d'autres œuvres et d'activités s'étaient encore développées en Rhénanie, qui devaient aboutir un jour à la fondation du *Volksverein* et au mouvement de München-Gladbach : au souci de préserver les âmes et de secourir les misères, qui fut longtemps prédominant, s'ajoutait peu à peu celui d'organiser la profession et de fournir à l'action ouvrière une solide base d'action en vue d'aboutir à une modification du régime du travail.

(1) Cf. F. SCHNADEL, *Deutsche Geschichte im XIX. Jh.*, t. IV : *Die religiösen Kräfte*, p. 202-207.

(2) Cité par J. MAY, *Geschichte der Generalversammlung der Katholiken Deutschlands*, p. 154-155. Sur le congrès de Francfort et son influence, voir J.-B. KISSLING, *Geschichte der Katholikentage*, t. I, p. 395 et 437-440.

(3) *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München*, Ratisbonne, 1863, p. 81.

(4) Cf. S.-G. SCHAEFFER et J. DAHL, *Adolf Kolping. Sein Leben und sein Werk*, 6^e édit., Cologne, 1947 ; *Hundert Jahre Kolpingsfamilie Köln 1849-1949*, sous la direction de D. WENZ, Cologne, 1949.

L'ŒUVRE DE KETTELER Dans cette évolution où, de plus en plus, le problème ouvrier apparaissait comme une question de réformes de structure plutôt que comme une question de secours, quel fut le rôle de Mgr Ketteler ? On l'a parfois exagéré et surtout mal compris en présentant l'évêque de Mayence comme le pionnier de la démocratie chrétienne et comme l'initiateur du florissant mouvement d'œuvres sociales de l'Allemagne contemporaine. Or, beaucoup de ces œuvres, originaires de la région de Cologne, sont nées en dehors de son initiative, et, par ailleurs, si Ketteler, lorsqu'il s'engagea dans la voie des réalisations pratiques, s'inspira parfois de près des doctrines socialistes, il n'avait guère de sympathies pour la démocratie : quand il s'élevait contre l'oppression dont les économiquement faibles étaient les victimes dans le régime social de son temps, cet aristocrate westphalien songeait avant tout à un retour à la société corporativement organisée telle que l'avait connue le Saint-Empire germanique du moyen âge¹. L'influence de Ketteler sur le catholicisme social contemporain n'en reste pas moins considérable.

Dans l'ordre idéologique d'abord, où se situe sa véritable originalité. En condensant, en 1864, dans *La question ouvrière et le christianisme*, les résultats de quinze années de réflexion, il n'entendait pas seulement suggérer certaines réformes concrètes, mais surtout montrer que la solution du problème ouvrier ne se concevait qu'en fonction d'une conception générale de l'État et de la société, en opposition directe tant avec l'individualisme libéral qu'avec le totalitarisme de l'État centralisateur moderne. Il prenait vigoureusement position contre les solutions prônées par la bourgeoisie capitaliste ou par le socialisme étatiste et exaltait, sous l'influence du romantisme catholique qui avait marqué sa jeunesse, une conception de la société présentée comme un organisme vivant, animé par l'unité de foi et fortement hiérarchisé, où les métiers seraient organisés en vue de la bonne marche de l'ensemble de l'État réduit au rôle d'une simple fonction de ce grand corps. Ce faisant, il apparaissait comme le premier théoricien de cet organicisme social à base corporative qui devait constituer pendant plus d'un demi-siècle le fond de la doctrine sociale catholique.

Même dans l'ordre pratique, où il fut moins original, on ne peut minimiser l'appoint que représenta pour la cause ouvrière l'intervention de l'énergique prélat qui mit au service de celle-ci tout son prestige épiscopal. Se rendant bien compte qu'il ne fallait se faire aucune illusion sur le temps que demanderait une réforme sociale aussi profonde que celle qu'il préconisait, et soucieux de parer, en attendant, au plus pressé, en améliorant la situation des travailleurs dans le cadre du régime existant, il reconnut l'utilité qu'il pouvait y avoir à faire appel à l'intervention de

(1) Sur la personnalité de Ketteler, voir plus haut, p. 142-144. Ajouter à la bibliographie T. BRAUER, *Ketteler, der deutsche Bischof und soziale Reformator*, Hambourg, 1927 et R. DE GIRARD, *Ketteler et la question ouvrière*, Berné, 1896, ainsi que G. GOYAU, *Ketteler*, Paris, 1908 (extraits de ses œuvres sur les problèmes politiques et sociaux).

(2) Ce point a été bien mis en lumière par F. VIGNER, *Ketteler*, Munich, 1924, qui minimise trop, par ailleurs, le rôle social de l'évêque de Mayence. (Voir la judicieuse mise au point de M. SPAHN dans *Hochland*, t. XXII, 1925, p. 144-146.)

l'État, dont il s'était d'abord méfié, afin de contrebalancer la puissance du patronat et d'obtenir certains résultats concrets tels que l'augmentation des salaires, la diminution des heures de travail, le repos dominical, l'interdiction du travail des enfants dans les fabriques. Comme Ketteler s'attachait à montrer même du haut de la chaire l'indéniable équité, au nom de la religion, de ces revendications ouvrières, un vicaire d'Aix-la-Chapelle lui écrivait un jour : « Sur d'autres lèvres que les vôtres, nos bourgeois catholiques n'auraient pu supporter de telles vérités¹. »

En 1869, Ketteler prépara pour les évêques allemands réunis à Fulda un rapport détaillé leur demandant d'appuyer un programme de réformes précises : participation aux bénéfices, mesures en faveur de la mère de famille, intervention de l'État pour limiter les heures de travail, etc., et proposant en outre de désigner dans chaque diocèse un prêtre ou un laïc chargé d'étudier l'état de la classe ouvrière.

Les dernières années de Ketteler l'amènèrent à préciser encore le rôle de l'État dans la solution de la question ouvrière. Dans son livre, publié en 1873, *Les catholiques dans l'Empire d'Allemagne*, qui devait servir de programme au parti du Centre, il engageait celui-ci à s'orienter nettement dans la voie d'un programme social très concret en attendant la réorganisation corporative du monde du travail. Et il avait la satisfaction de constater que, tandis que les ouvriers protestants passaient en masse au parti socialiste, dont ils adoptaient bientôt les doctrines irrégieuses, les travailleurs catholiques restaient fidèles à l'Église et apportaient à celle-ci un appui efficace dans sa résistance au *Kulturkampf*.

Ketteler, dont Léon XIII devait dire qu'il avait été son « grand prédécesseur », mourut en 1877, mais son esprit ne disparut pas avec lui et l'on peut attribuer en bonne partie à son impulsion les premières lois sociales, très progressistes pour l'époque, qui furent votées avec l'appui du Centre au Reichstag à partir de 1879 et qu'un auteur récent n'hésitait pas à qualifier de « législation sociale à direction catholique »².

VOGELSANG ET LE CATHOLICISME SOCIAL EN AUTRICHE

Les idées lancées par Ketteler et ses collaborateurs, parmi lesquels il faut au moins mentionner le chanoine Mofang, rencontrèrent un succès tout particulier en Autriche, grâce au baron Charles von Vogelsang³. Ce haut fonctionnaire prussien, de vieille noblesse mecklembourgeoise, s'était intéressé de plus en plus aux problèmes sociaux sous l'influence de l'école de Mayence, qui l'avait converti jadis au catholicisme. Il s'était rallié aux revendications ouvrières de celle-ci — il en ajoutait même une nouvelle : l'assurance contre les principaux risques — mais il cherchait en même temps à envisager le problème social dans son ensemble, y compris la question paysanne, qui commençait alors à préoccuper l'Europe centrale.

(1) G. GOYAU, *Ketteler*, p. XLI-XLII.

(2) H. SOMERVILLE, *Studies in the catholic social Movement*, Londres, 1933.

(3) Cf. W. KLOPP, *Leben und Wirken des Sozialpolitikers Karel von Vogelsang*, Vienne, 1930 ; A. LESOWSKY, *K. V. Vogelsang. Zeitwichtige Gedanken aus seine Schriften*, Vienne, 1927.

