Histoire de l'idée laïque en France au XIXe siècle

Georges Weill

Au lecteur

Cette version numérisée reproduit dans son intégralité la version

originale. Les erreurs manifestes de typographie ont été corrigées.

La ponctuation a pu faire l’objet de quelques corrections mineures.

Les mots en gras dans l’original sont entourés de =.

HISTOIRE DE

L’IDÉE LAÏQUE EN FRANCE

AU XIXe SIÈCLE

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

=L’École Saint-Simonienne=, 1896.

=Histoire du parti républicain en France de 1814 à 1870=, 1900

(_épuisé_).

=Histoire du catholicisme libéral en France=, 1909.

=La France sous la monarchie constitutionnelle=, 2e éd., 1912.

=L’Alsace française de 1789 à 1870=, 3e éd., 1918.

=Histoire des États-Unis de 1787 à 1917= (collection France-Amérique,

1919).

=Histoire du mouvement social en France, 1852-1924=, 3e éd., 1924.

=Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de

religion.= Hachette, 1892 (_épuisé_).

=Un précurseur du socialisme, Saint-Simon et son œuvre.= Perrin, 1894.

=Histoire de l’enseignement secondaire en France= (1802-1920). Payot,

1921.

HISTOIRE

DE

L’IDÉE LAÏQUE EN FRANCE

AU XIXe SIÈCLE

PAR

GEORGES WEILL

Professeur à l’Université de Caen.

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1925

Tous droits de traduction, d’adaptation et de reproduction réservés pour tous pays.

AVANT-PROPOS

L’idée laïque renferme une conception philosophique, sur l’indépendance et la capacité de la raison humaine, et une conception politique, sur les droits de l’Etat et des citoyens vis-à-vis des Eglises. Quoiqu’il soit impossible de les séparer, c’est la seconde conception surtout que j’ai cherché à mettre en lumière. Ce livre continue donc la série d’études où j’ai entrepris de retracer les principaux mouvements politiques et sociaux de la France contemporaine. Mon exposé commence à l’époque où la fin des guerres de l’Empire et le retour de la monarchie légitime réveillent les discussions sur les rapports de l’Eglise et de l’Etat; il se termine en 1905, lorsqu’est votée la loi qui décide la séparation des deux puissances. On ne trouvera que de rares indications sur les faits plus récents.

INTRODUCTION

La France de l’ancien régime fut un Etat confessionnel. L’Eglise catholique et l’Etat vivaient unis par des liens indissolubles: l’Etat était partiellement dans l’Eglise et l’Eglise était partiellement dans l’Etat. Le roi très chrétien possédait un caractère religieux, conféré par le sacre; le clergé constituait une puissance politique. La Réforme essaya vainement de rompre cette union: la France catholique n’accepta point comme roi le vainqueur d’Arques et d’Ivry tant qu’il n’eut pas abjuré le protestantisme. Tous les Bourbons après lui se sont considérés comme les protecteurs naturels de l’Eglise.

Cette union ne supprimait pas les conflits entre les deux puissances; elle n’empêchait pas le pouvoir royal de tenir tête au pouvoir ecclésiastique. Jamais le clergé n’a été surveillé avec autant de soin qu’à l’époque de Louis XIV. Rappelons seulement les conseils que le grand roi a donnés à son fils: «Ces noms mystérieux de franchises et de libertés de l’Eglise, dont on prétendra peut-être vous éblouir, regardent également tous les fidèles, soit laïques, soit tonsurés…, mais ils n’exemptent ni les uns ni les autres de la sujétion des souverains, auxquels l’Evangile même leur enjoint précisément d’être soumis[1]». Les ministres de Louis XIV pensaient comme leur maître: Colbert ne cessa de lutter contre le développement des congrégations religieuses. Il serait trop long d’énumérer les conflits analogues sous Louis XV, par exemple au temps de Machault, ou les actes de la commission des réguliers qui, sous Louis XVI, réduisit avec tant d’énergie le nombre des couvents. Mais ces mesures contre le pouvoir des évêques ou des congrégations étaient l’œuvre de catholiques pratiquants et croyants. Si vives que fussent leurs

discussions politiques avec les papes et les prélats, jamais ils ne franchissaient les limites fixées par la religion.

[1] *Mémoires de Louis XVI*, éd. Dreyss, I, p. 209.

Il en fut de même des controverses provoquées par le gallicanisme. On a distingué avec raison le gallicanisme ecclésiastique, défendant l'épiscopat contre l'ingérence de Rome, le gallicanisme royal, mettant le clergé sous la main du pouvoir civil, et le gallicanisme parlementaire, le plus radical de tous, menant âprement la lutte contre les théories ultramontaines ou les prétentions cléricales. Mais les plus violents des gallicans étaient des catholiques; les appelants contre la bulle *Unigenitus* protestaient avec indignation lorsqu'on les accusait d'hérésie; la doctrine de Pierre Pithou et de Dupuy, quoique rejetée par les assemblées de l'Eglise de France, avait pour adhérents beaucoup d'hommes sincèrement religieux. Aussi la guerre entre les deux pouvoirs n'était-elle jamais poussée jusqu'au bout: même après la déclaration de 1682, Louis XIV finit par s'incliner devant la résistance de Rome; quand Louis XV vit quelles proportions prenait la bataille du clergé contre Machault, il écarta celui-ci du contrôle général des finances. La papauté à son tour multipliait les atermoiements, les compromis, et calmait parfois ses défenseurs imprudents. Ultramontains et gallicans se retrouvaient d'accord en face de la libre pensée: lorsqu'il s'agit de flétrir ou de condamner les livres des philosophes du XVIIIe siècle, les jansénistes du Parlement de Paris montrèrent autant de zèle que les prélats dévoués aux jésuites.

Les choses changèrent depuis 1789. Sans doute la plupart des membres de la Constituante voulaient conserver le catholicisme, un catholicisme réformé, corrigé dans sa

discipline selon les théories jansénistes, et dans son esprit selon les idées de Rousseau. Mais ils avaient trop subi l'influence des légistes et des philosophes pour ne pas accepter le principe de la laïcité de l'Etat; peu à peu, non sans hésitation, ils l'appliquèrent dans les lois. L'Etat confessionnel fit place à l'Etat laïque. C'est cette grande nouveauté, contenue implicitement dans la déclaration des Droits de l'homme, qui allait changer d'une façon définitive la nature des luttes religieuses. Les querelles du clergé avec l'Etat confessionnel, quelque violentes qu'elles parussent, demeuraient des querelles de famille; celles de l'Eglise romaine avec l'Etat laïque furent les conflits de deux puissances étrangères, entre lesquelles tout lien fraternel avait disparu. La France et Rome pouvaient encore s'entendre par des traités, le gouvernement et le clergé pouvaient s'associer pour des intérêts communs, mais la confiance mutuelle, la sympathie profonde avaient disparu. Le Concordat de 1801, conserve, comme un débris de l'ancien régime, cette règle que le chef de l'Etat français doit faire profession particulière de la religion catholique; néanmoins il y a un abîme entre ce Concordat et celui de 1516. Celui-ci a été signé par un roi qui n'admettait en France qu'une religion, la vraie; l'autre est l'œuvre d'un chef d'Etat laïque, incertain sur la meilleure doctrine, qui a dit aux protestants: «Je ne décide point entre Rome et Genève[2]». Les articles organiques ont beau répéter les formules des juristes royaux, l'esprit n'est plus le même.

[2] *Bulletin* de la Société de l'histoire du protestantisme, 1902,

p. 304.

Quand une Eglise a été seule reconnue pendant des siècles, quand elle a dominé le pays, dirigé l'éducation, régenté les consciences et détruit les hérésies avec l'appui du bras séculier, il est naturel que ce régime disparu lui inspire des regrets; longtemps elle demeure disposée à chercher dans le passé l'idéal qui pourrait être offert aux générations nouvelles. Pendant tout le dix-neuvième siècle, sous tous les régimes, les catholiques militants se sont efforcés de revenir à l'alliance de l'Eglise et de l'Etat. Ils ont recouru, selon les temps, à deux méthodes opposées: quand le gouvernement leur paraissait ami de l'Eglise, prêt à la servir, ils ont préconisé, selon la formule de 1815, l'union du trône et de l'autel; si le pouvoir devenait hostile ou simplement indifférent, ils essayaient d'organiser un parti catholique indépendant, mais toujours avec l'espoir de rendre un jour ce parti assez fort pour qu'il pût inspirer ou diriger la politique française. La première méthode fut pratiquée sous Louis XVIII et Charles X, de 1849 à 1859, et aussi, mais avec des hésitations marquées, entre 1871 et 1877. La seconde a toujours plu avantage aux combatifs, aux exaltés, que ce fussent les ultramontains qui entouraient Lamennais sous la Restauration, les catholiques libéraux sous Louis-Philippe ou les défenseurs du pouvoir temporel de Pie IX depuis 1860. Les catholiques militants de tous les groupes s'y sont ralliés peu à peu à partir du triomphe des républicains en 1879.

Aux idées catholiques s'oppose la conception laïque. D'après elle l'Etat, indépendant de toute Eglise, de tout symbole confessionnel, doit admettre tous les citoyens, quelles que soient leurs croyances, à l'égalité civile; si des inégalités politiques subsistent, elles doivent être fondées uniquement sur des motifs politiques; le gouvernement du pays se conduira d'après des raisons purement humaines, et la loi ne sera ni catholique, ni protestante; Odilon Barrot dira même que la loi est athée. A l'individu il appartient de choisir l'Eglise qu'il veut, d'après sa conception de l'au-delà,

ou de rester à l’écart de toutes les Eglises; à l’Etat de poursuivre le bien de la France et des Français dans ce monde. Cette idée de l’Etat laïque peut se prêter à des applications diverses. On a vu, sous la Restauration, le principe d’une religion d’Etat coexister avec celui de l’égalité de tous les Français devant la loi. On peut admettre aussi un régime concordataire, une convention conclue entre deux pouvoirs indépendants qui ont contracté seulement dans l’intérêt de l’ordre public. Enfin le système de la séparation de l’Eglise et de l’Etat est comme l’aboutissement logique de la doctrine de laïcité.

Parmi les hommes qui, pendant le cours du XIXe siècle, ont défendu le caractère laïque de l’Etat, on peut distinguer quatre tendances différentes. Les premiers sont des catholiques sincères, ou des croyants assez tièdes, mais qui reconnaissent la grandeur et la dignité de l’Eglise: ils prolongent tant qu’ils le peuvent la tradition gallicane de l’ancienne France; aux progrès de la doctrine ultramontaine ils opposent, en les rajeunissant un peu, les arguments de Pithou et des parlementaires du XVIIIe siècle. Leur belle époque s’étend de 1815 à 1848; sous la Restauration ils prêtèrent aux Royer-Collard et aux Bourdeau leur fidèle appui; sous Louis-Philippe ils eurent le pouvoir et tâchèrent de suivre, au milieu des polémiques relatives à la liberté de l’enseignement, la voie moyenne que leur traçaient Thiers et Dupin. La conception laïque apparaît aussi chez certains catholiques plus modernes, détachés du vieux gallicanisme, les républicains catholiques. Il ne faut pas les confondre avec les catholiques républicains, parce que ces derniers sont catholiques d’abord, et ensuite républicains. Les républicains catholiques ne furent point rares dans les Assemblées nationales de 1848 et de 1871, républicains ardents et voisins du socialisme, comme Arnaud (de l’Ariège), ou républicains ralliés et d’opinions modérées, comme Dufaure. On peut réunir tous ces hommes sous le

nom de catholiques anticléricaux. Le système concordataire a trouvé parmi eux ses défenseurs les plus convaincus.

Les seconds sont des protestants libéraux ou des hommes inspirés par l'esprit du protestantisme libéral. Le catholicisme romain leur déplaît, mais ils sont chrétiens: le vrai nom qui leur convient est celui d'évangéliques; l'essentiel pour eux est que l'Evangile demeure la loi religieuse et morale de la France. Parmi eux se recruta vers 1825 la Société de la morale chrétienne, qui fit le plus chaleureux accueil au mémoire de Vinet sur la liberté des cultes. Leurs idées reparurent sous le second Empire avec Laboulaye, disciple de Channing, et avec Prévost-Paradol converti au protestantisme. Ils ont répandu dans le grand public l'idée de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Dans le troisième groupe nous trouvons les déistes, partisans de la religion naturelle. Ils apparaissent très nombreux à toutes les époques du siècle dernier: les uns pleins de sympathie pour les diverses formes du christianisme, parce qu'il sauvegarde les dogmes de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme; les autres énergiquement hostiles à l'Eglise catholique, parce qu'elle étouffe les dogmes fondamentaux sous des croyances parasites et superstitieuses. Les premiers ont souvent recherché une alliance de la philosophie avec la religion populaire et préconisé l'entente cordiale des deux sœurs immortelles; c'est l'idée de Victor Cousin, adoptée par la plupart de ses disciples jusqu'à Jules Simon, qui la développera éloquemment dans sa lutte contre les ministres de 1880. Les seconds espèrent substituer à la religion positive, ébranlée par la critique et la science, une foi qui puisse rester en accord avec les découvertes de la raison humaine; tout au moins ils veulent défendre les adeptes de cette foi contre les retours offensifs de l'ancienne intolérance. Telle fut la conception des rédacteurs du *Globe*,

si pénétrés de la croyance en Dieu; plus tard le fondateur de la *Liberté de penser*, Amédée Jacques, tout en menant une ardente campagne contre le catholicisme, parlait de conserver, dans l'Université de l'avenir, l'enseignement obligatoire des devoirs envers Dieu.

La quatrième catégorie est celle des libres penseurs, qui écartent la religion des philosophes tout comme celles des anciennes Eglises. Ils sont représentés sous la Restauration par de nombreux disciples du XVIIIe siècle; car si la majorité des libéraux de 1830 croit au Dieu rémunérateur et vengeur célébré par Voltaire, une forte minorité demeure attachée aux idées d'Helvétius et de d'Holbach. Cette école semble disparue entre 1830 et 1850: la réaction contre l'incrédulité, contre l'athéisme, a porté ses fruits; à peine trouve-t-on quelques révolutionnaires isolés, un Blanqui, un Proudhon, pour écarter résolument l'idée de Dieu. C'est vers 1860 que se produit le réveil de la libre pensée, favorisée par la critique religieuse de Renan, la critique philosophique de Taine, le positivisme de Littré; les progrès des sciences naturelles y contribuent beaucoup. Ce mouvement ira se fortifiant, se précisant pendant toute la seconde moitié du XIXe siècle.

Nous pouvons maintenant définir les deux mots qui seront souvent employés dans ce livre, ceux de «cléricalisme» et «d'anticléricalisme». Le cléricalisme est la tendance à établir une étroite union entre l'Etat français et l'Eglise catholique romaine, celle-ci inspirant celui-là. Quant à l'anticléricalisme, on a souvent discuté sur le sens véritable de ce mot: n'est-ce pas la même chose que l'antichristianisme ou, avec plus de précision, que l'anticatholicisme? La réponse doit varier selon les hommes et selon les temps. Royer-Collard et Lainé furent en politique des anticléricaux, bien que le terme n'existât pas encore; il serait ridicule de prétendre qu'ils combattaient le

catholicisme. Laboulaye ou Dufaure ne peuvent pas être considérés comme des adversaires de la religion chrétienne. Mais quand les rédacteurs du *Constitutionnel* en 1825 ou du *Siècle* en 1855 unissaient les protestations de respect envers la religion catholique aux attaques incessantes contre le clergé, il y avait dans ce langage beaucoup plus de prudence que de sincérité. Combattre l'union étroite de l'Eglise et de l'Etat, écarter le pouvoir politique des prêtres, voilà le but qui a si souvent uni des hommes d'opinions diverses. Pendant tout le cours du XIXe siècle les questions religieuses se sont le plus souvent présentées à la France par leur côté politique; voilà pourquoi la politique a uni des hommes qui différaient beaucoup par les croyances métaphysiques.

Dans la guerre entre l'Eglise et l'anticléricalisme, qui a commencé? Question insoluble et peut-être oiseuse. Notons seulement quelques faits certains. Nous trouvons au dix-neuvième siècle trois périodes où l'Eglise a paru s'unir avec un gouvernement considéré comme réactionnaire: elles vont de 1822 à 1830, de 1849 à 1859, de 1871 à 1875. La première a préparé la poussée d'anticléricalisme qui fit la révolution de 1830; la seconde provoqua la grande polémique antireligieuse de la fin de l'Empire; la troisième a contribué au vote des lois de Jules Ferry sur l'enseignement laïque. Une nouvelle tentative du parti catholique pour mettre la main sur le gouvernement et l'armée pendant l'affaire Dreyfus fut suivie de la campagne anticléricale menée par Waldeck-Rousseau et Combes. Mais si l'on va au fond des choses, on retrouve dans tous les temps et dans tous les pays le conflit entre deux conceptions opposées du but assigné aux individus et aux sociétés humaines.

CHAPITRE PREMIER

La politique religieuse sous la Restauration

I

La Restauration proclama l’union du trône et de l’autel. Louis XVIII, quoique peu dévot et, semble-t-il, peu croyant, se déclarait le protecteur de la religion; Charles X était un croyant et un dévot. La plupart des émigrés rentraient convertis; les souffrances communes subies en exil avaient uni prêtres et gentilshommes. Les mandements des évêques répétèrent que la religion est nécessaire au maintien de l’Etat[3]; beaucoup d’hommes politiques sentaient de même et voyaient dans l’échec de tous les gouvernements organisés depuis 1789 la confirmation de cette vérité. On put croire que l’Eglise allait retrouver son ancien pouvoir en France. Contre ce pouvoir se dressèrent de nombreux ennemis, venus de tous les points de l’horizon; la tradition du gallicanisme parlementaire, fortifiée par l’idée nouvelle de l’Etat laïque, leur donna le moyen de s’unir. Ils engagèrent une action politique, opposée aux efforts qui tendaient à faire du clergé un pouvoir politique; porte-drapeau de la contre-révolution, il devint particulièrement suspect à tous ceux qui se réclamaient de la Révolution.

[3] L’évêque de Troyes parle de «cette religion qu’une politique

insensée voudrait toujours séparer de l’Etat, sans songer que l’Etat

est né avec elle, et qu’il mourrait sans elle; cette religion plus

nécessaire encore aux rois que les rois ne lui sont nécessaires.»

(*L’Ami de la religion*, I, p. 101.)

C’est en suivant les débats de la Chambre des députés que nous pouvons le mieux saisir la formation et les progrès du parti de l’Etat laïque. En 1815 les militants du catholicisme dominent à la Chambre introuvable. Ils étouffent la voix de d’Argenson faisant allusion aux violences commises contre les protestants du Midi[4]. L’un demande qu’on restitue au clergé les actes de l’état civil, et prétend mettre, pour ainsi dire, hors la loi les hommes qui n’ont aucune religion[5]. L’autre veut confier aux évêques la surveillance exclusive des collèges de l’Université. La plupart expriment surtout le désir d’assurer au clergé une dotation permanente affranchie du vote annuel du budget par les Chambres, et de reconstituer pour lui une propriété corporative; voilà pourquoi ils s’opposent aux aliénations de forêts et d’autres domaines de l’Etat, quand ces domaines proviennent des anciens biens ecclésiastiques. Mais les ultra-royalistes de 1815 étaient des parlementaires novices, incapables de former une majorité compacte et de lutter avec persévérance contre les ministres du roi. Or le duc de Richelieu et ses collègues, quoique bien disposés pour l’Eglise, étaient résolus à respecter la Charte et à rassurer la nation. Ils trouvèrent dans la Chambre l’appui d’un petit groupe de catholiques politiques, soucieux de sauvegarder les droits de l’Etat. Un des plus actifs, Duvergier de Hauranne, demanda souvent que les prêtres ne fussent point mêlés aux affaires de ce monde. Le clergé, disait-il, forme un corps à part, soumis à un souverain étranger; les terreurs d’une conscience timorée le portent souvent à méconnaître les droits de la royauté. Donc il faut «renfermer le clergé dans le cercle de ses devoirs spirituels, et ne point lui confier les magistratures civiles»[6]. Un philosophe

converti à la religion, Maine de Biran, montra que l’ancienne puissance du clergé avait disparu, et qu’une loi ne pouvait rétablir des institutions mortes. Le curé ne peut accorder le baptême, le mariage, la sépulture religieuse, que sous certaines conditions imposées par l’Eglise; s’il devient officier de l’état civil, souvent on le verra pris entre deux devoirs[7].

[4] Séance du 23 octobre 1815.

[5] Discours de Lachèze-Murel (18 avril 1816). «Soyez catholique,

non catholique, soyez juif si vous voulez, la Charte vous protège

également tous, et vous accorde protection pour votre culte…, mais

soyez quelque chose; car si vous n’êtes rien, c’est-à-dire si vous ne

professez aucun culte, alors la société ne vous doit rien, puisque

vous êtes hors de son sein.»

[6] 19 avril 1816.

[7] Maine de Biran cite avec éloge le mot de Montesquieu: «On ne doit

pas statuer par les lois divines ce qui doit être réglé par les lois

humaines.» (20 avril 1816.)

Le projet de refaire un clergé propriétaire souleva aussi des objections. Quand on autorisa les évêques et les curés à recevoir des donations, Royer-Collard, entre autres, fit décider que les dons supérieurs à mille francs devraient être confirmés par une autorisation royale[8]; à la Chambre des pairs, l'abbé de Montesquiou, l'ancien ministre de 1814, obtint que l'autorisation serait exigible pour n'importe quel don[9]. De Serre, dans un discours qui fonda sa réputation d'orateur, niait le droit de propriété de l'Eglise. Ce droit, dit-il, n'appartient qu'aux établissements ecclésiastiques pris individuellement. Ces établissements sont fondés par la puissance spirituelle; «mais ils ne prennent et ne conservent pied dans un Etat, ils ne sont fondés, au temporel, que par le fait et la force de la puissance publique temporelle; ils sont, à son égard, dans la même position que tous les autres établissements d'utilité publique». La puissance civile peut les supprimer et l'a fait souvent; quand elle l'a fait, les biens qui n'appartenaient qu'à ces établissements sont tombés dans le domaine public[10].—En somme, les partisans de la réaction religieuse en 1815 obtinrent une loi de combat, celle qui supprimait les pensions des prêtres mariés, et une mesure sociale importante, l'abolition du divorce. Mais l'Etat laïque avait maintenu ses droits.

[8] 22 janvier 1816.

[9] 26 novembre 1816.

[10] 22 avril 1816.

Les élections de 1816 firent arriver à la Chambre une majorité royaliste modérée, qui vit bientôt s’organiser en face d’elle, grossi à chaque renouvellement partiel, le groupe nouveau de la gauche, des «indépendants». C’est dans cette Chambre, sous les ministères de Richelieu et de Decazes, que le petit groupe doctrinaire allait jouer jusqu’en 1820 un rôle considérable. Le chef de ce groupe, Royer-Collard, était royaliste et catholique; issu d’une famille janséniste, il reprochait à la secte sa doctrine de la grâce, une révolte funeste contre le Saint-Siège, et ne parlait qu’avec dégoût des convulsionnaires; mais son admiration demeurait grande pour les solitaires de Port-Royal, qui lui paraissaient réaliser l’alliance de la philosophie avec la religion. Il désirait aussi l’alliance de l’Eglise avec l’Etat; dès 1797 le Conseil des Cinq-Cents l’avait entendu en montrer les avantages[11]; mais cette alliance impliquait l’indépendance de l’Etat et le devoir pour le prêtre de se borner à sa mission spirituelle. Président de la commission royale d’instruction publique, Royer-Collard fut pendant quelques années une sorte de ministre dirigeant; à ce titre, il défendit l’Université contre les critiques venues de deux côtés différents. Aux députés de la droite, qui attaquaient la taxe universitaire et demandaient une liberté complète pour les écoles religieuses, il opposa les droits de l’Etat[12]. L’exemption du service militaire pour les membres des congrégations ne fut admise par lui qu’avec des réserves[13]. Mais en même temps le grand doctrinaire déclarait que l’Université doit être monarchique et religieuse[14]. Quand certains députés de la gauche dénoncèrent les essais pratiqués dans les collèges royaux

pour convertir les élèves protestants, quand une pétition demanda qu’on ouvrît dans le Sud-Ouest un collège protestant, Royer-Collard opposa une dénégation formelle aux faits allégués et fit écarter ce projet[15].

[11] Séance du 26 messidor an V.

[12] «L’instruction et l’éducation publiques appartiennent à l’Etat,

et sont sous la direction supérieure du roi.» (25 février 1817.)

[13] Il ne l’accepta que pour les Frères contractant l’engagement

de passer dix ans dans l’enseignement public. «Les Frères, dit-il,

ne peuvent être exemptés comme personnes religieuses qui se sont

engagées à certaines pratiques et à l’obéissance envers des

supérieurs que la loi ne connaît pas; ils ne peuvent l’être que comme

personnes vouées à un service public, sous l’autorité des chefs de ce

service.» Il fit d’ailleurs étendre l’exemption du service militaire

aux laïques signant l’engagement de dix ans. (30 janvier 1818.)

[14] 25 février 1817.

[15] 15 février 1819.

Camille Jordan était le confident le plus intime de Royer-Collard; lui aussi avait combattu depuis longtemps pour la liberté de l’Eglise, mais il n’apporta pas moins d’ardeur que son grand ami à défendre les droits de l’Etat. Bonald avait proposé que les biens non vendus fussent restitués au clergé. Camille Jordan se chargea de la réponse. Le clergé français, dit-il, renferme, à côté d’une majorité paisible et vertueuse, «un petit nombre d’hommes trop soumis à de funestes influences politiques, trop disposés à servir sans le vouloir d’instruments à des partis»; pour ces hommes, «il convient peut-être de resserrer plutôt que de relâcher les liens de la dépendance temporelle». L’orateur montra ensuite que jamais la France n’avait mis sur le même pied la propriété corporative et la propriété individuelle, que toujours l’Etat français avait conservé le droit de surveiller la première. «Voilà notre véritable droit public, Messieurs; voilà ce qu’eussent professé les Pithou, les d’Aguesseau, les Talon, l’illustre chancelier L’Hôpital, s’ils avaient pu faire entendre leurs voix dans cette grande délibération[16]».

[16] 4 mars 1817.

Les doctrinaires gallicans ne contribuèrent pas médiocrement, par leurs conseils et leurs critiques, à faire

échouer le Concordat de 1817. Leur ami de Serre était presque toujours d'accord avec eux sur les questions religieuses. En 1819, par exemple, quand on discuta son projet de loi sur la presse, Lainé proposa de faire punir les outrages à la morale publique, mais aussi à la religion. De Serre combattit l'amendement: une religion positive, dit-il, ne se sent libre que lorsqu'elle possède le droit de prédication et de propagande; ce droit implique celui de critiquer les religions adverses. L'Etat doit respecter cette liberté, sans intervenir dans ces questions difficiles[17].—On transigea en votant un article qui punissait les outrages à la morale publique et religieuse.

[17] 17 avril 1819.

Les députés de la gauche n'intervinrent au début qu'assez timidement dans ces débats: les questions politiques, telles que les lois électorales ou la liberté de la presse, les intéressaient davantage. La réaction qui suivit l'assassinat du duc de Berry commença pourtant à les faire sortir de leur réserve; les missionnaires surtout les inquiétaient et les irritaient. Mais de 1820 à 1824, jusqu'au triomphe complet du parti ultra-royaliste, le gouvernement ne présenta pas de lois proprement cléricales; la question religieuse ne soulevait pas encore de passions violentes. Les orateurs de gauche s'appliquèrent seulement à défendre la tradition gallicane, à dénoncer les prétentions excessives de certaines coteries d'extrême droite; ils protestaient de leur profond respect pour la religion et s'accordaient à prendre la défense du bas clergé, à relever les traitements des desservants et des vicaires, en ajournant les dépenses proposées en faveur du haut clergé.