Retiré à Vienne depuis 1864, il devint après 1870 collaborateur de *Das Vaterland*, l'organe de l'aristocratie fédéraliste et agrarienne, très hostile au gouvernement de la haute bourgeoisie capitaliste et libérale. A la suite de son maître Ketteler, il mit en lumière la fonction sociale de la propriété et le vice fondamental du régime capitaliste basé sur la recherche exclusive du profit ; plus que lui, il insista sur la nécessité d'organiser les professions, non pas, comme le voulaient les socialistes, dans un sens étatiste, mais à la manière des corporations médiévales.

Assez vite, ces idées, auxquelles s'était rallié tout un groupe de jeunes catholiques autrichiens, furent répandues à l'étranger grâce à une revue internationale, *La Correspondance de Genève*, dirigée par l'un d'entre eux, le comte von Blome, et Vogelsang, après la mort de Ketteler, fut pendant tout un temps considéré par beaucoup de catholiques comme le doctrinaire du catholicisme social.

CATHOLICISME SOCIAL ET
PATERNALISME SOUS LE
SECOND EMPIRE

En comparaison avec ce qui se passait dans les pays germaniques, la pensée et l'action sociale des catholiques français pendant le troisième quart du XIX^e siècle apparaissent singulièrement décevantes. Certes, un nombre croissant d'entre eux prennent conscience des obligations sociales impliquées par la foi chrétienne, mais leurs tentatives rencontrent encore une grande indifférence ; elles se heurtent même parfois à l'hostilité, à celle de Veuillot notamment, dont l'influence est alors si grande dans l'Église de France ; en tout cas, elles ne sont guère encouragées par le clergé, d'origine avant tout paysanne, ni par la hiérarchie. Beaucoup de prêtres et d'évêques, dont l'intelligence est rendue rigide par l'âge ou que les tâches administratives détournent des vues lointaines, sont incapables de percevoir les conséquences de l'alliance de fait du conservatisme social et de l'Église, qui paraît au premier abord la seule alternative acceptable d'un dilemme. Ils sont portés à confondre les tendances sociales avec le socialisme, dont ils connaissent surtout le mot de Proudhon : « La propriété, c'est le vol ! » ou les théories subversives de Fourier en matière de morale familiale. Il faut d'ailleurs tenir compte, pour juger équitablement cette attitude timorée, de l'allure que prenaient volontiers les revendications socialistes, « les volontés de violence pour la transformation sociale qu'on rencontre chez les novateurs, le naturalisme au nom duquel ils la promouvaient ordinairement, et surtout la fréquente hostilité directe dont ils témoignaient à l'égard de l'idée religieuse pour des motifs idéologiques, qui évidemment dépassent le problème social ou même politique et lui sont antérieurs »¹.

Rien d'étonnant, dans ces conditions, si le résultat des efforts de ceux qui, sous la conduite d'Armand de Melun et d'Augustin Cochin, se préoccupent d'améliorer la condition ouvrière, apparaît fort limité. On est d'abord frappé par leur manque de doctrine. Les catholiques sociaux français n'ont qu'une connaissance sommaire de la science économique,

(1) P. DROULERS, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1950, p. 112.

pourtant en plein essor à cette époque, et leurs nombreux écrits témoignent tout autant de l'imprécision et de l'inefficacité de leur pensée que de leur bonne volonté. Ils n'ont eu ni leur Marx ni leur Proudhon ; la théorie dont ils s'inspirent le plus est celle de Le Play, dont le caractère scientifique laisse à désirer et qui, combinée avec une interprétation étroite du *Syllabus*, contribue à les orienter vers la doctrine « contre-révolutionnaire », hostile aux « droits de l'homme » et à l'égalitarisme démocratique.

Leur action apparaît aussi hésitante que leur pensée. Un certain nombre de chefs d'entreprises s'engagent bien dans la voie du « patronat social » en créant des institutions visant au bien-être de leurs ouvriers, mais la plupart des réalisations de ce genre semblent moins le fruit d'un désintéressement réel, comme c'est le cas chez un Cochin, que du souci de maintenir l'ordre au prix de quelques concessions.

Par ailleurs, si Melun réussit partiellement à orienter la *Société d'Économie charitable* vers des activités proprement sociales, celle-ci restera jusqu'à la fin tiraillée entre trois solutions : la vieille méthode du « patronage » des œuvres ouvrières par les classes dirigeantes, l'appui donné aux ouvriers qui aspirent à la liberté syndicale, et le développement du mutualisme. Dans ce dernier domaine, certains résultats sont acquis, du moins en province, mais les sociétés catholiques de secours mutuels ne réussissent pas à entamer sérieusement la masse ouvrière.

Quant aux prêtres, trop rares, qui se vouent à l'apostolat populaire, ils cherchent avant tout à « ramener la classe ouvrière au catholicisme en formant les esprits plus malléables des jeunes ouvriers »¹ et leur attention se porte bien plus sur la formation religieuse ou la « récréation honnête » que sur l'éducation populaire ou l'amélioration matérielle du sort des jeunes travailleurs. C'est ainsi que l'attitude intransigeante de l'abbé Timon-David, si méritant par ailleurs, contribua à faire échouer la réalisation d'un « compagnonnage chrétien » analogue à celui organisé par Kolping. A ce point de vue, Maurice Maignen², qui avait pris contact avec le mouvement allemand, apparaît comme un précurseur, tout comme lorsqu'il se décide à accorder aux jeunes travailleurs une plus grande autonomie dans la direction des cercles qu'il avait fondés.

Mais cette façon de voir reste une exception et, dans l'ensemble, « nulle part, sauf chez quelques écrivains peu connus et dont l'œuvre passe inaperçue, on ne voit poindre l'idée que c'est en confiant aux ouvriers catholiques la responsabilité des œuvres sociales catholiques que l'on éviterait la déchristianisation et la lutte des classes et que l'on aboutirait à une réelle amélioration sociale »³. Or, c'est à ce moment que le mouvement ouvrier évolue précisément en France comme dans toute l'Europe

(1) J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, p. 418. On notera la remarque pertinente du même auteur : « Le demi-échec qui marque cet immense effort ne provient-il pas du caractère artificiel qu'il présentait ? Travailler les esprits sans songer à réformer les conditions sociales en luttant pour la justice, pour l'amélioration de la vie matérielle, aboutissait soit à déraciner les persévérants de leur milieu, soit à l'abandon des œuvres par les jeunes gens dès qu'ils se sentaient solidaires de ce milieu. » (Dans *R. H. E. Fr.*, t. XXXIV, 1948, p. 61.)

(2) Cf. Ch. MAIGNEN, *Maurice Maignen, directeur du Cercle Montparnasse*, Luçon, 1927, 2 vol.

(3) J.-B. DUROSELLE, *op. cit.*, p. 496.

dans un sens de plus en plus opposé au paternalisme ; rien d'étonnant si les ouvriers prennent une attitude réticente à l'égard des initiatives des catholiques sociaux et si celles-ci ne réussissent pas à toucher la véritable élite ouvrière.

ALBERT DE MUN
ET L'ŒUVRE DES CERCLES

C'est en définitive le même jugement qui doit être porté sur l'*Œuvre des Cercles catholiques d'ouvriers*, fondée à la Noël 1871 par un jeune officier, Albert de Mun, qui avait pris contact avec l'œuvre de Ketteler pendant sa captivité à Aix-la-Chapelle, et découvert sa « vocation sociale » au moment de la Commune. En étroite union avec Maurice Maignen, il avait entrepris de multiplier à travers la France des cercles analogues à celui que ce dernier dirigeait à Montparnasse, en adjoignant à chacun d'eux un comité protecteur recruté dans la classe dirigeante, le tout étant unifié par un comité général résidant à Paris.

Sous l'impulsion de son infatigable secrétaire général, qui était « doué d'une magnifique prestance et du plus beau talent oratoire de son temps avec Jaurès »¹, l'*Œuvre des Cercles* connut d'abord un rapide essor, en dépit de la réticence du clergé, qui, par étroitesse de vue, s'inquiétait de voir ces foyers catholiques se constituer en dehors de la paroisse et sous une direction laïque. Mais si elle compta, en 1878, jusqu'à 8.000 membres protecteurs, provenant surtout des milieux légitimistes², cet engouement ne devait pas durer et surtout les 35.000 travailleurs qu'elle groupait à cette date demeuraient en marge du véritable milieu ouvrier et n'étaient trop souvent que « des employés de librairies cléricales, des bedeaux en rupture de hallebarde, des sacristains retraités, des concierges de communautés, des garçons de bureau des œuvres »³. Les ouvriers se méfiaient de l'orientation très paternaliste donnée à l'œuvre par la majorité de ses dirigeants, malgré les efforts du fondateur, et surtout ils étaient heurtés par l'idéologie antirévolutionnaire de l'*Œuvre*, qui devait la faire apparaître comme une entreprise réactionnaire, bien que, en réalité, les préoccupations d'Albert de Mun et de son groupe les situent très en avance non seulement sur les orléanistes, mais même sur la plupart des chefs républicains d'alors.