Les idées qui dominaient chez les défenseurs de l’esprit laïque apparaissent dans la longue discussion du mois de mai 1821. Il s’agissait d’un projet de loi tendant à augmenter les pensions ecclésiastiques et à créer douze évêchés nouveaux. Le ministère présidé par Richelieu voulait une loi pour cela; au nom de la commission, Bonald proposa que la création des nouveaux évêchés fût remise au roi, sans intervention des Chambres. Les orateurs de la droite se partagèrent entre les deux systèmes, non sans répéter à l’envi qu’il fallait fortifier la religion; le comte de Marcellus, comme d’habitude, se signala par le ton sacerdotal de ses «homélies» parlementaires[18]. Les adversaires de la loi se déclarèrent tous persuadés que l’Etat doit protéger et encourager la religion. «Il ne s’agit pas pour nous, dit Bignon, de savoir si la religion doit entrer comme élément nécessaire dans notre ordre social, nous sommes tous d’accord sur ce point». Benjamin Constant expliqua pourquoi un protestant comme lui pouvait prendre part à ce débat: «Des lumières chèrement acquises nous apprennent que ce qui décrédite une croyance est funeste aux autres, et qu’en conséquence il est bon pour le protestant que le culte catholique soit entouré de vénération, comme pour le culte catholique que le protestant ne soit pas avili». L’orateur ajouta qu’il repoussait la suppression du budget des cultes[19]. Le général Foy, de son côté, disait: «Il est conforme au mandat que les gouvernements ont à remplir d’honorer les sentiments religieux et de protéger les religions positives qui rangent ces sentiments sous des règles communes».

[18] Voici la fin de son discours: «Que le Gouvernement et les

Chambres secondent à l’envi les intentions des enfants de saint

Louis pour la religion de leur père, et qu’à l’ombre de cet arbre

antique et mystérieux, dont la cime se perd dans le ciel, et dont la

racine frappée en vain par l’impiété reprend toujours sur la terre

une nouvelle vie, la tige auguste des lys qui vient de refleurir

croisse et prospère pour rendre à la France cet éclat, cette gloire,

cette félicité qui ont fait si longtemps l’admiration du monde et qui

embelliront toujours le diadème du roi très chrétien.»

[19] «Il n’est pas bon, imprimais-je il y a longtemps, de mettre dans

l’homme la religion aux prises avec l’intérêt pécuniaire.»

Mais les orateurs de la gauche s’accordent à dire qu’avant de créer des évêchés nouveaux, on doit songer aux paroisses dépourvues de desservants et à la condition misérable du clergé de campagne. Corcelle parle des 4.000 vicaires qui reçoivent de l’Etat 250 francs par an. Benjamin Constant rappelle que ce n’est pas l’opulence de l’épiscopat qui assure le progrès de la foi[20]. Bien rares sont les

députés qui s’abstiennent de marquer leur sympathie pour la religion: c’est Manuel qui, avec son énergie provocante, signale dans cette loi un moyen détourné de mettre en vigueur le Concordat de 1817; c’est Beauséjour, un radical à peu près isolé, qui raconte les variations des dogmes de l’Eglise et les usurpations progressives des papes; lui aussi prend d’ailleurs la défense du bas clergé.

[20] «Avant la Révolution, sous le clergé riche, la religion s’est

anéantie en France; vous en convenez, car vous ne cessez d’attribuer

cette révolution à l’incrédulité. Depuis la Révolution, sous le

clergé pauvre, la religion s’est relevée. Vous en convenez, car vous

peignez l’ardeur des peuples à demander des pasteurs.»

Quant à Royer-Collard, selon son habitude, il élargit le débat et trouve l’occasion d’exposer sa théorie sur les rapports de l’Eglise et de l’Etat. La religion échappe entièrement au pouvoir de l’Etat[21]; mais les ministres de la religion sont des hommes, et c’est avec eux seuls que l’Etat contracte une alliance. «L’alliance dont je parle consiste en ce que, de la mission divine du prêtre, l’Etat fait une magistrature sociale, la plus haute de toutes, puisqu’elle a pour *fonction* d’enseigner la religion. Le prix de l’alliance, qu’on excuse cette expression nécessaire, est la protection; la condition, c’est que le prêtre restera dans le temple, et qu’il n’en sortira point pour troubler l’Etat». Puisque l’ancien régime est tombé, accommodons-nous à la situation nouvelle qui résulte de la liberté de conscience et de l’égalité des cultes.

L’expérience apprendra «au siècle que, plus le clergé est faible dans l’Etat, plus il doit être fort dans la religion; au clergé que, s’il revendique toute la liberté religieuse à laquelle il a droit, il se retire du monde extérieur; il cesse de présider à la vie civile et aux mœurs de la société».

[21] «La religion, ses dogmes, ses préceptes, sa hiérarchie, en un

mot, tout ce qu’elle a de saint et de divin, ne tombe point, ne peut

jamais tomber sous l’action des pouvoirs politiques… La religion

n’a d’humain que ses ministres… Eux seuls donc, jamais la religion,

sont l’objet des lois qu’on appelle aujourd’hui religieuses.»

Les insurrections des *carbonari* et la guerre d’Espagne marquèrent une crise terminée par le triomphe de la droite. En 1824 la «chambre retrouvée», assurée d’une longue existence par la loi sur la septennalité, reprit les projets de la chambre introuvable; bientôt l’avènement de Charles X obligea Villèle et ses collègues, malgré leurs hésitations d’hommes pratiques, à réaliser le programme des ultra-royalistes. Ce programme, religieux autant que politique, est dénoncé aux électeurs par l’opposition de gauche. Elle compte à la Chambre des députés quelques membres à peine, mais elle sera bientôt renforcée par une opposition de droite, composée de catholiques prêts à défendre le gallicanisme. L’une et l’autre vont montrer à la France qu’elle est menacée de subir le gouvernement des prêtres.

Le ministère parut leur donner raison par le projet de loi sur le sacrilège; après avoir refusé en 1824 de proposer une mesure de ce genre, il dut s'y résoudre l'année suivante. Ce projet suscita une émotion générale, dont nous trouvons l'écho dans le célèbre discours prononcé par Royer-Collard. Cette loi, disait-il, punit le crime de lèse-majesté divine; elle suppose que le législateur peut régler la foi. «Voilà le principe que la loi évoque des ténèbres du moyen-âge et des monuments barbares de la persécution religieuse! Principe absurde et impie, qui fait descendre la religion au rang des institutions humaines! Principe sanguinaire, qui arme l'ignorance et les passions du glaive terrible de l'autorité divine!» La loi n'a point à s'occuper des croyances religieuses. «Comme la religion n'est pas de ce monde, la loi humaine n'est pas du monde invisible; ces deux mondes, qui se touchent, ne sauraient jamais se confondre; le tombeau est leur limite». Si le gouvernement déclare la foi sur l'ordre de l'Eglise, c'est la confusion des deux puissances. «J'attaque la confusion, non l'alliance. Je sais bien que les gouvernements ont un grand intérêt à s'allier à la religion, parce que, rendant les hommes meilleurs, elle concourt puissamment à l'ordre, à la paix, et au bonheur des sociétés. Mais cette alliance ne saurait comprendre de la religion que ce qu'elle a d'extérieur et de visible, son culte, et la condition de ses ministres dans l'Etat». Cette alliance prend différentes formes, selon les temps; jamais elle ne peut aller jusqu'à faire dire par l'Etat quelle est la vraie religion. M. de La Mennais veut que l'Etat le dise; il exige qu'on choisisse entre la théocratie et l'athéisme. «Nous n'acceptons point cette odieuse alternative». La loi est athée quand elle suppose sciemment que le peuple n'a aucune religion. Or la loi française déclare que chacun pratique librement sa religion, fait payer par l'Etat les clergés chrétiens, exige du roi un serment, c'est-à-dire un acte religieux. La Charte assigne la prééminence à la religion catholique, mais cette prééminence ne sort pas de

l’ordre politique; la Charte ne déclare point la religion catholique légalement vraie. Au contraire, la loi nouvelle repose sur le principe théocratique, aussi dangereux pour la religion que pour la société.—Malgré cette opposition puissante, la loi du sacrilège fut votée. Dans la pratique, le résultat était insignifiant, car la condition de publicité qui fut exigée rendit les châtiments illusoires; mais le principe ainsi adopté marquait un retour aux conceptions de l’ancien régime[22].

[22] Victor de Broglie a montré l’indignation soulevée par cette loi.

(*Souvenirs*, II, p. 460.)

II

Si l’opposition dans la Chambre des députés semblait réduite à l’impuissance, un grand mouvement commençait dans le pays; à défaut de la tribune, la presse dénonça le danger d’une réaction religieuse. Cette campagne avait commencé assez tard après 1815; dans les premiers jours de la Restauration, la bourgeoisie redoutait seulement le triomphe de la noblesse. Mais l’union du trône et de l’autel conduisit bientôt à la lutte contre le clergé. On peut suivre cette évolution chez l’écrivain raffiné qui prétendit faire entendre la voix des paysans. Incroyant, mais ami de plusieurs prêtres, satisfait de la chute de l’Empire, Paul-Louis Courier jusqu’en 1820 réserva ses coups aux fonctionnaires à poigne, aux nobles, surtout aux courtisans; tout au plus dirigeait-il en passant une attaque rapide contre les couvents. Même la *Pétition pour les villageois qu’on empêche de danser* distingue encore parmi les

prêtres, en opposant l’indulgente bonhomie des vieux curés au zèle fanatique et hautain des jeunes. Mais ensuite Courier se jette à corps perdu dans la guerre anticléricale: l’affaire de Mingrat, le curé assassin condamné à mort en 1822, lui permet de combattre violemment le célibat ecclésiastique[23]. Bien plus populaire que Paul-Louis, Béranger a développé un des thèmes traditionnels de la littérature française, la satire contre les moines; sa colère se déchaîne contre les cagots, les trappistes, les missionnaires, surtout les jésuites. Mais le chansonnier national parle avec sympathie des «bons curés» bénisseurs, joyeux et peu gênants, dignes serviteurs du «Dieu des bonnes gens»; et il est sincèrement déiste.

Il est un Dieu, devant lui je m’incline,

Pauvre et content, sans lui demander rien.

[23] V. Gaschet, *Paul-Louis Courier et la Restauration*, 1913.

La presse périodique, elle aussi, aborde bientôt les questions religieuses. Le *Mercure* et la *Minerve*, très lus vers 1819, étaient rédigés par des voltairiens, Jouy, Tissot, Jay, auxquels Etienne se joignait souvent; Aignan, moins antichrétien, combattait l’Eglise romaine et témoignait quelque sympathie pour le protestantisme. L’héritage de ces recueils passa aux journaux quotidiens, le *Constitutionnel* et le *Courrier français*; le premier fit sa spécialité de la guerre anticléricale: renseigné par de nombreux correspondants bénévoles, partout il arrivait à connaître les actes d’intolérance, les excès de zèle, les abus de pouvoir des prêtres, et ces détails étaient lus avec passion par la nombreuse clientèle bourgeoise qui le prenait

pour guide. C’étaient les missionnaires qui, pendant les premières années de Louis XVIII, avaient soulevé les attaques et les plaintes. Plus tard ils cédèrent le pas aux jésuites. Ceux-ci dès 1825 devinrent le point de mire de toute la presse de gauche; leurs collèges, Saint-Acheul, Montrouge, apparurent comme les asiles mystérieux d’une société secrète qui joignait le pouvoir de tout faire à l’audace la plus dénuée de scrupules. Le gouvernement voulut frapper les deux journaux libéraux, mais la Cour royale de Paris sentit se réveiller chez elle l’esprit des vieux Parlements, et renvoya les prévenus acquittés par deux arrêts solennels déclarant que les lois anciennes contre la Compagnie de Jésus demeuraient toujours en vigueur[24]. Ce fut une grande victoire pour la presse libérale. Cependant la question cléricale ne passionna toute la France qu’après l’entrée en scène de Montlosier.

[24] 3 et 5 décembre 1825.

C’est en 1826 que le vieil émigré, admirateur du régime féodal, publia le «Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône». Je vais, dit-il, révéler une vaste conspiration; les arrêts de la Cour royale ont indiqué le mal sans le punir. La souveraineté des prêtres s’établit; c’est un devoir de le montrer, quelque tristesse qu’éprouve un catholique à se charger de cette œuvre.

Montlosier, dans la première partie de son livre, expose les «faits». C’est un fait que l’existence de la Congrégation: de plus en plus répandue, elle domine les ministres, compte 105 députés parmi ses membres, enrégimente les ouvriers par l’association de Saint-Joseph, s’infiltre dans tout le peuple en gagnant les marchands de vin. Elle est aidée par

le parti jésuitique, le parti ultramontain, et par un autre encore: «c'est ce qu'on peut appeler le parti *prêtre*. Il est composé de ceux qui, à tout risque et à tout péril, veulent donner la société au sacerdoce. Pour ceux-là, la puissance du pape n'est pas en première ligne: ils ne la considèrent que comme subsidiaire. Ils sont prêts à abandonner quand on voudra la doctrine de la suprématie de Rome sur les rois, pourvu que les rois reconnaissent la leur».

A côté de la Congrégation, les jésuites. Ils progressent chaque jour, usant de tous les moyens, prenant tous les masques, ultramontains à Rome, gallicans en France, idolâtres en Chine, semant partout l'intrigue et le trouble. Enfin l'ultramontanisme, encouragé par le Concordat, fait des conquêtes continuelles dans le clergé. Mais c'est un tort de croire le parti prêtre uniquement composé d'ultramontains ou de jésuites; les prêtres gallicans ne sont pas moins exigeants. Frayssinous expose les prétentions de ce parti avec prudence, tandis que La Mennais dédaigne ces ménagements. On réclame pour l'Eglise le droit de statuer, non seulement sur la foi et les mœurs, mais sur la discipline; on veut que le clergé fasse les lois.