HARMEI ET LA TOUR DU PIN
Malgré cet échec apparent, l'*Œuvre des Cercles* devait exercer sur le développement du mouvement social chrétien en France une influence durable en assurant une large publicité aux réalisations concrètes de Léon Harmel et au programme doctrinal de René de La Tour du Pin.

(1) H. ROLLET, *Les étapes du catholicisme social*, Paris, 1949, p. 28. Sur Albert de Mun, outre le volume de souvenirs, *Ma vocation sociale*, Paris, 1911, voir H. FONTANILLE, *L'œuvre sociale d'Albert de Mun*, Paris, 1926.

(2) Ce qu'on savait des dispositions du comte de Chambord en matière sociale (il avait des idées assez proches de celles de Vogelsang) contribua à orienter vers l'*Œuvre des Cercles* la société légitimiste ; les milieux orléanistes et républicains étaient au contraire favorables au libéralisme économique.

(3) E. BARBIER, *Histoire du catholicisme libéral et du catholicisme social en France*, Bordeaux, 1923.

C'est en 1874, à l'occasion du congrès de l'*Union des Œuvres ouvrières catholiques*, que l'*Œuvre* s'était assuré la collaboration d'Harmel¹, un précurseur qui, fidèle à son principe : « le bien de l'ouvrier avec lui, jamais sans lui, à plus forte raison jamais malgré lui », avait réalisé dans son usine du Val-des-Bois une véritable association des ouvriers à la gestion des œuvres sociales de l'entreprise : il peut être considéré comme le pionnier de la démocratie chrétienne des dernières années du siècle.

Quant à La Tour du Pin, qui, comme penseur, « apparaît comme la figure dominante de très haut toutes les autres dans l'histoire du catholicisme social après 1870 »², il avait été aux côtés d'Albert de Mun dès la première heure, mais son influence doctrinale devait surtout se faire sentir à partir de la fondation, le 30 janvier 1878, du *Conseil des Études* annexé à l'*Œuvre des Cercles*, qui allait orienter définitivement celle-ci vers des recherches d'économie sociale assez éloignées de la pensée initiale de ses fondateurs. Rapprochant ses réflexions personnelles des idées de Vogelsang, La Tour du Pin commença dès lors à élaborer un plan complet de restauration d'une société chrétienne à base corporative, fondée sur la proclamation de la royauté sociale de Jésus-Christ.

LE LENT ÉVEIL DES CATHOLIQUES
BELGES AUX PROBLÈMES SOCIAUX
Les influences doctrinales dominantes et les circonstances politiques maintinrent les catholiques belges pendant de longues années, dans une attitude assez réservée en matière sociale.

Le grand théoricien de ce que La Tour du Pin appelait en 1878 « l'école belge » fut Charles Périn³, brillant professeur d'économie politique à Louvain de 1845 à 1881, et dont l'ouvrage fondamental, *De la niche dans les sociétés chrétiennes* (1861), fut traduit dans la plupart des langues européennes. S'il prône l'association ouvrière, le retour aux corporations, et un régime du travail plus humain, il confie l'exécution de ces vœux à la seule initiative privée et surtout à la responsabilité des patrons chrétiens. En effet, cet ultramontain, qui dénonce avec énergie les abus lamentables dont la classe ouvrière est victime et enseigne que les lois morales doivent dominer l'économie, reste partisan du libéralisme économique, refuse à l'État toute intervention dans le domaine du travail et cherche la solution du problème social dans le seul progrès de la moralité et de l'esprit chrétien, chez les patrons et les ouvriers.

Ces idées sociales, d'inspiration libérale et paternaliste, rencontrèrent beaucoup de faveur parmi les catholiques. Ceux-ci, en effet, basaient précisément toute la défense de leurs droits religieux sur l'appel à la liberté et craignaient de favoriser les tendances étatistes de leurs adversaires ; en outre, contre la politique anticléricale de ces derniers, ils avaient besoin de l'appui du roi Léopold I^{er} et ils sentaient que, pour

(1) Voir G. GUITTON, *Léon Harmel*, Paris, 1927, 2 vol.

(2) H. ROLLET, *L'action sociale des catholiques en France*, p. 65. Voir à son sujet Ch. BAUSSAN, *La Tour du Pin*, Paris, 1931.

(3) A. défaut d'une étude d'ensemble qui manque encore, voir R. KOTHEM, *La pensée et l'action sociale des catholiques*, p. 139-148.

l'avoir, ils devaient apparaître comme les défenseurs des intérêts conservateurs : « La démocratie chrétienne viendra plus tard, sinon trop tard ; le roi lui a fait perdre son temps ¹. »

On comprend dans ces conditions l'accueil plutôt froid que les congrès de Malines réservèrent à ceux qui, à la suite de Ducpétiaux ², auraient voulu que l'on donnât au mouvement catholique, comme en Allemagne, une allure sociale progressiste et favorable à une législation ouvrière. Si le congrès de 1867 fut l'occasion de la constitution d'une *Fédération des sociétés ouvrières catholiques* et proclama dans ses conclusions que « l'étude des relations des chefs d'industrie avec leurs ouvriers appelle impérieusement l'attention des catholiques », par contre, quand il s'agit de préconiser une solution, il se borna à une « résolution incolore » ³ où l'on lisait entre autres, à propos du désordre social, dont on prenait de plus en plus conscience : « La cause principale en est dans l'oubli des devoirs que la religion catholique impose tant aux ouvriers qu'aux patrons : le remède principal est dans le retour à la pratique de leurs devoirs ⁴. »

VERS UNE ORGANISATION
INTERNATIONALE DU
CATHOLICISME SOCIAL

La participation d'un certain nombre d'étrangers aux congrès de Malines aurait pu faire de ceux-ci le point de départ d'une sorte d'internationale du catholicisme social théorique, mais les idées n'étaient pas encore mûres et il faudra attendre les débuts de l'*Union de Fribourg*, en 1884, pour voir s'organiser cette internationale catholique. Elle se préparait pourtant depuis la fin du pontificat de Pie IX.

La question sociale passait en effet partout à l'ordre du jour. Même en Italie, où les effets de la révolution industrielle ne se firent sentir que tardivement, on voit le marquis Sassoli-Tomba parler en faveur des syndicats ouvriers au congrès catholique de Bergame de 1877, où il évoque l'exemple de Léon Harmel ⁵. Cette même année, au moment où disparaissait Ketteler, qui avait donné la preuve que la hiérarchie ne craignait pas de prendre sur ce point une position en flèche, Manning prononçait sa célèbre conférence de Leeds sur *Les droits et la dignité du Travail* et s'engageait résolument dans la voie qui sera désormais la sienne pendant les quinze dernières années de sa vie, le soutien actif de toutes les initiatives tendant à protéger les ouvriers contre les abus du régime capitaliste.

(1) A. SIMON, *L'Église catholique et les débuts de la Belgique indépendante*, p. 75.

(2) Ducpétiaux fut un précurseur social. Il s'était beaucoup intéressé à la misère ouvrière. (Voir notamment : *Le paupérisme en Belgique*, 1842 ; *De la condition physique et morale des jeunes ouvriers et des moyens de l'améliorer*, 1843 ; *Enquête sur la condition des classes ouvrières et sur le travail des enfants en Belgique*, 1855.) Après avoir préconisé jusqu'en 1848 des solutions proches du socialisme utopique de Louis Blanc, il s'orienta ensuite vers des solutions plus personalistes tout en restant partisan d'une certaine intervention de l'État. (Cf. E. RUBBERS, *Edouard Ducpétiaux, sa vie, son œuvre*, t. II, Louvain, 1934.)

(3) Cf. *Actes du IV^e Congrès catholique de Malines* (1891), t. I, p. 20-21.

(4) *Assemblée générale des catholiques en Belgique*. III^e Session, Bruxelles, 1868, 1^{re} partie, p. 327.

(5) *Atti e documenti del IV^o Congresso cattolico italiano tenutosi in Bergamo*, Bologne, 1877, p. 81 et suiv.

L'utilité de rapprocher les bonnes volontés et de confronter les expériences et les doctrines s'imposait de plus en plus. C'est en 1877, semble-t-il, qu'eut lieu la première rencontre internationale du catholicisme social, à l'initiative d'un prélat acquis aux idées de Ketteler, Mgr Mermillod ¹, l'évêque exilé de Genève, qui dénonçait depuis des années l'injustice de la situation sociale. Il invita La Tour du Pin à venir le voir à Ferney et lui fit rencontrer quelques disciples de Vogelsang, les princes Aloys et Alfred de Liechtenstein, ainsi que le comte von Blome. Quelques-uns des principaux participants de la future *Union de Fribourg* se trouvaient ainsi réunis, et, tant par Mermillod que par Blome, le fondateur de la très ultramontaine *Correspondance de Genève*, le contact avec les milieux romains était établi d'emblée.

§ 7. — Le bilan d'un pontificat.

LE CRÉPUSCULE Les dernières années de Pie IX présentent paradoxalement le double caractère d'une apothéose et d'une mélancolique liquidation. Au près des foules catholiques, auprès du clergé ultramontain — et c'est maintenant l'immense majorité du du clergé — la popularité du vieux pontife ne fait que croître avec ses malheurs. Ses noces d'or épiscopales, célébrées le 3 juin 1877, furent l'occasion d'un triomphe sans précédent, qui permit de mesurer une fois de plus à quel point le prestige de la papauté avait grandi depuis trente ans et combien les forces chrétiennes restaient vivantes dans l'ancien et le nouveau monde.

Pourtant, malgré les acclamations des pèlerins toujours plus enthousiastes, malgré les adresses de fidélité toujours plus nombreuses, qui affluent des quatre coins du monde à l'occasion de chaque réunion catholique de quelque importance, l'atmosphère à Rome devenait de plus en plus lourde. Les déceptions avaient succédé aux déceptions : l'un après l'autre, les gouvernements sur lesquels on avait cru pouvoir compter s'étaient dérobés ou même devenaient ouvertement hostiles ; le monde intellectuel de son côté se détournait nettement de l'Église ; et les idées qui avaient inspiré la politique ecclésiastique depuis l'époque de Grégoire XVI n'étaient plus prises à partie seulement par des esprits avancés comme Montalembert, Doellinger, Passaglia ou Hyacinthe Loyson, mais par des collaborateurs aussi fidèles que le P. Curci, l'animateur de *La Civiltà cattolica*.

Au milieu de ces désastres, les grands collaborateurs du règne disparaissaient les uns après les autres : en 1874, le cardinal Barnabo et Mgr de Mérode, en 1876 le cardinal Antonelli ². D'autres se survivaient, mais il devenait de plus en plus évident que leur temps était passé. Man-

(1) Cf. C. MASSARD, *L'œuvre sociale du cardinal Mermillod*, Louvain, 1914. Sur les rencontres de Ferney, voir H. ROLLER, *L'action sociale des catholiques français*, p. 108-109.

(2) Après 1870, l'activité politique d'Antonelli fut évidemment beaucoup plus effacée. Mais ses qualités financières, qui l'avaient fait remarquer au début de sa carrière, trouvèrent à s'employer utilement et il eut le mérite d'organiser sur des bases saines la situation matérielle du Saint-Siège dans sa nouvelle position. (Cf. L. TESTE, *Préface au conclave*, p. 63-65.)

ning, qui avait été longtemps l'un des plus zélés défenseurs de la Curie et de tout ce qui s'y décidait, ne cachait pas sa déception à son retour de Rome en décembre 1876. Il notait avec désenchantement :

Quelle impression de stagnation ! Six ans ont passé depuis 1870 et l'organisation de la curie a périodité d'année en année !

Il semble y avoir à Rome une carence d'hommes jeunes et d'avenir. Ceux qui étaient dans la force de l'âge sont maintenant trop vieux pour prendre en main de nouvelles tâches. Le Saint-Siège me paraît en ce moment bien bas en ce qui concerne les conseillers capables et les hommes d'action¹.

Pie IX, qui sans perdre son entrain coutumier, se sentait pourtant de plus en plus isolé, avait bien conscience d'assister à la fin d'une époque. Le cardinal Ferrata nous a transmis une réflexion qu'il fit peu avant sa mort à Mgr Czacki et qui suffirait à montrer qu'il n'était pas au fond aussi aveugle qu'il pouvait y paraître à première vue :

Mon successeur devra s'inspirer de mon attachement à l'Église et de mon désir de faire le bien ; quant au reste, tout a changé autour de moi ; mon système et ma politique ont fait leur temps, mais je suis trop vieux pour changer d'orientation : ce sera l'œuvre de mon successeur².

C'est d'ailleurs sous l'empire de cette préoccupation, semble-t-il, qu'il avait fait choix, à la surprise générale, pour remplacer Antonelli, du vieux cardinal Simeoni, excellent homme sans doute, mais manifestement dépourvu du minimum de qualités requises pour s'acquitter des fonctions de secrétaire d'État, surtout dans des circonstances aussi délicates :

On prétend, expliquait le ministre de Belgique, que Sa Sainteté aurait dit : J'ai choisi Simeoni ; ce ne sera pas pour longtemps et je laisse ainsi toute liberté au conclave et à mon successeur en prenant un cardinal qui n'est indiqué ni pour la papauté ni pour des fonctions politiques³.

LA MORT DE PIE IX Toujours ardent, Pie IX, qui était entré dans sa quatre-vingt-sixième année, vieillissait visiblement. En 1877, son entourage l'avait amené à mettre définitivement au point les règles à suivre pour l'élection de son successeur⁴, tandis que le gouvernement italien se préoccupait de la manière dont seraient réglées les funérailles du pape. Contrairement à toute attente, celui-ci eut encore la surprise avant de mourir de voir disparaître son rival, le roi Victor-Emmanuel, qu'une brève maladie emporta, le 9 janvier 1878, mais, quatre semaines plus tard, il s'alitait à son tour, au moment où l'on commençait à préparer pour l'été suivant la célébration solennelle de ce fait unique dans l'histoire : un pontificat ayant atteint les 32 ans qu'avait duré l'épiscopat de saint Pierre à Antioche et à Rome. En quelques heures, il s'avéra que tout espoir était perdu et, le 7 février, à cinq heures

(1) Notes personnelles citées par E. PURCELL, *Life of Manning*, t. II, p. 575 (cf. p. 572).

(2) D. FERRATA, *Mémoires*, t. I, Rome, 1920, p. 32-33.

(3) Dépêche du 15 novembre 1876, *Arch. Min. A. E. Brux.*, Saint-Siège, t. XV.

(4) Déjà deux bulles, en août 1871 et en septembre 1874, avaient réglé l'essentiel en veillant notamment à exclure du conclave toute intervention séculière. La bulle d'octobre 1877 ne fit que les compléter. (Cf. à ce sujet EISLER, *Das Veto der katholischen Staaten bei der Papstwahl*, Vienne, 1907, p. 248 et suiv.)

quarante de l'après-midi, Pie IX s'éteignait doucement. Ce fut une consternation générale, à Rome d'abord, où la population restait très attachée à son ancien souverain, puis dans le monde chrétien tout entier, où l'on oublia pour un temps les critiques que certains avaient cru devoir adresser à la politique religieuse suivie depuis trente ans, pour ne plus voir que les mérites de celui que d'aucuns étaient déjà prêts à canoniser et dont les autres saluaient du moins la ferveur et les vertus, l'indomptable force d'âme au service de la vérité et l'inlassable dévouement à la cause de l'Église.

LE PASSIF DE LA SUCCESSION Pie IX était mort. Les problèmes qu'il avait laissés sans solution ne disparaissaient pas avec lui. Avec trois quarts de siècle de recul, l'historien discerne mieux encore que les contemporains les points faibles et les lacunes de ce long pontificat, si fécond pour l'Église à tant de points de vue.