Dans une seconde partie, Montlosier décrit les «dangers résultant de ces faits». Ces dangers sont d'autant plus grands qu'il n'existe plus de fortes institutions, comme les anciens Parlements, pour contenir les corps religieux. La Congrégation qui, d'après un recensement récent, compte 48.000 membres, effraye tout le monde par sa puissance[25]. Les jésuites n'ont rendu aucun service à la religion; ces hommes qu'on célèbre comme les ennemis des philosophes ont élevé dans leurs collèges Raynal, d'Alembert, Helvétius, Voltaire. Beaucoup d'entre eux ont été condamnés comme rebelles ou régicides. L'histoire nous montre cet ordre chassé trente-sept fois de divers pays par les rois. L'ultramontanisme est également en faveur: un

Boulogne, un Clermont-Tonnerre sont comblés d’honneurs; on parle de rétablir la Sorbonne, mais une Sorbonne ultramontaine. Le prêtre devient chaque jour plus envahissant, et la haine contre lui augmente, grâce à la maladresse de nos hommes d’État[26]. L’ancien régime avait le pouvoir absolu pour tenir tête aux envahissements du clergé; on ne craignait point d’exiler l’archevêque de Paris. Aujourd’hui les prêtres, quoique le régime de liberté leur soit odieux, savent très bien s’en servir: «ils vous opposent, selon leur choix, partiellement ou tout à la fois, le pouvoir de Dieu et celui de la Charte, l’autorité du pape et celle du régime constitutionnel.»

[25] «Je sais que la France entière est imbue de l’opinion qu’elle

est gouvernée aujourd’hui, non par son roi et par ses hommes d’Etat,

mais comme l’Angleterre des Stuarts, par des jésuites et par des

congrégations.»

[26] Voici leur système, dit Montlosier: «Employer la religion comme

moyen politique, et la politique comme moyen religieux; faire obéir

au roi par l’ordre de Dieu, faire obéir à Dieu par l’ordre du roi…

Je ne crois pas qu’il y ait pour tous les hommes, et surtout pour le

peuple français, rien de plus révoltant.» (p. 156.)

Dans la troisième partie de son livre, Montlosier discute le «plan de défense du système». On exalte la vie dévote; mais elle est distincte de la vie chrétienne et convient seulement à une minorité. Les missionnaires, en prêchant la vie dévote, ont souvent nui à la vie chrétienne[27]. Les collèges soumis à l’autorité laïque sont moins corrompus que les petits séminaires. La religion de Jésus-Christ est une religion d’amour; ne la compliquons point par un fatras de règles et d’institutions inutiles. Le prêtre est grand par le célibat, par la prière, par l’humilité; qu’il ne dénature pas son caractère par la violence et l’orgueil. Les prêtres, comme les femmes, doivent être exclus des affaires publiques. «Les femmes sont des fleurs; les mettre dans les affaires, c’est les faner. Les prêtres sont des vases saints; les employer aux usages du monde, c’est les profaner.»

[27] «La morale des rites s’évaporant avec la véritable morale qu’on

a eu l’imprudence de lui associer, rien ne reste.» (p. 191.)

Les mœurs d’un pays dépendent moins de sa religion que de l’esprit général de la nation. La France, en abandonnant ses anciennes institutions, a conservé les nobles sentiments d’autrefois[28]. Ne voulant pas d’un chef asservi, elle voit avec regret Charles X circonvenu par le clergé; comment ne pas déplorer «cette immersion du prêtre dans les choses du monde»? Il faut agir contre ces trames en se servant des anciennes lois qui ne sont point périmées. Voilà pourquoi

l’auteur dénonce la violation de ces lois à toutes les cours royales de France.

[28] «O bienfait de la Providence! En perdant ses lois, elle a

conservé le sentiment de la justice; en perdant ses institutions

honorables, elle a conservé les sentiments d’honneur; en perdant ses

institutions religieuses, elle a conservé le sentiment religieux.

Au retour de l’émigration, ce spectacle singulier d’un peuple qui a

perdu tout son corps, mais qui a conservé son âme, m’a frappé.»

(p. 249.)

Ce livre eut un retentissement considérable, car il exprimait les craintes et les passions de toute une partie de la France; écrit par un royaliste sincère, par un catholique notoire, il rassurait ces modérés qui répugnent toujours à l’alliance avec les partis révolutionnaires[29]. Montlosier revint bientôt à la charge: «Dieu, disait-il en plaisantant, est patient parce qu’il est éternel, mais moi, je ne le suis pas»[30]. Inutile d’analyser tous ses ouvrages: ils ne font que répéter et confirmer le premier, mais avec plus de violence. Villèle surtout devient l’objet de ses invectives: qu’arriverait-il si le ministre, accusé par la Chambre des députés, comparaissait devant une Chambre des pairs dont

lui, Montlosier, serait membre? «Je ne pourrais faire autrement que de vous condamner à mort[31]».

[29] Le succès du livre fit oublier d’autres ouvrages similaires qui

avaient d’abord attiré l’attention. Celui de Kératry, par exemple,

Du culte en général (1825), avait plu au public par un mélange de

convictions religieuses et d’attaques très vives contre le pouvoir

politique du clergé.

[30] Dupin, *Mémoires*, III, p. 61. Sur les manies et les bizarreries

de Montlosier nous avons une amusante lettre de Victor Jacquemont

(v. Beauverie dans *Revue d’Auvergne*, 1922).

[31] *Les Jésuites, les Congrégations et le parti prêtre en 1827*,

1827, p. 185. L’ouvrage contient plus de détails que le premier

sur l’envahissement des administrations publiques, et surtout de

l’Université, par le clergé.

Les révélations de Montlosier ne rencontrèrent nulle part un accueil plus chaleureux qu’au barreau. Le vieil admirateur des légistes plut aux avocats; leurs consultations vinrent confirmer son avis sur l’autorité des anciennes lois rendues contre les jésuites. Beaucoup d’entre eux, tels que Dupin, Mérilhou, Barthe, Berville, s’étaient fait connaître en défendant les prévenus ou les journaux libéraux contre les poursuites intentées par le ministère public. L’un des plus ardents, Odilon Barrot, prenant à son compte une formule indignée de Lamennais, avait écrit au *Constitutionnel* que la loi doit être athée. Le mot fit scandale et faillit attirer une censure à l’imprudent avocat[32].

[32] Barrot, *Mémoires*, I, p. 59. Le mot fut critiqué plus tard à la

tribune par Guizot (30 mars 1831) et Lamartine (26 avril 1834); mais

sur le fond ils sont d’accord avec Odilon Barrot.

La campagne des écrivains contre la Congrégation et les jésuites eut son écho dans le monde parlementaire. Le ministre des affaires ecclésiastiques, Frayssinous, confessa devant les Chambres l’existence de ces associations, jusque là contestée par les défenseurs du gouvernement. Cette franchise imprudente fut aussitôt mise à profit par ses adversaires. «La voilà donc reconnue officiellement, s’écria Casimir Perier, cette congrégation mystérieuse, dont l’existence a été souvent si formellement niée à cette

tribune et par les feuilles ministérielles»[33]. Ce fut la Chambre des pairs surtout qui prit parti contre les jésuites. Elle renfermait un petit groupe irréductible de gallicans teintés de jansénisme: le principal était Lanjuinais, l'ancien conventionnel, dont la rudesse bretonne étonnait ses collègues[34]. Dès 1816 il avait protesté contre la loi supprimant les pensions des prêtres mariés: ne faudrait-il pas bientôt, pour toucher ses rentes, présenter un billet de confession avec un certificat de catholicité[35]? En 1823 il signalait, dans la seule ville de Paris, seize ou dix-sept couvents «des deux cordicolismes», «des jésuites et des jésuitesses pseudonymes», «des trappistes et des trappistesses en nom», et «une école pour préparer de loin nos enfants à la vie trappistique»[36]. A ces opposants vinrent se joindre tous ceux qui redoutaient une domination cléricale, fussent-ils catholiques ardents comme Lainé.

[33] 26 mai 1826.

[34] *Souvenirs* de Pontécoulant, 1865, t. IV, p. 49.

[35] 12 mars 1816.

[36] 2 avril 1823.

La Chambre des pairs manifesta ses sentiments en 1827, à propos de la pétition présentée par l'infatigable Montlosier. Le rapporteur, Portalis, avec son érudition de juriste scrupuleux, démontra que les lois faites contre les jésuites

depuis 1764 jusqu'à 1804 conservaient toute leur valeur. En vain le cardinal de La Fare, Fitz-James, Bonald prirent la défense de la Compagnie de Jésus et glorifièrent les services qu'elle avait rendus à l'Eglise. Le duc de Choiseul invoqua les traditions de ses ancêtres, hostiles aux jésuites; Lainé réclama l'application intégrale des lois à ce groupe de privilégiés; Barante affirma que l'ordre, depuis sa résurrection, n'avait produit ni un bon livre, ni un prédicateur de mérite; Pasquier déclara qu'il fallait dissoudre cette agrégation de sociétés secrètes, à moins que la Compagnie ne demandât franchement à être autorisée par la loi, ce qui mériterait d'être examiné au grand jour. 113 voix contre 73 renvoyèrent au gouvernement la pétition de Montlosier[37].

[37] 18 et 19 janvier 1827.

Un véritable déluge de brochures inonda la France; tous ceux qui savaient lire ou devant qui on lisait ces petits écrits apprirent à connaître les jésuites. Le clergé avait contribué à la propagande par ses attaques incessantes contre les débordements de la presse[38]. Dès 1825 le *Mémorial catholique*, organe des disciples de Lamennais, publiait une curieuse statistique: de 1814 à la fin de 1824, on avait mis en vente 1.598.000 exemplaires des œuvres de Voltaire, 480.500 de celles de Rousseau, 81.000 d'ouvrages isolés de l'un des deux, 207.900 des autres écrivains du XVIIIe siècle, 128.000 des romans de Pigault-Lebrun, 179.000 de livres pour la jeunesse faits sous la Restauration, 67.000 de résumés historiques également postérieurs à 1814. Les années suivantes voient grandir encore cette littérature anticléricale. En 1826 on enregistra la publication à Paris de 5.323 brochures de cinq feuilles ou au-dessous, parmi lesquelles les écrits contre le clergé ou les moines tenaient

une grande place[39]. Toute la France libérale répétait la chanson de Béranger:

Hommes noirs, d’où sortez-vous?

Nous sortons de dessous terre.

Moitié renards, moitié loups,

Notre règle est un mystère.

[38] V., par exemple, les mandements de l’archevêque d’Aix et de

l’évêque de Marseille. (_Documents sur l’histoire religieuse de la

France pendant la Restauration_, 1913, pp. 22 et 30.)

[39] Ce chiffre fut indiqué à la Chambre des députés par Villèle (26

février 1827). Salaberry donne une liste de brochures irréligieuses

très répandues: il y en a plus de quatre-vingts, dont vingt-cinq sur

les jésuites. (*Souvenirs politiques*, II, p. 132). Cf. Burnichon,

La Compagnie de Jésus en France, I, p. 314 sqq.

La loi sur la presse, la loi «de justice et d'amour», présentée par le ministère pour mettre fin à cette propagande, aboutit à un échec retentissant et ne fit que surexciter les colères contre le pouvoir du clergé, surtout contre les jésuites. On les craignait tellement qu'un homme tel que Benjamin Constant vint dire à la tribune pourquoi il les attaquait à son tour: «je profite du dernier moment peut-être pour marquer ma place parmi les hommes qui ont signalé le danger, et pour partager avec eux des périls et des haines honorables»[40]. Un député catholique appartenant à l'opposition de droite parlait de la même façon[41]. Villèle, qui se sentait affaibli par de pareilles attaques, affirma que le gouvernement n'était point dominé par le parti ecclésiastique;[42] mais depuis la loi du sacrilège on ne croyait plus à ces déclarations.

[40] 8 mai 1827.

[41] Discours de Gautier, 9 mai 1827.

[42] 9 mai 1827. Villèle avait été fâcheusement surpris par les aveux

imprudents de Frayssinous en mai 1826. (Geoffroy de Grandmaison,

La Congrégation, p. 317.) Il constatait le mécontentement causé

dans le peuple de Paris par le spectacle du roi suivant à pied une

procession. (*Mémoires*, V, p. 205.) Cussy raconte la démarche qu'un

magistrat légitimiste, Bellart, fit auprès de Charles X pour le

mettre en garde contre la Congrégation. (*Souvenirs*, II, p. 61.)

Cette explosion d'anticléricalisme prépara l'éclatante victoire des opposants dans la bataille électorale de 1827. Le ministère Martignac dut accorder une satisfaction à la nouvelle Chambre par les ordonnances de 1828. On se plaignait depuis longtemps que le clergé usât des petits séminaires, affranchis de l'Université, pour mettre la main sur l'enseignement secondaire. Le général Foy, entre autres, avait dès 1822 exposé le problème avec une grande netteté. La loi, disait-il, confie à l'Université l'éducation de la jeunesse; les petits séminaires tournent la loi, puisque, sur vingt élèves qui en sortent, il n'y en a pas un qui entre dans le clergé. «Ils auront reçu dans ces établissements qui ne sont pas nationaux une instruction qui ne sera pas nationale; et c'est ainsi que ces établissements auront pour effet de diviser la France en deux jeunesses». Il faut choisir entre le système du monopole et celui de la liberté complète[43].—L'antipathie contre le privilège des petits séminaires avait augmenté depuis qu'on savait sept d'entre eux dirigés par les jésuites. Les ordonnances de 1828 limitèrent à 20.000 le nombre total des élèves de ces établissements et défendirent aux membres des congrégations non autorisées d'enseigner en France. L'avènement du ministère Polignac apparut comme la revanche des jésuites; l'ardeur avec laquelle l'épiscopat se jeta dans la lutte électorale de 1830 contribua beaucoup à la victoire des 221, et par conséquent à la crise où Charles X perdit sa couronne.

[43] Foy ne repoussait pas *à priori* le second régime: «C’est un

système comme un autre, disait-il; on peut s’en trouver bien; il

existe dans d’autres pays; il est peut-être plus approprié à l’esprit

du siècle. (27 mars 1822.)