Un point frappe tout d'abord. Pie IX laisse en mourant l'Église plus forte intérieurement, mais isolée devant l'hostilité générale des gouvernements et de l'opinion publique. Les succès du catholicisme au cours de son pontificat ont été pour une large part le résultat des progrès du courant ultramontain et de l'alliance de l'Église avec les régimes anti-révolutionnaires. Mais le triomphe même de l'ultramontanisme déclenche la réaction des gouvernements, mécontents de voir le clergé local s'affranchir de leur emprise et suivre toujours plus docilement les mots d'ordre de Rome. Et l'opinion démocratique, dont l'influence s'affirme d'année en année dans la vie publique et la direction des États, ne pardonne pas à l'Église l'appui que celle-ci n'a cessé d'apporter depuis 1848 aux partis conservateurs et qui la fait apparaître comme irrémédiablement solidaire de l'ancien régime et des forces de réaction. Ces heurts avec des gouvernements habitués depuis des siècles à s'immiscer beaucoup trop dans les affaires de l'Église et ce conflit avec les partis de gauche étaient pour une part inévitables, car tant que l'Église ne renoncera pas à sa « vocation terrestre », — renonciation impossible, du reste, — elle suscitera des réactions anticléricales. Pourtant, lorsqu'on constate que quelques années, quelques mois parfois, suffiront à l'habile Léon XIII pour amener une détente notable dans la plupart des cas, on ne peut s'empêcher de penser que bien des crises auraient pu être amorties ou même évitées en freinant quelque peu les progrès irréversibles de la centralisation romaine, et en prenant à l'égard de la transformation des institutions sous l'influence du libéralisme une attitude plus conciliante et moins exclusivement doctrinaire.

Pie IX, très maladroitement conseillé par son entourage, n'a pas réussi à adapter l'Église à la profonde évolution politique qui transforme du tout au tout l'organisation de la société civile au cours du XIX^e siècle. Il ne s'est pas assez rendu compte par ailleurs de l'urgente nécessité de s'adapter à une autre évolution, la transformation progressive de l'ancienne économie agricole en un monde industrialisé et la prise de cons-

ciencia de sa misère mais aussi de sa force par un prolétariat urbain dont l'importance numérique croît d'année en année. Heureusement, des catholiques et des évêques ont commencé à aborder le problème, en Allemagne, puis en Autriche, en France, en Angleterre. Mais il est regrettable que le Saint-Siège, trop absorbé par la lutte contre le libéralisme doctrinal et politique et contre les dernières traces du gallicanisme et du josphisme, n'ait encore donné aucune directive quelque peu précise ni sur le plan des principes, ni sur celui de l'organisation pastorale. Du moins n'a-t-il freiné aucune initiative.

Sur le plan intellectuel par contre, non seulement Pie IX n'a pas réussi à donner les impulsions nécessaires, mais, peu averti personnellement de cet aspect des choses, il a de plus en plus abandonné la direction et le contrôle de la vie scientifique dans l'Église à trop d'esprits étroits, qui, effrayés des progrès du rationalisme et du positivisme, ont cru qu'il suffisait d'anathématiser les courants doctrinaux nouveaux incompatibles à première vue avec la foi chrétienne et de se raidir dans les positions considérées comme traditionnelles, sans même se demander s'il ne convenait pas de reprendre à la base certaines questions. Cette attitude bien intentionnée mais peu intelligente ne fait que reculer le problème et bientôt il ne sera plus possible d'éviter le conflit qui va éclater ouvertement entre un enseignement ecclésiastique figé et les résultats du développement des sciences naturelles et historiques, en particulier sur le terrain biblique. « C'est la grande lacune du pontificat de Pie IX de n'avoir pas vu l'immensité du danger et de n'avoir pas opposé une doctrine à ses adversaires¹. » Sans doute, le néo-thomisme est né, mais ce n'est encore qu'un espoir et l'idée maîtresse du cardinal Mercier : repenser la philosophie de saint Thomas en fonction de la philosophie et de la science modernes, n'a encore été qu'entrevue par Kleutgen. Sans doute encore un effort méritoire a-t-il été réalisé par les savants catholiques allemands pour répondre aux exigences de la critique historique, mais ce travail s'accomplit sous l'œil de plus en plus méfiant d'une partie de la hiérarchie et surtout des autorités romaines qui n'ont pas su discerner ce qu'il y avait de légitime dans une œuvre un peu trop influencée par le rationalisme ambiant. Cette attitude timorée a fait perdre un temps précieux et les directives plus ouvertes qui vont prévaloir sous Léon XIII viendront trop tard pour pouvoir rattraper entièrement le temps perdu : les vraies racines de la crise moderniste se situent sous le pontificat de Pie IX.

L'ŒUVRE POSITIVE DE PIE IX Ces lacunes sont graves, et pourtant, aux yeux de l'historien de l'Église, le bilan du pontificat apparaît nettement favorable.

L'Église, d'abord, s'est développée et affermie extérieurement. L'expansion missionnaire, brillamment amorcée sous Grégoire XVI, s'est poursuivie tout au long de ces trente-deux années parallèlement à l'expansion coloniale européenne, sous l'impulsion centralisatrice du Vatican².

(1) Ch. POUTHAS, *Le pontificat de Pie IX* (cours de Sorbonne), p. 299.

(2) Il manque à ce volume un chapitre essentiel sur l'expansion missionnaire durant le ponti-

Grâce aux efforts conjugués de la Congrégation de la Propagande et de missionnaires toujours plus nombreux, parmi lesquels les Français occupent de loin la première place, l'Église catholique se trouve, à la mort de Pie IX, implantée dans les cinq parties du monde. Au moment où la disparition de l'État pontifical élimine la papauté de l'échiquier diplomatique européen, l'Église commence à apparaître, par suite de sa présence universelle, comme « une grande puissance mondiale dont toute politique doit tenir compte »¹. Indépendamment du mouvement missionnaire, l'immigration catholique a donné naissance à de nouvelles Églises, pleines d'avenir, en Angleterre, au Canada, et surtout aux États-Unis. Bref, de 1846 à 1878, Pie IX a érigé 206 nouveaux diocèses et vicariats apostoliques. Pendant ce temps, d'anciennes Églises qui vivaient depuis la Réforme dans des conditions précaires ont été réorganisées ; c'est le cas aux Pays-Bas et surtout en Allemagne, où le *Kulturkampf* ne fait que mettre en relief à quel degré de vitalité cette Église a su parvenir en quelques années en s'appuyant toujours davantage sur le Saint-Siège.

En même temps qu'elle s'est étendue quantitativement, l'Église catholique s'est en effet davantage resserrée autour du pape. Il a été longuement question au cours de ce volume des progrès constants de l'unification et de la centralisation romaine, qui constituent l'un des phénomènes les plus marquants du pontificat de Pie IX. Le concile du Vatican, tout en purifiant le mouvement ultramontain de ce qu'il avait parfois d'outré, a marqué la défaite définitive des tendances particularistes dans l'Église : depuis lors, « il peut y avoir encore des oppositions gouvernementales, il n'y a plus de gallicanisme ecclésiastique »². Ces progrès de l'influence romaine, qui n'ont pas été sans susciter d'amers regrets chez ceux qui avaient connu les avantages du pluralisme, ne tardent pas à produire leurs heureux effets dans les Églises affaiblies par les traditions régaliennes de l'ancien régime qui commencent lentement à se régénérer.

Incapable de prendre la direction des efforts d'adaptation de l'enseignement catholique au mouvement intellectuel contemporain, Pie IX a toutefois exercé un rôle doctrinal important, souvent ingrat, mais indispensable et fécond. Bien qu'il ait été amené à définir deux nouveaux dogmes, l'Immaculée-Conception et l'infaillibilité pontificale, son œuvre doctrinale ne présente guère d'originalité et s'inscrit en parfaite continuité avec celle de Grégoire XVI, mais elle est beaucoup plus systématique et plus ample que cette dernière et amène à sa pleine réalisation le travail collectif et diffus des théologiens de la génération précédente. Inaugurée dès le début du pontificat avec l'encyclique *Qui pluribus*, elle s'est poursuivie sans trêve, le pape profitant de toute circonstance locale ou occasionnelle pour rappeler les principes qui doivent commander la restauration chrétienne de la société ; elle aboutit à la synthèse de l'encyclique *Quanta cura* en 1864 et aurait dû être couronnée par le vaste ensemble

ficat de Pie IX : conformément au plan de la collection, tout ce qui concerne les missions au XIX^e siècle sera traité au t. XXIII.

(1) H. MARC-BONNET, *La papauté contemporaine*, Paris, 1946, p. 51.