CHAPITRE II

La philosophie laïque sous la Restauration

En dehors du monde parlementaire, le combat pour l’esprit laïque était mené par beaucoup d’hommes habitués à s’inspirer de théories générales et à réfléchir sur les principes philosophiques. Parmi ces hommes, tout un groupe avait conservé la pure tradition du dix-huitième siècle: c’étaient les idéologues, dont les plus illustres survivants, Destutt de Tracy et Daunou, continuaient à disserter et à causer dans quelques salons, tels que celui de Madame Lebreton. Ces vieillards inspiraient le respect à tous par leur foi dans le progrès et la liberté, par cet esprit et ce charme qui demeuraient la marque des disciples de l’Encyclopédie. Un homme plus jeune, qui repoussait leurs théories, Charles de Rémusat, conserva toujours une véritable admiration pour leur noblesse d’âme[44]. D’autres jeunes gens adoptaient complètement les opinions de ces ancêtres. On remarquait parmi eux deux Méridionaux,

Auguste et Victorin Fabre, les futurs fondateurs de la *Tribune*, le premier journal républicain. Un jeune Basque brillant et spirituel, Armand Marrast, s'occupa de philosophie avant de se lancer dans la politique: chargé d'un cours à l'Athénée, maison d'enseignement supérieur libre qui avait succédé au Lycée, il y exposa les doctrines d'Helvétius et de Condillac[45]. C'était aussi un élève du XVIIIe siècle que Victor Jacquemont, ce jeune voyageur dont les lettres nous ont fait connaître la vive intelligence et le noble caractère. «Nous autres, écrivait-il, qui n'avons pas de foi religieuse, il faut que notre tendresse d'âme s'épuise au profit de l'humanité; ce doit être là notre religion[46]». Comme lui, beaucoup de jeunes libéraux affirmaient que la morale est indépendante de la religion: Bazard le proclama en 1819 dans la déclaration de principes rédigée au nom de la loge des *Amis de la Vérité*[47]. Garnier-Pagès aîné, le futur député républicain, admirateur passionné de Bayle, fit adopter par la loge des Neuf-Sœurs une déclaration inspirée des mêmes idées[48].

[44] «Il n'est aucun de nous qui n'ait pu jadis rencontrer dans

le monde quelques-uns de ces hommes d'un autre âge, qui avaient

vu naître la révolution, qui avaient servi sa cause, combattu

ses fautes, lutté contre ses injustices, sans renier jamais ses

principes, conservant au milieu de toutes les épreuves un courage et

une foi inaltérables, supérieurs aux menaces comme aux séductions

de la toute-puissance, prêts à sceller de leur sang les vérités

immortelles qu’avait proclamées leur jeunesse,—et convaincus

d’ailleurs qu’après Voltaire et Rousseau il ne restait rien à faire à

l’esprit humain.» (_Politique libérale_, p. 111.)

[45] Dejob, *L’Athénée*. (*Revue internationale de l’enseignement*,

1889.)

[46] *Correspondance*, I, p. 7.

[47] «Les idées métaphysiques sont des opinions explicatives des

phénomènes de la nature; aucune n’est sans contradictions. Les

religions sont des idées métaphysiques formulées par des dogmes et un

culte; elles changent par nations. La morale, au contraire, ne tient

ni aux temps, ni aux lieux, ni aux individus.» Elle est la loi des

rapports entre les hommes; or l’homme ne change pas.

[48] «La morale est la règle des rapports qui existent entre les

hommes: ainsi c’est de la nature même de l’homme qu’il faut déduire

les lois qui fixent ces rapports. La morale est donc indépendante des

religions, qui changent suivant les lieux et les temps.» (Déclaration

de principes citée par Amiable, *Une loge maçonnique*, fin.)

Les théories du siècle précédent avaient trouvé leur synthèse dans l’*Esquisse des progrès de l’esprit humain*. Condorcet fut, avec Saint-Simon, le principal maître d’Auguste Comte. Le jeune philosophe exposa en 1822 la loi sociologique des trois états, jadis indiquée par Turgot: reléguant l’âge théologique dans un passé lointain, il jugeait les sociétés occidentales assez avancées pour réaliser l’âge positif; les religions anciennes lui apparaissaient donc simplement comme des reliques du passé. Mais d’autres disciples du dix-huitième siècle croyaient, comme leur maître Voltaire, ces religions encore utiles pour maintenir le lien social. Auguste Fabre disait qu’une société ne peut se passer de religion, et demandait que l’Etat, sans marquer de préférence pour une Eglise, les protégeât toutes[49]. Un jeune libéral, d’Herbelot, écrivant à son ami, le catholique Montalembert, exprimait à la fois son aversion pour le

gouvernement des prêtres et sa sympathie pour la religion, pour toutes les religions[50]. Un légiste connu pour son ardeur infatigable contre les prétentions cléricales, Isambert, cherchait à fonder une société prenant pour devise *uni Deo*, admettant comme membres tous les hommes de bonne volonté qui croyaient en Dieu. La philosophie sensualiste de Condillac, professée vers 1815 dans la plupart des lycées, trouvait des adhérents chez bon nombre d'hommes religieux, et même de catholiques: ainsi le jeune philosophe Damiron, disciple du spiritualisme nouveau, nommé professeur au collège de Falaise en 1816, fut surpris d'y trouver un principal très pieux, l'abbé Hervieu, qui défendait habilement contre lui la doctrine de Condillac[51]. Le principal disciple de ce dernier à Paris, Laromiguière, avait un respect profond pour les idées religieuses.

[49] «Tous les peuples libres ont été religieux… N'attendez rien de

bon d'un cœur qui, dès l'enfance, n'aura battu que pour une existence

de quelques années.» (_La révolution de 1830 et le véritable parti

républicain_, I, p. LXXXVII.)

[50] *Lettres* d'Alphonse d'Herbelot. (V. lettres du 20 février, du

20 mars, du 7 août 1829.)

[51] Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 178.

Néanmoins il était incontestable que, dans les premières années du XIXe siècle, la philosophie des idéologues ne suffisait plus à la majorité de la jeunesse intelligente. Elle leur reprochait de fuir la métaphysique, de prêcher la morale utilitaire, et «de mêler aux plus bienfaisantes doctrines une sorte de platitude systématique»[52]. Dans le dix-huitième siècle elle admirait exclusivement Jean-Jacques, et apprenait par cœur la profession de foi du Vicaire savoyard; de Voltaire elle ne retenait que la pieuse bénédiction donnée au petit-fils de Franklin. «Toute notre génération, a dit plus tard Dubois, était élevée et bercée dans ces respectueuses et jusqu'à un certain point pieuses aspirations qui ne demandaient qu'à devenir une science, une philosophie à méthode et à démonstration nouvelles. Mais il fallait un foyer à tous ces rayons dispersés. La Faculté des Lettres et l'Ecole Normale l'offrirent»[53].

[52] Renan, *Essais de morale et de critique*, 3e éd., p. 62.

[53] Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 14.

La Faculté des Lettres avait inauguré son enseignement philosophique en 1811 avec Laromiguière et Royer-Collard. Le premier, disciple des idéologues détestés par Napoléon, fut contraint au bout d'un an de renoncer à parler en public; le second, s'inspirant des moralistes écossais, Reid et Dugald Stewart, professa une philosophie contraire, mais

quitta volontairement sa chaire au bout de peu de temps. Ses leçons n’avaient agi que sur un petit nombre d’étudiants. Toutefois sa grande situation politique après 1815, le pouvoir dévolu au président de la commission d’instruction publique, l’autorité naturelle qui s’attachait aux paroles sorties de sa bouche, tous ces motifs contribuèrent à le faire considérer comme le précurseur de l’école spiritualiste[54].

[54] Dubois, *Souvenirs*. (_La Quinzaine_, novembre et décembre 1901.)

Le chef de cette école fut Victor Cousin. Entré à l’Ecole Normale dans la première promotion d’élèves, celle de 1810, il fut chargé en 1812 déjà d’y remplir les fonctions de répétiteur. En décembre 1815 il ouvrit son cours à la Faculté des Lettres, où le public afflua bientôt: une langueur étudiée qui intéressait les assistants à ce jeune homme maladif, une parole ardente qui faisait contraste avec cet air de souffrance, un étonnant talent d’improvisation, un art magnifique de développer les idées générales, rien ne manquait pour séduire les auditeurs, aussi jeunes que le maître. Parmi eux se trouvait son camarade, son ami, le sage Damiron qui fut toute sa vie le reflet de Cousin; un autre normalien, entré à l’Ecole deux ans après lui, Jouffroy, subit aussi, mais sans se laisser absorber aussi complètement, l’action irrésistible du grand professeur. Les cours de 1816 et de 1817 fondèrent la réputation de Cousin au quartier latin. Son voyage en Allemagne (1817), où il rendit visite aux maîtres de la philosophie d’outre-Rhin, lui fournit une ample provision d’idées et de connaissances qui devaient féconder son enseignement. Cousin apprenait plus par la causerie, par des réflexions cueillies dans les entretiens avec des hommes intelligents, que par l’étude

lente et attentive des écrits des penseurs. Les discussions des penseurs que Maine de Biran groupait dans son salon à Paris ne furent pas inutiles au cours de la Sorbonne.

A cette époque la politique dominait tout et se mêlait aux études philosophiques ou historiques. Cousin plut à ses auditeurs comme libéral. En 1815 il avait fait partie de ces jeunes gens qui, redoutant le retour du despotisme avec Napoléon, formèrent un bataillon de volontaires royaux à la veille des Cent-Jours. Mais depuis lors il s'était fait connaître comme un homme de gauche, lié avec Manuel et ne craignant pas de dire bien haut, «mon ami Constant». Les normaliens, libéraux pour la plupart, étaient ravis de le voir, ainsi que Jouffroy, faire figure d'opposant. Mais les représentants du pouvoir s'inquiétaient. Le directeur de l'Ecole Normale, le janséniste Guéneau de Mussy, avertissait parfois Royer-Collard, «qui avait alors des tempêtes majestueuses[55]»; un jour il fit appeler Jouffroy, le réprimanda: «je l'ai fait pleurer», disait-il plus tard; une autre fois on saisit, pour les examiner, les rédactions du cours professé par le jeune maître. Il fut écarté enfin de l'enseignement[56]. Cousin, à son tour fut contraint en 1820 à demander un congé, soi-disant pour cause de maladie. C'était l'époque où l'on pourchassait dans toute l'Europe les sociétés secrètes; quand Victor Cousin retourna en Allemagne en 1824, accusé de complicité avec elles, il fut arrêté à Dresde, amené à Berlin, gardé quelque temps en prison et finalement relâché. Cette persécution acheva de le rendre cher à la jeunesse.

[55] Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 121.

[56] Jouffroy, *Correspondance*, p. 281.

Le ministère Martignac lui rendit sa chaire. Tout le quartier latin accourut pour l’entendre; il ne se montra pas inférieur à l’attente générale. C’est alors qu’il exposa sa théorie célèbre sur la philosophie et la religion. Toutes les deux ont le même fond, c’est-à-dire les hautes vérités sur les rapports de Dieu, de l’homme et du monde. Mais elles diffèrent par la forme. Dans la pensée humaine il y a deux moments successifs, celui de l’inspiration, de l’intuition spontanée, et celui de la réflexion. La religion, manifestation spontanée de la raison impersonnelle, gouverne la masse des esprits, qui ne peut saisir la vérité dégagée du symbole. La philosophie, fruit de la réflexion, demeure le privilège de quelques-uns. La religion et la philosophie poursuivent le même but par des voies différentes: ces deux sœurs immortelles doivent donc rester alliées[57].

[57] «Sœur de la religion, la philosophie puise dans un commerce

intime avec elle des inspirations puissantes; elle met à profit ses

saintes images et ses grands enseignements, mais en même temps elle

convertit les vérités qui lui sont offertes par la religion dans sa

propre substance et dans sa propre forme; elle ne détruit pas la foi;

elle l’éclaire et la féconde, et l’élève doucement du demi-jour du

symbole à la grande lumière de la pensée pure.» (_Cours_ de 1828,

1re leçon.)—«Selon moi, dans le christianisme sont renfermées

toutes les vérités; mais ces vérités éternelles peuvent et doivent

être aujourd'hui abordées, dégagées, illustrées par la philosophie.»

(*Ibid.*, 13e leçon.)

Cette doctrine sauvegardait la dignité de la philosophie, permettant ainsi aux libéraux de combattre les prétentions du parti prêtre; mais en même temps elle laissait espérer l'alliance d'une religion tolérante avec la réflexion libre, ce qui était conforme aux vœux des étudiants de 1828. Un témoin de ces leçons a raconté plus tard avec quelle joie ce langage fut accueilli. «S'il fut un sujet de scandale pour les vieux dévots de l'*Encyclopédie*, il fut un sujet de recueillement et de méditation pour les jeunes hommes qui se pressaient autour de la chaire du grand professeur. Nous étions de cette jeunesse, et, dût-on sourire aujourd'hui de notre admiration, nous avouons avoir cru être initié à une vérité profonde[58]».

[58] Vacherot, *La religion*, p. 40.

Les auditeurs étaient d'autant plus confiants qu'ils entendaient un langage semblable chez les deux autres membres du célèbre triumvirat de la Sorbonne. Guizot était, à la différence de Cousin, un chrétien complet, qui n'hésitait point à proclamer devant ses amis sa volonté de croire au

surnaturel; mais toute politique raisonnable devait reposer, selon lui, sur la séparation du spirituel et du temporel. Dans son cours d'histoire, il faisait gloire au christianisme d'avoir inauguré cette séparation et préparé de cette manière l'indépendance des deux pouvoirs[59]. Dans ses écrits polémiques, il félicitait les hommes de 1789 d'avoir achevé cette œuvre et donné ainsi une base solide au principe de la liberté de conscience: à la Restauration il appartenait de faire entrer ce principe dans la pratique de chaque jour[60]. Villemain, tout en abordant peu les questions religieuses, développait des idées analogues dans son cours sur la littérature du dix-huitième siècle[61]. Les trois professeurs de la Sorbonne parlaient de la religion avec sympathie, avec respect, tout en revendiquant l'indépendance des œuvres de la raison humaine, et en particulier de l'Etat, vis-à-vis de toutes les Eglises. C'était un esprit semblable, un sentiment de foi en Dieu et de sympathie, un peu distante, pour le christianisme qui inspirait à la même date les poètes de la nouvelle école, surtout Lamartine et Victor Hugo[62].

[59] *Civilisation en Europe*, 2e et 5e leçons.

[60] *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, chap. IX.

Sur ses croyances, v. sa lettre du 13 novembre 1826 à Rémusat.

(_Lettres à ses amis_, p. 64): «La parfaite certitude (et je l'ai)

que l'imperfection est en moi, non dans les choses, que ce que je

cherche et n’atteins pas n’en existe pas moins, que mon ignorance

ne retranche rien à la souveraine sagesse, cette certitude, dis-je,

est la source d’une résignation si confiante et si ferme qu’elle

ressemble presque à l’espérance.»