(2) Ch. POUTHAS, *Le pontificat de Pie IX*, p. 298.

des décrets du concile du Vatican. On a souvent été frappé par l'aspect négatif de cette œuvre qui apparaît essentiellement comme une condamnation sans cesse répétée du libéralisme sous toutes ses formes : rationalisme ou tendance de l'esprit humain à s'affranchir de l'autorité de la révélation et du magistère doctrinal ; indifférentisme moral et religieux ou tendance à rejeter les normes de la moralité et les exigences de la vérité au nom des droits de l'individu ; laïcisme ou rejet de l'influence de l'Église dans la vie des sociétés ; gallicanisme, dans lequel on voyait de plus en plus à Rome une tendance à concevoir l'organisation de l'Église à l'image des gouvernements parlementaires et à réduire l'autorité divine du pape au profit des pouvoirs subordonnés. Mais derrière cette œuvre de condamnation, il y a une affirmation positive toujours sous-jacente : le véritable rapport de la créature à Dieu et la réalité de l'ordre surnaturel, qui conditionnent la vision catholique de l'homme et de la société civile et religieuse. Le pontificat de Pie IX, caractérisé dans les institutions ecclésiastiques par la liquidation définitive du gallicanisme et du joséphisme de l'ancien régime, marque dans l'ordre de la pensée un courageux effort pour éliminer les dernières traces du déisme naturaliste qui avait caractérisé la pensée chrétienne pendant la période de l'*Aufklärung* et pour centrer à nouveau celle-ci sur les données fondamentales de la Révélation : les mystères du Verbe Incarné, de l'Église, de la grâce et des sacrements.

Ce vaste effort de restauration doctrinale a son pendant dans un effort d'approfondissement de la vie chrétienne qui est sans doute le résultat le plus notable et le principal mérite de ce long pontificat : l'Église en sort sensiblement plus « religieuse ». Pie IX inaugure la lignée des papes contemporains, qui ont eu à cœur de rester sur la chaire de saint Pierre avant tout prêtres et pasteurs d'âmes : au delà de la sauvegarde intégrale du message doctrinal et de la défense des droits de l'Église, il a conscience d'être également responsable devant Dieu de la vie chrétienne des fidèles et de la sanctification des prêtres. Bien des choses ont changé dans le monde et dans l'Église entre 1846 et 1878. Aucune peut-être n'a changé davantage que la qualité de la vie catholique moyenne. Au prix du sacrifice de certaines traditions précieuses qui avaient fait la valeur de l'ancien clergé de France ou de l'école de Sailer, mais dont la qualité même paraissait devoir les réserver à une petite élite, un vaste courant de dévotion populaire et de spiritualité sacerdotale est allé en s'épanouissant toujours davantage ; on lui a souvent reproché d'être superficiel et beaucoup trop extérieur, mais l'efflorescence des œuvres et l'énorme développement des congrégations religieuses sont là pour démentir ce jugement simpliste. Or, si bien des éléments locaux ainsi que l'action de la Compagnie de Jésus ont joué dans cette évolution un rôle indiscutable, Pie IX lui-même y a contribué pour une large part. D'abord, parce qu'il est apparu personnellement comme un exemple pour le mouvement de dévotion : on peut sourire de cette « sorte d'hagiographie naïve ou intéressée qui entoure sa personne d'une auréole »⁽¹⁾ et qui prend parfois les allures d'une

(1) Ch. POUTHAS, *Le pontificat de Pie IX*, p. 297.

adulation assez déplaisante ; mais on ne peut nier son influence sur la renaissance spirituelle du XIX^e siècle. Ensuite, et surtout, parce que, homme de décision et d'autorité, il a consacré une bonne part de son temps et de ses efforts à activer, parfois même à bousculer, la lente évolution qui s'était amorcée dès le lendemain de la grande crise révolutionnaire. Et c'est précisément parce qu'il croyait indispensable à la réussite de cette œuvre de restauration chrétienne une attitude intransigeante dans les domaines pratique et doctrinal, qu'il se força, malgré ses tendances personnelles à la conciliation et à l'apaisement, à répéter sans cesse, parfois avec un manque regrettable de nuances, les grands principes dont il était réservé au génie de Léon XIII de formuler les applications à la fois parfaitement orthodoxes et pourtant adaptées au monde nouveau qui était né avec Jean-Marie Mastai à la fin du XVIII^e siècle.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE	5
CHAPITRE PREMIER. — LES DÉBUTS DU PONTIFICAT DE PIE IX.	11
L'état des esprits à Rome à la mort de Grégoire XVI, 11. L'élection du cardinal Mastai, 12. La personnalité du nouveau pape, 14. Les premières mesures, 16. Pie IX et la question italienne, 18. L'approbation de la politique de Montalembert, 18. L'encyclique <i>Qui pluribus</i> , 19. L'enthousiasme dans le monde, 20. Le rapprochement avec la Turquie, 21. Le concordat avec la Russie, 22. La guerre du Sonderbund, 22. La polémique antijésuitique en Italie, 24.	
CHAPITRE II. — LA CRISE DE 1848	27
§ 1. — La révolution romaine	27
Les premières désillusions, 27. L'échec de la politique italienne du pape, 29. L'allocution du 29 avril et ses suites, 31. L'aggravation de la crise, 32. La fuite du pape, 34. A Gaëte, 35. L'expédition de Rome, 36. La réaction conservatrice, 37. La fondation de la <i>Civiltà cattolica</i> , 39.	
§ 2. — L'Église de France pendant la Seconde République. . . .	40
L'Église de France à la veille de la révolution, 40. La révolution de février et l'Église, 41. Le ralliement à la République, 43. Les catholiques et le problème social, 44. Le groupe de <i>L'Ère nouvelle</i> , 46. Le revirement vers la droite, 46. Le grand parti de l'ordre, 50. Les catholiques et le deux décembre, 52. Les bénéfices de l'Église, 53. La loi Falloux, 54. La discorde dans le camp catholique, 56.	
§ 3. — La révolution de 1848 et l'Église dans les pays germaniques.	57
Les questions religieuses au Parlement de Francfort, 57. L'organisation des catholiques et le congrès de Mayence, 59. L'assemblée de Wurzburg, 60. La constitution prussienne, 61. 1848 en Autriche, 62.	
§ 4. — Le rétablissement de la hiérarchie aux Pays-Bas	63
La situation après l'accord de 1841, 63. La constitution de 1848, 64. La restauration de la hiérarchie, 65.	
§ 5. — Le rétablissement de la hiérarchie en Angleterre	67
Croissance de l'Église en Angleterre, 67. L'action des convertis et des religieux, 67. L'émigration irlandaise, 68. Premières tractations en vue du rétablissement de la hiérarchie, 69. Dissensions parmi les catholiques, 69. Wiseman cardinal, 71. Le rétablissement de la hiérarchie et la réaction en Angleterre, 71.	
CHAPITRE III. — L'ÉGLISE ET L'ITALIE JUSQU'EN 1870	72
§ 1. — Les débuts de la laïcisation en Italie	72
Le sentiment religieux en Italie au milieu du XIX ^e siècle, 72. Le clergé, 73. La politique ecclésiastique dans les différents États italiens, 75. Les premières mesures de laïcisation en Piémont, 76. Aggravation de la tension, 77. La politique ecclésiastique de Cavour, 79.	

§ 2. — La guerre d'Italie et la Question romaine	80
La question romaine, 80. L'État pontifical après la crise de 1848, 81. Le Congrès de Paris, 82. Le cardinal Antonelli, 85. La guerre d'Italie et ses conséquences, 87. La réaction dans le monde catholique, 88. La réorganisation de l'armée pontificale, 90. Castelfidardo, 91. A la recherche d'un compromis, 92. Échec des négociations, 94. L'Assemblée des évêques de 1862, 96.	
§ 3. — Le royaume d'Italie et le Saint-Siège	97
Le clergé face à la situation nouvelle, 97. Le mouvement « conciliateur », 98. Les fluctuations de la politique ecclésiastique italienne, 100. La Convention de Septembre, 101. La chute de Monseigneur de Mérode, 102. Tentatives d'accord avec l'Italie sur le plan religieux, 103. Mentana et ses suites, 105. La vie catholique dans le royaume d'Italie, 106. L'œuvre de Don Bosco, 107.	
CHAPITRE IV. — L'ÉGLISE EN FRANCE SOUS LE SECOND EMPIRE	108
§ 1. — La situation privilégiée de l'Église	108
La protection officielle au début de l'Empire, 108. La politique ecclésiastique des dix dernières années, 110. L'influence sociale de l'Église, 113. La consolidation des cadres ecclésiastiques, 114. L'essor des congrégations, 117. Les progrès de l'enseignement catholique, 119. La vitalité des œuvres, 121. La sainteté sous le Second Empire, 123.	
§ 2. — Les signes avant-coureurs de la crise religieuse	123
La religion vécue du peuple français, 123. Le recul de la pratique dans les campagnes, 124. L'hostilité croissante des milieux ouvriers, 125. La mentalité religieuse dans la bourgeoisie, 127. L'évolution de la littérature et de la philosophie, 128. Les progrès de l'idéalisme et de l'anticléricalisme, 129. Les divisions des catholiques, 130.	
CHAPITRE V. — L'ÉGLISE DANS LES PAYS GERMANIQUES DE 1850 A 1870	132
§ 1. — L'Église dans l'Empire des Habsbourg	132
Le Concordat de 1855, 132. L'Église d'Autriche sous la « dictature » de Rauscher, 133. Ombres inquiétantes, 135. L'Église en Hongrie, 136.	
§ 2. — L'épanouissement du catholicisme allemand au lendemain de 1848	137
La situation enviable des catholiques prussiens, 137. Heurs et malheurs de la résistance catholique en Allemagne du Sud, 140. Un animateur : Ketteler, 142. Les multiples aspects de l'action catholique, 144.	
§ 3. — Les préludes du <i>Kulturkampf</i>	147
Germanisme et romanisme, 147. Recrudescence de l'opposition confessionnelle, 147. Nationalisme et libéralisme, 148. L'Allemagne après 1866, 149. Le <i>Kulturkampf</i> badois, 151. La politique anti-concordataire en Autriche, 151.	
CHAPITRE VI. — L'ÉGLISE DANS LE RESTE DE L'EUROPE OCCIDENTALE JUSQU'AU CONCILE DU VATICAN	154
§ 1. — Les Îles Britanniques	154
Le « second printemps » de l'Église d'Angleterre, 154. La « politique de présence » de Wiseman, 155. L'université de Dublin, 156. La conversion de Manning, 157. L'affaire Errington, 157. Les dernières années de Wiseman, 158. La succession de Westminster, 159. Activité pastorale de Manning, 159. La question des universités, 160. Accentuation des divergences entre catholiques, 161. L'Église catholique en Irlande, 162. Et en Écosse, 163.	

§ 2. — L'Église en Belgique	163
Le cardinal Sterckx, 163. La vitalité chrétienne, 164. Les progrès de l'indifférence religieuse, 166. Le raidissement libéral, 167. Prélude à la guerre scolaire, 168. L'offensive anticléricale, 168. Les congrès de Malines, 170. Tension croissante, 171.	
§ 3. — L'Église aux Pays-Bas et en Suisse	172
Le catholicisme néerlandais, 172. Les catholiques et la vie culturelle, 173. Les catholiques dans la vie publique, 174. La question scolaire, 175. Le catholicisme suisse aux prises avec le libéralisme anticlérical, 176. La vitalité catholique, 177. Monseigneur Mermillod, 179.	
§ 4. — L'Église en Espagne et au Portugal	179
L'évolution de la politique religieuse espagnole, 179. La vie catholique en Espagne, 181. Au Portugal, 182.	
§ 5. — En Scandinavie	183
Le catholicisme en Suède, 183. En Norvège, 183. Au Danemark, 183.	
CHAPITRE VII. — LES SCIENCES ECCLÉSIASTIQUES JUSQU'AU CONCILE DU VATICAN	184
§ 1. — Les études à Rome et la restauration de la scolastique	184
L'infériorité intellectuelle à Rome sous Pie IX, 184. Travaux d'érudition, 185. L'archéologie chrétienne, 186. La théologie au Collège romain, 187. Les débuts de la Renaissance thomiste, 188. Nouveau désaveu du traditionalisme, 189. La réaction contre l'ontologisme, 190. L'affaire Ubaghs, 192.	
§ 2. — Le conflit entre la scolastique et la théologie universitaire en Allemagne	193
La théologie dans les universités allemandes, 193. Le prestige de la théologie historique, 195. Doellinger et l'école de Munich, 196. L'école de Mayence et la restauration scolastique, 197. La condamnation de Guenther, 200. Nouvelles interventions romaines, 202. Doellinger suspect, 203. La conférence des savants catholiques, 205. La réaction de Rome, 207. Les deux camps, 209.	
§ 3. — Le retard des sciences ecclésiastiques en France	211
Le renouvellement des sources de l'incroyance, 211. Une « théologie oratoire », 212. Infériorité marquée dans le domaine historique, 214. Un espoir manqué : l'Oratoire, 215. La cause du mal : l'absence d'un enseignement supérieur, 216. Une contre-épreuve : l'Université de Louvain, 217. La résurrection des Bollandistes, 218.	
§ 4. — Les efforts d'adaptation de l'apologétique : Dechamps et Newman	219
Le XIX ^e siècle, siècle de l'apologétique, 219. L'apologétique morale en France, 220. La « méthode de la Providence » du P. Dechamps, 221. Newman et la « Grammaire de l'Assentiment », 222.	
CHAPITRE VIII. — CATHOLICISME ET LIBÉRALISME AU MILIEU DU XIX ^e SIÈCLE	224
§ 1. — Controverses entre catholiques autour du libéralisme	224
Catholicisme et libéralisme au lendemain de 1848, 224. La réaction antilibérale, 226. Louis Veuillot, 226. La protestation des catholiques libéraux, 228. La division des catholiques en France, 229. L'école du <i>Correspondant</i> , 230. Monseigneur Dupanloup, 231. L'école de <i>L'Univers</i> , 233. Un troisième groupe : Mgr Maret et ses amis, 235. Le libéralisme catholique hors de France, 236. Les « catholiques constitutionnels » en Belgique, 236. Libéralisme et unité nationale en Italie, 237. Les catholiques allemands et le libéralisme, 240. La liberté scientifique et la théologie, 242. Le groupe du « Rambler » en Angleterre, 242. L'intervention de Newman, 243. John Acton, 244.	

§ 2. — La réaction de Rome : le <i>Syllabus</i>	245
Inquiétudes romaines, 245. Première ébauche du <i>Syllabus</i> , 248. La canonisation des martyrs japonais, 248. Ajournement de la condamnation, 249. Réaction du groupe du <i>Correspondant</i> , 249. Le congrès de Malines, 250. Montalembert blâmé, 252. Vers la publication d'une encyclique, 253. L'encyclique <i>Quanta Cura</i> et le <i>Syllabus</i> , 254. Premières réactions, 255. La brochure de Dupanloup, 257. Les remous en Italie, 258. Et en Allemagne, 259. Le libéralisme catholique en France au lendemain du <i>Syllabus</i> , 260.	
CHAPITRE IX. — LES PROGRÈS DE L'ULTRAMONTANISME	262
§ 1. — Le courant ultramontain au début du pontificat de Pie IX.	262
La renaissance de l'ultramontanisme pendant la première moitié du XIX ^e siècle, 262. La persistance des tendances gallicanes, 266. Le parti ultramontain en Allemagne à la veille de 1848, 268. L'offensive ultramontaine en France sous la nonciature de Fornari, 270. La réaction gallicane et l'encyclique <i>Inter Multiplices</i> , 273. L'intervention systématique de Rome, 276. La proclamation de l'Immaculée-Conception, 278.	
§ 2. — Pie IX et la Curie romaine vers 1860.	280
La Curie sous Pie IX, 280. La diminution d'influence du Sacré Collège, 282. L'entourage du pape, 283. L'influence des Jésuites, 286. Progrès croissants de la centralisation, 287. Ombres et lumières de Pie IX, 289. Un pape populaire, 292.	
§ 3. — Néo-ultramontanisme et résistances gallicanes à la veille du concile du Vatican	295
Progrès croissants du courant ultramontain, 295. Progrès du mouvement en Autriche, 295. Et en Grande-Bretagne, 296. Nouveaux succès en Allemagne, 297. La victoire définitive de l'ultramontanisme en France, 298. Exagérations et déviations, 301. Le néo-ultramontanisme, 301. La résistance des universités allemandes, 303. Le groupe de Mgr Maret, 305. Mgr Darboy, 307. Les catholiques libéraux, 308. L'assemblée des évêques de 1867, 309.	
CHAPITRE X. — LE CONCILE DU VATICAN.	311
§ 1. — La préparation du concile et les premières polémiques.	311
La genèse du concile, 311. Les commissions préparatoires, 312. La convocation, 313. Les remous de l'opinion, 314. L'article de la <i>Civiltà</i> , 316. Les premières controverses en Allemagne, 316. Les polémiques en France, 318. L'intervention de Dupanloup, 320. L'attitude des gouvernements, 321.	
§ 2. — Les premiers débats conciliaires	322
La question du règlement, 322. L'ouverture du concile, 324. La constitution des groupes, 325. La majorité, 326. La minorité, 327. L'élection de la députation de la foi, 330. Les premiers débats, 331. Pétitions pour et contre l'infailibilité, 332. Les questions disciplinaires, 333. La modification du règlement, 334. Reprise des débats, 335. La constitution <i>Dei Filius</i> , 337.	
§ 3. — La définition des prérogatives pontificales.	338
Vains essais de transaction, 338. Le texte additionnel sur l'infailibilité, 339. La propagande parmi les Pères, 340. La propagande ultramontaine en dehors du concile, 343. L'agitation extraconcliaire en France, 343. Et en Allemagne, 345. Les « Lettres romaines » et la question du secret, 346. L'action diplomatique, 347. L'anticipation de la question de l'infailibilité, 349. Les débats, 351. La discussion du chapitre III, 352. Le chapitre IV, 353. L'intervention de Guidi, 353. A la recherche d'une nouvelle formule, 354. Ultimes discussions, 356. Le vote final, 358.	