[61] Une revue catholique demanda la suppression de sa chaire en lui

reprochant «de n’avoir pas rendu dignement hommage à l’influence du

christianisme sur la civilisation moderne, de ne pas connaître les

monuments ecclésiastiques et d’être à la fois coupable d’injustice et

d’ignorance.» (Vauthier, *Villemain*, p. 85.)

[62] Sur le déisme de Victor Hugo, et sur les différences qui le

séparent du christianisme orthodoxe, v. la thèse de l’abbé Dubuis,

Victor Hugo, ses idées religieuses de 1802 à 1825: il montre que le

poète ne fut, selon sa propre expression, qu'un «chrétien littéraire»

(p. 382). C'est vers 1829 que Lamartine perdit ses croyances,

autrefois très profondes (v. Jean des Cognets, _La vie intérieure de

Lamartine_, 1913).

Nous trouvons des tendances pareilles, avec une hardiesse plus grande, chez les rédacteurs du *Globe*. Ce recueil fut lancé en 1824 pour tenir tête au *Mémorial catholique*; Pierre Leroux en eut l'idée, mais le véritable fondateur fut Dubois. Ce jeune Breton, sorti en 1815 de l'Ecole Normale où il avait connu Cousin, devait garder toute sa vie une admiration profonde pour l'activité intellectuelle, pour la *maestria* oratoire du philosophe, et un ironique dédain pour sa trop grande habileté, pour son talent de comédien[63]. Au contraire, une amitié confiante l'unissait à Damiron; mais ce fut surtout dans Jouffroy qu'il trouva un frère spirituel, un confident sûr, qui partageait presque toutes ses conceptions politiques et philosophiques. Admirateurs de l'Evangile, détachés de l'orthodoxie catholique, ils cherchaient à retrouver dans la religion naturelle les grandes vérités que le christianisme avait recouvertes de ses dogmes[64]. En 1824, Jouffroy et Dubois étaient victimes de la réaction cléricale qui avait chassé l'un de sa chaire de lycée, l'autre de l'Ecole Normale; ils fondèrent le *Globe* à la fois pour défendre contre cette réaction la liberté politique, et pour défendre contre la vieille école pseudo-classique la liberté littéraire que revendiquaient les nouveaux poètes. Ils voulurent mettre fin au malentendu qui séparait le libéralisme du romantisme.

[63] Cousin, dit-il, «reprend à dix, à quinze, à vingt ans de

distance, tout ce que ses disciples ont ajouté à sa doctrine,

et fondant tous ces travaux dans les siens, reportant ces idées

absorbées dans les siennes à la date où il jetait seulement les

premiers principes, il semble ainsi avoir tout conçu, tout engendré,

tout conduit à maturité.» (*Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 11). Dès

1819 il mettait Damiron en garde contre l'influence exclusive de

Cousin. (*Ibid.*, Introduction, p. XVII).

[64] La pensée fondamentale de Jouffroy comme de sa génération, écrit

Dubois, fut celle-ci: «la philosophie ne trouve rien, ne démontre

rien, qui ne soit le fond même de la religion». (_Cousin, Jouffroy,

Damiron_, p. 132).

Jouffroy fut le philosophe du *Globe*. Tout le monde connaît la page fameuse sur cette nuit de désespoir qui lui permit de

constater la ruine de ses croyances religieuses; et l’on a cru que sa vie entière, jusqu’à la fin, avait été troublée par des tristesses et des regrets du même genre. Le témoignage de Dubois permet de rectifier cette erreur; après la crise douloureuse qui se place en 1815 ou 1816, Jouffroy était revenu au calme, à la confiance dans la raison[65]. Il voulait s’attaquer à cette religion d’Etat qui prétendait régenter la France. Le *Globe* en 1825 publia son article, *Comment les dogmes finissent*.

[65] On a eu tort, dit Dubois, de présenter ce récit comme un

testament: «cruel et indigne abus de mots et de dates *artistement*

confondus». (*ibid.*, p. 150.)

Un vieux dogme, dit-il, adopté à l’origine parce qu’on le croyait vrai, finit par n’être plus compris, et ne se conserve que par la force de l’habitude. «La foi n’est plus qu’une routine indifférente, qu’on observe sans savoir pourquoi, et qui ne subsiste que parce qu’on n’y fait pas attention». Alors apparaît l’esprit d’examen; quelques hommes étudient ce vieux dogme dénaturé par mille absurdités, par mille mensonges intéressés; ils crient la vérité avec un zèle d’apôtres devant le peuple surpris, hésitant. Les gouvernants, ceux qui vivent de la foi ancienne, incapables de répondre, les font périr. Le sang des premiers martyrs leur amène des recrues, les forces deviennent égales, les discussions libres; le nouveau parti, qui a le bon sens pour lui, rend la vieille doctrine ridicule. Les adhérents du passé paraissent vaincus, mais coalisent tous les intérêts menacés en invoquant les beaux noms de morale, de religion,

d’ordre, de légitimité. Ils sont favorisés par les divisions du parti nouveau qui, après avoir détruit le faux, ne trouve rien à mettre à la place; le peuple, dégoûté par cette impuissance, laisse faire, ne s’attache plus qu’à l’intérêt. C’est le moment favorable pour la contre-révolution; le parti du passé ressaisit le pouvoir, se venge, et tâche de se perpétuer en propageant des superstitions dégradantes. Mais une nouvelle génération a grandi, qui voit les fautes commises des deux côtés; s’attachant à découvrir un idéal nouveau, elle prépare ainsi la chute définitive de l’ancienne domination.

Le *Globe* traite le plus souvent la religion d’Etat et ses défenseurs avec un paisible dédain[66]; mais il retrouve des accents passionnés dès que l’intolérance apparaît, dès que la liberté religieuse est menacée. On le voit en lisant les articles de Dubois. Celui-ci ne croit pas, comme son ami, à l’avènement prochain d’une nouvelle doctrine; aucun dogme, en effet, à l’époque où il écrit, n’est assez fort pour imposer à tous la conviction. Donc il faut laisser à toutes les religions la liberté; voilà le seul dogme qui s’impose à l’heure présente, le seul que le *Globe* veuille défendre. Les querelles entre gallicans, ultramontains, protestants, ne le regardent point, à moins que la liberté de conscience ne soit en jeu[67]. Il y a, en effet, un devoir supérieur à toutes les croyances confessionnelles, c’est celui de reconnaître les droits de l’humanité: «Nous sommes hommes avant que d’être chrétiens, juifs ou mahométans[68]». Donc on doit prendre la défense de toutes les minorités persécutées, qu’il s’agisse des piétistes de Bischwiller[69] ou des juifs de Nîmes[70] ou des Louisets de Bretagne[71]. Logique avec lui-même, Dubois se sépare du *Constitutionnel* et de tout le parti libéral en désavouant la campagne contre les jésuites. L’appel de Montlosier aux arrêts des Parlements ne le séduit guère: «Laissons-les dormir, dit-il, dans les greffes de nos tribunaux[72]». Les ordonnances de 1828 ne

l’enthousiasment pas davantage, car elles sont inspirées par deux idées mauvaises, le monopole de l’éducation et la religion d’Etat. «L’affranchissement n’est pas dans le servage commun de tous[73]». Certes on a le droit de s’indigner quand on voit aujourd’hui la liberté réclamée contre ces ordonnances par les hommes qui ont tant persécuté l’enseignement laïque depuis quatorze ans[74]; et ces mêmes hommes veulent en même temps empêcher un prêtre de quitter l’Eglise et de se marier[75]. Mais les libéraux doivent reconnaître ce qu’a de puéril et d’humiliant l’obligation imposée aux maîtres de déclarer par écrit qu’ils n’appartiennent point à une congrégation non autorisée[76].

[66] «La philosophie est tranquille… Elle se dit avec sécurité: Il

n’y a plus de Vatican; comme jadis les chrétiens, nés de la veille,

répétaient au pied de la statue de la Victoire ébranlée de leurs

cris: Il n’y a plus de Capitole.» (26 janvier 1826.)

[67] «Aujourd’hui, ce qu’il importe d’enseigner à la France, ce

n’est point un dogme, une forme religieuse quelconque; les esprits

sont assez éclairés pour choisir d’eux-mêmes. C’est de lui apprendre

le respect de tous les dogmes et de toutes les formes; c’est de

constater le droit qu’ont toutes les croyances, négatives ou

positives, de vivre ensemble et égales sous la protection de la même

loi.» (Dubois, *Fragments littéraires*, I, p. 98.)

[68] *Ibid.*, I, p. 99.

[69] *Ibid.*, I, p. 311.

[70] *Ibid.*, I, p. 335.

[71] *Ibid.*, II, p. 192.

[72] *Ibid.*, I, p. 179.

[73] *Ibid.*, I, p. 151 sqq.

[74] Dubois rappelle «tous les anciens recteurs d’académie

chassés, presque tous remplacés par des prêtres; les trois quarts

des provisorats de collèges royaux, toutes les principautés de

collèges communaux, occupés par des prêtres; tous les professeurs

indépendants, ou non affiliés aux congrégations, chassés de

leurs chaires; l’Ecole normale détruite; ses élèves poursuivis

dans toutes les directions; le haut enseignement de la capitale

éteint; toutes les facultés des lettres et des sciences dans les

provinces, ou fermées ou réduites à des leçons insignifiantes; les

chaires d’histoire supprimées; l’enseignement de la philosophie

ramené à une théologie en latin barbare; les élections du Collège

de France violentées ou foulées aux pieds avec mépris; l’Ecole de

Médecine désorganisée et recomposée selon le vœu de la faction;

enfin l’instruction primaire partout étouffée, ou livrée aux

ignorantins…» (*ibid.*, II, p. 157.)

[75] Il s’agit de l’affaire Dumonteil. (*ibid.*, II, p. 49.)

[76] Le *Globe* se moque aussi de la manière dont certains hommes de

l’ancienne génération conçoivent le rôle du prêtre: «Si l’on croit

ces vieux philosophes, un curé est un fonctionnaire qui a mission

d’instruire ses ouailles comme l’entend M. le Procureur du roi,

qui est tenu de leur délivrer, sur mandat de M. le Maire, tous les

sacrements qu’ils requièrent, et auquel il est sévèrement interdit

d’avoir sa conscience d’homme ou sa croyance de prêtre.» (2 août 1825)

La liberté qui est due à toutes les religions, Dubois la réclame également pour ceux qui n’en suivent aucune. Touquet, un ancien colonel devenu libraire anticlérical, a publié des extraits de l’Evangile qui exposent une moralité purement humaine; l’écrivain se plaint qu’on le poursuive pour ce motif et lui reconnaît le droit de nier les miracles et les mystères. Prévoyant en quelque sorte l’œuvre de Renan, il s’irrite à la pensée qu’on poursuivrait un savant

consciencieux parce qu'il aurait écrit une histoire purement humaine de Jésus[77]. Les enterrements civils lui plaisent parce qu'ils prouvent des convictions fermes, sans hypocrisie finale. Celui de Talma, célébré librement à Paris, lui cause une grande joie: «On peut dire que du jour de l'enterrement de Talma, date la véritable émancipation religieuse de la France[78]». La liberté pour tous, y compris les catholiques, voilà donc sa règle. Le clergé catholique ne lui inspire pas d'antipathie; seulement il reproche à celui de 1826 un goût du bruit, des choses théâtrales, qui n'existait pas dans celui de la génération précédente[79].

[77] *Fragments*, I, p. 230. La condamnation de Touquet provoque chez

lui une vraie colère: «Dans la fièvre d'intolérance qui agite le

catholicisme, dans la passion de liberté qui saisit par contradiction

tous les esprits généreux, il faut s'attendre à voir successivement

tous les dogmes de la religion de l'Etat examinés, débattus, niés.»

(I, p. 294).—Cf. l'article sur un procès fait au *Courrier français*

(II, p. 318).

[78] I, p. 255. Citons encore son article sur l’enterrement civil

de Saint-Simon: «Ses amis et ses disciples n’ont point été demander

à une Eglise qu’il avait abandonnée des pompes et des prières

auxquelles il ne croyait pas. On ne les a point vus provoquer par des

sollicitations hypocrites un refus légitime, et exalter ensuite ce

refus comme un attentat, quand soi-même on s’en rend coupables les

premiers en voulant forcer un prêtre catholique à violer les lois

de son culte.» (C par Eugène Despois, Le Journal *Le Globe* et M.

Dubois, dans *Revue politique et littéraire*, 1874.) Les enterrements

civils se faisaient d’ailleurs sans difficulté, comme l’a raconté

Littré à propos de celui de son père. (_Conservation, Révolution,

Positivisme_, 2e éd., Remarques.)

[79] «Elle est bien loin de nous déjà, la religion qui nous fut

enseignée par nos mères et par nos pasteurs revenus de l’exil…

Quelque chose de grave et de sérieux nous est resté dans l’âme; et

même émancipés de sa tutelle, la foi de nos jeunes années est chère à

nos souvenirs. En sera-t-il de même de la génération élevée au bruit

des cantiques et des processions du Sacré-Cœur?» (*Fragments*, I,

p. 154.)

II

L’amour de la liberté religieuse conduisit le *Globe* à souhaiter la séparation de l’Eglise et de l’Etat. Cette conception était étrangère aux philosophes du dix-huitième siècle, et la mise en vigueur de ce régime entre 1795 et 1802 n’avait pas laissé de souvenirs. C’est une idée protestante par ses origines; elle fait le caractère essentiel du protestantisme libéral. Le premier livre français dans lequel un écrivain de renom l’ait défendue est l’œuvre d’un protestant, Benjamin Constant. Il a formulé avec talent cette notion de l’individualisme religieux qui le séparait à la fois des Eglises établies et du libéralisme voltairien.