§ 4. — Après le concile	359
La prise de Rome et la prorogation du concile, 359. La soumission de l'épiscopat, 361. L'adhésion des fidèles, 364. Le schisme vieux-catholique, 365.	
CHAPITRE XI. — L'ÉGLISE EN EUROPE AU LENDEMAIN DU CONCILE DU VATICAN	368
§ 1. — L'Église en Italie	368
La loi des garanties et la politique religieuse du gouvernement, 368. L'intransigeance du Saint-Siège, 369. L'attitude des catholiques, 370. L'œuvre des congrès et l'action catholique, 371.	
§ 2. — L'Église de France et les débuts de la Troisième République.	373
La parenthèse de la Commune, 373. Le réveil religieux, 374. La prospérité de l'Église, 375. Vitalité et faiblesses du catholicisme français, 377. L'impopularité croissante du clergé, 380. Les répercussions de la question romaine, 381. Les catholiques et les tentatives de restauration monarchique, 382. La victoire des républicains, 384.	
§ 3. — Le <i>Kulturkampf</i>	384
Les catholiques allemands et le Nouvel Empire, 384. Premières mesures anticatholiques, 386. Les lois de mai, 388. La résistance catholique, 389. Renforcement du <i>Kulturkampf</i> , 390. Vers la détente, 391. L'offensive libérale contre l'Église en Autriche, 392. Le <i>Kulturkampf</i> suisse, 395.	
§ 4. — L'Église catholique dans le reste de l'Europe occidentale.	396
Manning et le développement du catholicisme en Angleterre, 396. La hiérarchie rétablie en Écosse, 397. Le concile plénier de Maynooth, 398. Les catholiques belges face au radicalisme libéral, 398. La rupture définitive avec le libéralisme aux Pays-Bas, 399. L'Église d'Espagne dans la crise révolutionnaire, 400. Au Portugal, 401.	
CHAPITRE XII. — L'ÉGLISE A L'EST DE L'EUROPE ET DANS LE PROCHE-ORIENT DE 1846 A 1878	402
§ 1. — L'Église catholique aux frontières de l'orthodoxie.	402
La grande pitié de l'Église catholique en Russie, 402. En Pologne, 403. Vaines protestations romaines, 405. La fin de l'Église uniata en territoire russe, 406. Les uniates de Galicie et de Transylvanie, 407. Le catholicisme en Serbie, 408. Le catholicisme dans le Balkan hongrois, 409. L'action de Strossmayer, 409.	
§ 2. — L'Église catholique dans l'Empire ottoman	410
Répartition des catholiques, 410. Amélioration de la situation, 411. L'appui de l'Occident, 412. Influence française dans le Levant, 413. L'action des délégués apostoliques, 414. La question des lieux saints, 414.	
§ 3. — Les patriarchats orientaux.	415
Rome et les églises uniates, 415. La bulle <i>Reversurus</i> , 417. Le schisme arménien, 419. Les difficultés du patriarcat chaldéen et la question malabare, 419. Le patriarcat syrien, 421. Le patriarcat melkite, 422. Le patriarcat maronite, 424. Vaines tentatives d'uniatisme en Bulgarie et en Grèce, 425.	
CHAPITRE XIII. — L'ÉGLISE CATHOLIQUE EN AMÉRIQUE DE 1846 A 1878	427
§ 1. — L'Église catholique aux États-Unis.	427
L'Église des États-Unis à l'avènement de Pie IX, 427. Réorganisation des cadres ecclésiastiques, 428. La consolidation, 430. La guerre de Sécession, 432. Le concile de 1866 et la question scolaire, 433. Nouveaux progrès, 434. Le catholicisme américain à la mort de Pie IX, 434.	

§ 2. — L'Église catholique au Canada	436
Développement de l'Église, 436. L'enseignement catholique, 439. L'efflorescence de la vie religieuse, 439. Le catholicisme franco-canadien, 440.	
§ 3. — L'Église catholique en Amérique latine.	442
Traits généraux, 442. La sollicitude de Pie IX, 443. Les avatars de l'Église mexicaine, 444. L'Amérique centrale et les Antilles, 445. L'Empire brésilien, 445. En Argentine, 447. Au Chili, 448. Les États andins du Nord, 448. L'Équateur sous Garcia Moreno, 449.	
CHAPITRE XIV. — LA VIE CATHOLIQUE SOUS LE PONTIFICAT DE PIE IX	
	451
§ 1. — Le clergé diocésain et l'évolution de l'apostolat.	451
Un clergé plus discipliné, 451. Un clergé plus pieux, 452. Un clergé plus zélé, 453. Une imagination pastorale limitée, 454.	
§ 2. — Le développement des ordres et des congrégations.	456
La réorganisation de la vie religieuse, 456. L'importance croissante des jésuites, 457. Anciens ordres et congrégations nouvelles, 458. L'apparition des « Instituts séculiers », 460.	
§ 3. — Les formes de dévotion et l'évolution de la spiritualité.	461
Vers une piété plus chaude et plus extérieure, 461. La redécouverte du Christ, 463. La dévotion eucharistique, 463. La dévotion au Sacré-Cœur, 464. La dévotion mariale et les apparitions, 466. Le goût du merveilleux, 468. Spiritualité d'action et apostolat, 469. Vie intérieure et oraison méthodique, 469. Le renouveau de la littérature spirituelle, 470.	
§ 4. — La liturgie et l'art sacré	471
Les débuts du mouvement liturgique, 471. Le triomphe de la liturgie romaine, 473. La musique sacrée, 474. La restauration du chant grégorien, 475. L'architecture religieuse, 477. La peinture religieuse, 477.	
§ 5. — Premières tentatives unionistes	478
Le souci de l'unité chrétienne, 478. L'attitude du Saint-Siège, 479. Rome et l'Orient, 480. Le groupe des convertis russes de Paris, 483. Les catholiques anglais et la « Corporate Reunion », 484. Acton et Doellinger, 485. Le concile du Vatican, 485.	
§ 6. — Les débuts du catholicisme social	486
Aux origines du catholicisme social, 486. L'échec de la première démocratie chrétienne en France, 487. Les premières réalisations sociales des catholiques allemands, 488. L'œuvre de Ketteler, 490. Vogelsang et le catholicisme social en Autriche, 491. Catholicisme social et paternalisme sous le Second Empire, 492. Albert de Mun et l'Œuvre des Cercles, 494. Harmel et La Tour du Pin, 494. Le lent éveil des catholiques belges aux problèmes sociaux, 495. Vers une organisation internationale du catholicisme social, 496.	
§ 7. — Le bilan d'un pontificat	497
Le crépuscule, 497. La mort de Pie IX, 498. Le passif de la succession, 499. L'œuvre positive de Pie IX, 500.	