Benjamin Constant, dès le début de son livre, annonce le projet de défendre le sentiment religieux contre ceux de ses amis qui voient dans la religion l’ennemie de la liberté[80]. L’erreur de ceux-ci vient de ce qu’ils ne distinguent pas

entre le sentiment religieux et les formes religieuses. Le sentiment religieux est une loi fondamentale de la nature humaine; on a voulu expliquer la religion par la peur ou par l'organisation physique de l'homme ou par l'existence de la société. Cela ne suffit pas. «L'homme est religieux parce qu'il est homme… Le sentiment religieux est la réponse à ce cri de l'âme que nul ne fait taire, à cet élan vers l'inconnu, vers l'infini, que nul ne parvient à dompter entièrement»[81]. Mais si le sentiment religieux est immuable, les formes religieuses sont changeantes, progressives comme la civilisation elle-même. Souvent une Eglise vieillie se défend violemment contre ceux qui la déclarent insuffisante, et soulève ainsi contre la religion l'antipathie des meilleurs et des plus généreux parmi les hommes; voilà pourquoi il importe que le pouvoir politique n'intervienne pas dans la transformation des croyances. Il ne doit pas appuyer de sa force le pouvoir sacerdotal, cette puissance intolérante rétrograde, oppressive, dont l'humanité a tant de fois souffert les méfaits.

[80] «Si le sentiment religieux est une folie, parce que la preuve

n'est pas à côté, l'amour est une folie, l'enthousiasme un délire, la

sympathie une faiblesse, le dévouement un acte insensé… La liberté

veut toujours des citoyens, quelquefois des héros. N'éteignez pas

les convictions qui servent de base aux vertus des citoyens, et qui

créent les héros, en leur donnant la force d’être des martyrs.» (_De

la religion_, préface.)

[81] *Ibid.*, I, p. 35.

Benjamin Constant, avec une timidité d’homme politique observant la vie réelle, n’osait pas conclure franchement à la séparation de l’Église et de l’État[82]. Le *Globe*, au contraire, montrait la société française marchant vers ce régime. «Semble-t-il donc si éloigné, disait-il, le jour où l’entretien de chaque culte pourrait être remis à ses prosélytes, et l’administration de ses deniers, comme la vérité de ses doctrines, abandonnée à ses ministres? Semble-t-il donc si téméraire, le pacifique projet de séparer à jamais l’État des religions et de le maintenir immuable et impassible au milieu des réformes et des passions théologiques?[83]» L’idée que Dubois soutenait ainsi venait d’être adoptée publiquement pour la première fois par un groupe d’hommes politiques et de penseurs notoires, la Société de la Morale chrétienne. Cette société datait de 1821; les fondateurs se réclamaient de l’Evangile et déclaraient nécessaire d’exposer les préceptes du christianisme dans toute leur pureté; La Rochefoucauld-Liancourt, Victor de Broglie, Guizot, Benjamin Constant se succédèrent à la présidence. La société attira dès 1823 l’attention de la police: un rapport anonyme affirma qu’elle professait «une espèce de morale indépendante des dogmes chrétiens», et douze professeurs qui en faisaient partie furent signalés à Frayssinous par le ministre de l’intérieur[84]. Le comte Lambrechts avait légué à cette association une somme destinée à récompenser le meilleur mémoire en faveur de la liberté des cultes. Le concours

provoqua de nombreux travaux et fut jugé en 1825: il mit en relief le grand moraliste suisse Vinet, qui obtint le prix pour son mémoire. Celui-ci mérite une analyse un peu détaillée.

[82] Il avait un instant proposé dans la *Minerve* l'octroi d'une

dotation foncière à l'Eglise, pour qu'elle fût indépendante de

l'Etat; les protestations de ses lecteurs l'amenèrent à se rétracter.

(V. Gonnard dans *Revue politique et parlementaire*, juin 1913.)

[83] Dubois, *Fragments*, II, p. 34.

[84] Ferdinand-Dreyfus, *La Rochefoucauld-Liancourt*, p. 498 sqq. Sur

l'action très variée de cette société, v. Pouthas, _Guizot pendant la

Restauration_ (1923), p. 342 sqq.

«La liberté de conscience, dit-il, n'est pas seulement la faculté de se décider entre une religion et une autre, c'est aussi essentiellement le droit de n'en adopter aucune, et de rester étranger à toute les formes et à tous les établissements que le sentiment religieux a pu créer dans la société». La liberté de conscience est inséparable de la liberté de culte, car l'homme a besoin de l'association;

l’union de ces deux libertés constitue la liberté religieuse. Toute croyance religieuse a pour caractère l’*inévidence*; elle ne s’impose pas avec une claire certitude à l’homme de bonne foi; donc l’État ne doit imposer ni réprimer aucune croyance. On objecte que les opinions religieuses entraînent les opinions morales; c’est vrai, mais il y a une autre source d’idées morales, qui est la société elle-même. C’est d’elle que dérive la morale sociale, morale étroite, insuffisante, et quand même utile puisqu’elle assure la sûreté, la propriété, la pudeur. Cette morale appartient au gouvernement, qui n’est institué que pour la défendre; il peut sévir contre les actes contraires à cette morale et même interdire la publication de maximes qui lui seraient directement opposées; mais il n’a point à s’occuper de la morale intérieure. Notre droit moderne a justement distingué entre le délit et le péché. L’État n’a jamais à statuer sur des croyances, fussent-elles déplorables comme celles de l’athée ou du matérialiste. Pourquoi donner de l’attrait aux mauvaises doctrines en les honorant d’une persécution? C’est ainsi qu’elles acquirent du crédit au dix-huitième siècle. On favorisera mieux la vérité religieuse en la laissant «libre d’entraves et surtout libre de protection». La discussion devient alors complète, sincère, et n’entraîne pas de guerre civile. La concurrence des cultes est même utile aux mœurs, car une religion nouvelle ne gagne le peuple que par la pureté morale qu’il observe chez ses premiers adhérents. La liberté religieuse est enfin la base nécessaire de la liberté civile, de la liberté politique, du régime constitutionnel. Que l’on compare les maux causés par la persécution à la France de Louis XIV, à l’Italie, à l’Espagne, et les bons effets de la liberté aux États-Unis.

Après avoir ainsi fourni les «preuves» de sa théorie, Vinet entreprend d’exposer le «système» qui en serait l’application. Ce système prend comme point de départ la coexistence de deux sociétés indépendantes, la société

civile et la société religieuse. Les membres de celle-ci doivent avoir les mêmes droits politiques et civils que tous les autres citoyens. La société religieuse peut agir librement sur elle-même, pourvu qu'elle n'use que de moyens spirituels sans aucun effet civil; libre à elle, par exemple, d'employer l'excommunication. L'État et l'Église «ne peuvent avoir en commun aucun acte ni aucune institution;» le mariage civil comptera seul pour le magistrat. L'État n'est plus chargé de former, de payer, de surveiller le clergé: la communauté des croyants choisit son pasteur, et celui-ci ne peut exiger qu'un père lui confie l'instruction religieuse de ses enfants[85]. Le culte enfin doit être public, afin que l'État n'ait pas lieu d'y soupçonner des menées secrètes. La religion ainsi réduite aux subventions de ses fidèles n'a plus la magnificence de la religion d'État, mais elle ne compte que des croyants. «Elle est puissante comme l'âme qui est immortelle; l'autre est forte comme ce monde qui doit passer».

[85] Les pères la feront donner quand même, car ils connaissent la

bienfaisante influence de l'Evangile: «une religion qui n'offre rien

de tout cela est-elle digne d'être protégée? Une religion qui a tout

cela a-t-elle besoin de protection?» (p. 217).—Vinet admet à la

rigueur que le gouvernement fasse payer par tous une taxe religieuse

et la répartisse d’après le nombre des adhérents inscrits à chaque

groupe.

Vinet avoue que nulle part en Europe il ne trouve un exemple à l’appui de sa théorie; partout règnent les religions d’Etat, même en France, où la Charte renferme à ce sujet deux articles contradictoires. L’application prochaine de ses vues est donc impossible; du moins il souhaite qu’on diminue les inconvénients du système actuel en appliquant deux principes, l’indépendance de l’état civil envers l’état religieux et la tolérance à l’égard des sectes religieuses. Il ne croit plus, comme autrefois, que l’Etat doit protéger seulement les cultes chrétiens, quels qu’ils soient; la liberté sera la même pour les juifs, et aussi pour ceux qui ne croient à rien[86]. Cette largeur d’esprit est d’autant plus remarquable que Vinet reste un chrétien convaincu. La religion naturelle lui paraît insuffisante: «n’étant soutenue par rien, elle ne peut rien soutenir». L’athéisme lui inspire une véritable horreur. Protestant, il croit le catholicisme naturellement porté à l’intolérance[87]; mais il veut la liberté pour les catholiques. Son livre se termine par une touchante prière au Dieu qui a donné l’Evangile[88].

[86] V. seconde partie, chap. XII et XIII.

[87] Guizot, dans son rapport au sujet du concours présente sur ce

point les réserves de la Société. A part cela, il approuvait les

théories de Vinet.

[88] «Inspire au cœur des rois la volonté d’anéantir toutes ces

entraves qui retiennent les cœurs sous le joug de la crainte et en

bannissent l’amour.» Que les hommes disposent à leur gré de leur

conscience, «afin qu’ayant été libres de t’aimer sur la terre, ils

soient libres, Beauté suprême, de te contempler à jamais dans les

cieux!»

La Société de la Morale chrétienne avait pleinement adhéré aux principes de Vinet[89]. Bientôt elle voulut préciser les moyens pratiques de réaliser le nouveau système; elle ouvrit pour cela un nouveau concours dont le résultat fut connu à la veille de la révolution de 1830. Le prix de ce concours sur «l’exercice de la liberté religieuse» fut remporté par Nachet, un avocat de Paris. Très au courant du droit, il cite et discute les arrêts des cours royales, de la cour de Cassation, trop souvent inspirés par une pensée d’intolérance. Le budget des cultes n’a plus de raison d’être: un homme n’a rien à payer pour l’entretien d’une Église dont il n’est point membre. Le Concordat est «une monstruosité politique» dans un pays où règne la liberté des cultes; loin d’assurer la paix, il provoque des conflits entre le gouvernement et la royauté. «La liberté religieuse, mise en œuvre, n’est autre chose que la séparation absolue de l’Eglise et de l’Etat. Cette séparation franchement acceptée,

tous les droits sont garantis, ceux de l’individu, ceux de l’Eglise, ceux de l’Etat[90]».

[89] Le travail classé en seconde ligne fut celui d’Auguste Portalis.

Sans aller jusqu’à la séparation, il montre que la liberté des

cultes est un droit naturel: «Toutes les religions, dit-il, doivent

être protégées par l’Etat, mais aucune d’elles ne doit jamais le

protéger… Un culte ne représente que les fidèles d’une croyance,

l’Etat au contraire représente l’universalité des citoyens».

(*Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, pp. 30 et 32.)

[90] Nachet, *De la liberté religieuse en France*, p. 378. Il

condamne l’ordonnance de 1828 contre les jésuites au nom des mêmes

principes. La commission qui décerna le prix à Nachet comptait parmi

ses membres Benjamin Constant, Guizot, Victor de Broglie, Stapfer,

Vivien, et Gaëtan de La Rochefoucauld, le fondateur du nouveau

concours.

Vinet avait parlé aux libéraux de toutes les croyances; les protestants furent seuls à lire l'ouvrage de Samuel Vincent, *Vues sur le protestantisme en France* (1829). Le pasteur de Nîmes y formulait avec beaucoup de talent et de vigueur les idées du protestantisme libéral, en combattant les thèses de l'orthodoxie calviniste. Il étudia naturellement les rapports de l'Eglise et de l'Etat. D'après lui, le système établi par le Premier Consul offre des avantages certains, la sécurité pour les croyants, la dignité pour les pasteurs, mais il réduit la religion à n'être qu'une administration, et surtout il nuit à la liberté de penser. La séparation n'est pas près de se faire, mais elle résultera naturellement des idées modernes, ce sera peut-être «le travail et le couronnement du XIXe siècle». L'Etat n'y perdrait rien, car l'appui du clergé ne laisse pas d'être compromettant pour les gouvernants; la religion n'y perdrait pas davantage, car elle saurait trouver l'organisation matérielle nécessaire, et l'activité, la vie lui serait rendue. En attendant, il faut contenir dans les limites les plus étroites l'influence politique des clergés divers et l'influence religieuse du pouvoir civil.

Ces opinions trouvèrent un défenseur à la Chambre des députés. Corcelles, membre de la gauche, ami de La Fayette, avait montré peu d'enthousiasme pour les ordonnances de 1828. Il déclara que le clergé devrait vivre, en France comme aux Etats-Unis, des subsides volontaires donnés par les fidèles[91]. Mais il était isolé dans son parti. La plupart des libéraux, allant au plus pressé, combattaient le parti qui avait fait surgir le ministère Polignac, le parti appuyé par les mandements audacieux des évêques. La victoire de la révolution de 1830 apparut comme la défaite du parti prêtre.

[91] 30 juillet 1828. De même, le 10 juin 1829, il demanda une

réduction du budget des cultes, «jusqu'au temps éloigné sans doute,

quoique inévitable, où chaque religion trouvera toutes ses ressources

dans ses croyants.» Littré père disait aussi, au témoignage de son

fils: «tant cru, tant payé».

CHAPITRE III

La politique d'apaisement sous Louis-Philippe

I

Le gouvernement nouveau parut décidé à laïciser définitivement l'Etat. La Charte de 1830 enleva au catholicisme sa prérogative, et la «religion de l'Etat» disparut des textes législatifs. On ne vit plus le roi ou la famille royale suivre les processions; pendant quelques mois on ne put rencontrer dans les rues de Paris un prêtre en soutane, pas plus qu'un moine portant le costume de son ordre. L'alliance étroite qui existait, au su de tous, entre la dynastie déchue et le clergé catholique faisait rejaillir sur celui-ci une partie de la haine vouée par le peuple à Charles X. Dans les nombreuses pièces patriotiques jouées par les théâtres de Paris, tous les rôles de malfaiteurs ou de traîtres étaient attribués à des jésuites. En 1831, à la suite de la

manifestation légitimiste faite à Saint-Germain l'Auxerrois, l'église fut mise à sac et l'archevêché détruit; le gouvernement laissa faire et la garde nationale encouragea presque tous les destructeurs. «Qui dit Jésuite en France, à Paris du moins, écrivait le provincial de l'ordre, dit une bête sauvage à laquelle il faut courir sus[92]». Bientôt l'énergie de Casimir Perier mit fin aux scènes de ce genre, mais le ministre ne chercha point un rapprochement avec le clergé; l'antique procession du Vœu de Louis XIII fut interdite; on enleva les crucifix posés dans les salles de cours d'assises; on obligea un prêtre à célébrer les funérailles religieuses de Grégoire, l'ancien prélat constitutionnel qui n'avait jamais abjuré ses idées. L'expédition d'Ancône, ordonnée par Casimir Perier, n'était pas faite pour améliorer les rapports de la France avec la papauté. En province, les relations étaient froides entre les évêques légitimistes et les fonctionnaires de la monarchie nouvelle; quant aux hostilités entre maires et curés, des milliers de communes en offraient le spectacle.

[92] Lettre du 17 octobre 1831, citée par Burnichon, I, p. 516.

Cependant les choses changèrent bientôt. Le gouvernement de Juillet fit de son mieux pour s'assurer l'appui de l'Eglise; Louis-Philippe qui travaillait avec une constance infatigable à se faire accepter comme un égal par les souverains étrangers, montra aussi des dispositions conciliantes vis-à-vis du pape, des cardinaux et des évêques. Ses ministres, partisans de la résistance ou de mouvement, se montrèrent en face de l'Eglise à la fois indépendants et courtois, prêts à pratiquer ce qu'on a plus tard nommé la politique d'apaisement. De son côté le clergé, calmé par les avis de Rome, déçu dans ses espérances par l'échec retentissant de

la duchesse de Berry, se résigna au fait accompli; les évêques légitimistes, sans manifester de sympathie pour le roi des Français, entretinrent des rapports corrects avec ses représentants.

La bourgeoisie orléaniste approuva ce changement. Dès qu'elle fut débarrassée de la Congrégation et des jésuites, sa haine contre le parti prêtre s'apaisa. Elle pensait que, selon la formule vulgaire, il faut une religion pour le peuple; les revendications sociales, qui apparaissaient maintenant de plus en plus violentes, allaient la fortifier dans cette idée. Cette bourgeoisie, maîtresse du pouvoir, devenait une aristocratie véritable; elle savait que, selon le mot de Talleyrand à sa nièce, «il n'y a rien de moins aristocratique que l'incrédulité». Voilà pourquoi les défenseurs de la nouvelle dynastie abandonnèrent le projet de tenter la séparation de l'Eglise et de l'Etat. La Société de morale chrétienne, qui avait couronné les livres de Vinet ou de Nachet, comprenait parmi ses membres, outre Louis-Philippe lui-même, Guizot, le duc de Broglie et d'autres ministres du nouveau régime; aucun ne proposa d'appliquer le principe que tous avaient approuvé quelques années auparavant. C'est un exemple significatif des changements qui s'accomplissent chez d'anciens opposants parvenus au pouvoir. Des motifs sérieux pouvaient d'ailleurs excuser cette palinodie: le gouvernement jugeait sage de garder sous sa main un clergé prêt à soutenir les tentatives carlistes; la Vendée, la Bretagne offraient trop de sujets d'alarme pour qu'on les exaspérât par une réforme qui serait considérée comme une déclaration de guerre au catholicisme. Un seul, parmi les membres dirigeants de la Société de morale chrétienne, défendit encore la cause abandonnée par tous. Lamartine écrivait en 1831 à propos de la séparation: «Heureuse et incontestable nécessité d'une époque où le pouvoir appartient à tous et non à quelques-uns; incontestable, car sous un gouvernement

universel et libre, un culte ne peut être exclusif et privilégié; heureuse, car la religion n’a de force et de vertu que dans la conscience. Elle n’est belle, elle n’est pure, elle n’est sainte qu’entre l’homme et son Dieu; il ne faut rien entre la foi et le prêtre, entre le prêtre et le fidèle; si l’Etat s’interpose entre l’homme et ce rayon divin qu’il ne doit chercher qu’au ciel, il l’obscurcit ou il l’altère[93]». Lamartine demeura isolé parmi les hommes politiques. La cause de la séparation venait de faire, il est vrai, parmi les catholiques une illustre recrue; Lamennais la défendait énergiquement dans l’*Avenir*. Mais cette adhésion compromettante acheva d’inquiéter les libéraux, qui redoutaient un régime laissant liberté complète à des prêtres comme Lamennais; et la condamnation de celui-ci par Grégoire XVI fut décisive pour tous les catholiques autrefois tentés d’approuver le nouveau système.

[93] *Sur la politique rationnelle*, 1831, p. 70. Lamartine fut

quelque temps président de la Société de la morale chrétienne.

Nachet, publiant après 1830 la seconde édition de son Mémoire,

se plaignit vivement qu’on n’eût rien fait pour en appliquer les

conclusions.

Ce n’étaient pas seulement les politiques orléanistes qui approuvaient le retour à des relations courtoises avec le clergé; les jeunes intellectuels aux tendances républicaines et socialistes réprouvaient également l’anticléricalisme et l’esprit voltairien. Ils participaient à cette religiosité qui fut

un des caractères du romantisme et de la nouvelle démocratie. A la veille de 1830 déjà, de jeunes républicains, parmi lesquels figurait Hippolyte Carnot, suivaient avec intérêt les tentatives de Ballanche pour concilier la tradition avec les idées modernes, les obscurs écrits de ce néocatholique aux allures bizarres qui s'appelait Coessin, la résurrection de l'ordre des Templiers sous un grand maître[94]. D'autre part, Saint-Simon avait terminé sa carrière en parlant un langage profondément religieux dans le *Nouveau Christianisme*; et ses disciples n'avaient point tardé à transformer leur école en église. La révolution de 1830 donna brusquement à cette église une notoriété bruyante; et si les excentricités de la secte, les étranges théories d'Enfantin provoquaient le rire, beaucoup d'hommes intelligents et généreux suivaient avec émotion l'audacieuse entreprise où les disciples du Père dépensaient tant d'enthousiasme et de dévouement[95]. Après la fin du saint-simonisme, beaucoup de théoriciens socialistes inspirés par lui ont cherché, avec plus de prudence et de discrétion, à rajeunir, à moderniser le christianisme. C'est le rêve de Pierre Leroux et de ce théologien démocrate, Jean Reynaud, en qui tous ses amis ont vénéré un saint laïque. Buchez se fait l'apôtre de la démocratie chrétienne; comme Lacordaire, il salue dans la France le soldat du Christ, mais c'est parce qu'elle a complété l'œuvre de l'Eglise en formulant les principes de 1789; Robespierre devient pour lui le prêtre de ce néo-christianisme révolutionnaire[96]. Louis Blanc est moins religieux; cependant il considère le voltairianisme comme périlleux et vieilli[97]. Parmi les républicains politiques, les opinions varient. Armand Carrel demeure indifférent aux questions religieuses; mais Barbès, condamné à mort et croyant le jour de l'exécution venue, invoque Jésus en même temps que Babeuf, et remercie Dieu de l'avoir fait «Français, républicain, aimé des bons, proscrit par les méchants[98]». Des révolutionnaires allemands venus à Paris s'étonnent de trouver une religiosité si

générale chez les hommes de progrès[99]. La plupart sont pénétrés de ce christianisme social auquel Lamennais a donné son évangile dans les *Paroles d'un croyant*.

[94] H. Carnot, *Sur le saint-simonisme*, 1887. Sur Coessin, v.

Georges Weill, dans *Revue des études napoléoniennes*, 1919.

[95] V. Georges Weill, *L'école saint-simonienne*, 1896.

[96] V. Rastoul, *Histoire de la démocratie catholique en France*,

1911.

[97] «Continuer Voltaire aujourd’hui serait dangereux et puéril.

A chaque époque son œuvre! Celle de notre temps est de raviver le

sentiment religieux, de combattre les insolences du scepticisme et de

railler ses railleries.» (_Revue du Progrès_, I, p. 146.)

[98] Barbès, *Deux jours de condamnation à mort*. V. Georges Weill,

Histoire du parti républicain, p. 238 sqq.

[99] Bouglé, *Chez les prophètes socialistes*, 1918.

L’apaisement des querelles religieuses apparaît dans les débats parlementaires à partir de 1833. En 1834, par exemple, la Chambre des députés examine les pétitions demandant le maintien des évêchés créés postérieurement au Concordat. Quelques députés, Luneau, Eschassériaux, Barrot, veulent faire affirmer par l’assemblée son droit d’ajourner les crédits nécessaires. Mais le gouvernement combat leur thèse; le gallican Dupin fait de même. Lamartine rappelle ses préférences pour le régime propre à détruire «le nœud fatal qui unit l’Eglise à l’Etat»; mais, puisque le moment favorable pour cette réforme n’est pas

encore venu, il demande un vote favorable aux pétitions, et la Chambre lui donne raison[100]. Un seul député, Isambert, conseiller à la Cour de cassation, se fit remarquer pendant tout le règne par sa persévérance à défendre les traditions des légistes, à dénoncer les empiètements du clergé: tantôt il combattait les crédits votés pour l'installation des cardinaux, tantôt il se plaignait que le clergé n'envoyât pas les séminaristes aux facultés de théologie dirigées par l'Etat; les ménagements des ministres pour l'épiscopat l'amenaient à préférer au Concordat le régime de la séparation, le régime belge[101]. Mais les critiques annuellement présentées par lui à la Chambre semblaient démodées et puériles.

[100] Séance du 26 avril 1834.

[101] 8 juin 1835, 18 mai 1837, 17 mai 1838, 17 et 18 janvier

1839. Dubois, au contraire, trouvait inquiétants les progrès du

catholicisme en Belgique: «Pour mon compte, disait-il, cette

expérience que je vois se faire aux portes de la France m'a fait

profondément réfléchir sur une foule de mesures qui étaient venues

à la pensée de beaucoup d'hommes d'Etat, et que j'ai jusque là

combattues avec vivacité» (17 mai 1838). Il revenait donc aux idées

gallicanes dédaignées par le *Globe*. Quant aux républicains, ils

se prononcent rarement pour la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Cependant on trouve un projet de ce genre, très soigneusement

étudié, dans le livre d'Auguste Billiard, _Essai sur l'organisation

démocratique de la France_ (1837): l'auteur, ancien secrétaire

général du ministère de l'Intérieur, connaît la complexité des

questions à résoudre.

II

Une seule question, celle de l'enseignement, devait amener des chocs nouveaux entre partisans de l'Eglise et de l'Etat. L'instruction primaire attira l'attention de tous au lendemain de 1830. Elle avait été très négligée: les partis politiques s'étaient occupés beaucoup moins de multiplier les écoles que de choisir entre l'enseignement simultané, pratiqué par les Frères, et l'enseignement mutuel, préféré dans les écoles laïques. Personne d'ailleurs à cette époque ne songeait à demander que les écoles primaires fussent entièrement soustraites à la surveillance du clergé. Ce qui frappait les

observateurs de bonne foi, c’était le petit nombre de gens sachant lire; aussi vit-on Guernon-Ranville, membre du ministère Polignac, franc-maçon égaré parmi ces amis de la Congrégation, préparer une loi sur l’enseignement primaire. L’idée fut reprise au lendemain de la révolution, alors que la sympathie pour le peuple animait encore la plupart des vainqueurs; une enquête poursuivie dans toutes les parties de la France révéla un état de choses lamentable, une ignorance aggravée par le mépris des paysans pour l’instruction[102]. Les nombreux projets soumis aux Chambres aboutirent à la loi de 1833, loi bienfaisante qui eut pendant quelques années d’excellents résultats.

[102] Cette enquête est résumée dans le livre de Lorain, _Tableau de

l’instruction primaire en France_, 1837.

Cette loi fut rédigée de manière à ménager les susceptibilités et les intérêts de l’Eglise. Elle assura la liberté de l’instruction primaire, donc la possibilité pour les catholiques de créer des écoles indépendantes; elle permit aux communes, en gardant un silence complet sur ce point, de choisir entre les maîtres laïques et congréganistes; enfin le programme des écoles élémentaires comprit nécessairement l’instruction morale et religieuse. On reconnaît ici l’œuvre de Guizot. Ce protestant convaincu n’avait jamais cessé de dire et de penser qu’une alliance est bonne entre le gouvernement français et l’Eglise catholique; seulement il avait insisté avant 1830 sur la nécessité de maintenir la séparation du spirituel et du temporel. Depuis 1830, arrivé au pouvoir, effrayé par les projets sociaux des républicains, il sentait le besoin de mettre surtout en lumière l’utilité sociale des croyances chrétiennes. Sa foi

sincère l’empêchait de penser qu’il faut une religion pour le peuple; c’est dans toutes les classes qu’elle devait se faire accepter pour que la société fût vraiment saine. Ces idées apparurent pendant la discussion de la loi de 1833. Guizot combattit l’amendement d’après lequel le curé ou le pasteur ne seraient pas membres de droit du comité local chargé de surveiller l’école. On ne doit pas, disait-il, exclure ainsi le magistrat moral et religieux de la commune, car l’instruction morale et religieuse doit accompagner sans cesse l’instruction qui s’adresse à l’intelligence; le clergé, si l’on veut l’exclure de l’école publique, fondera une école rivale[103].—La Chambre des députés, où vivait encore l’esprit de défiance contre les prêtres, donna tort au ministre sur ce point, mais la Chambre des pairs lui assura gain de cause.

[103] «L’instruction morale et religieuse s’associe à l’instruction

tout entière, à tous les actes du maître d’école et des enfants… Le

développement intellectuel séparé du développement moral et religieux

devient un principe d’orgueil, d’insubordination, d’égoïsme, et par

conséquent de danger pour la société.» Evitons que le clergé fonde

des écoles: «Il vaut cent fois mieux avoir la lutte en dedans qu’au

dehors». (Séance du 30 avril 1833).

Quand la loi fut promulguée, Guizot en adressa le texte à tous les instituteurs avec une circulaire explicative. Cette circulaire, digne de l'auteur et digne du sujet qu'il traitait, rappela en beaux termes l'étendue de leurs devoirs et la grandeur de leur mission; mais elle ajouta que cette besogne monotone, souvent pénible, ne pouvait obtenir sa récompense que de Dieu. «Aussi voit-on que, partout où l'enseignement primaire a prospéré, une pensée religieuse s'est unie, dans ceux qui le répandent, au goût des lumières et de l'instruction. Puissiez-vous, Monsieur, trouver dans de telles espérances, dans ces croyances dignes d'un esprit sain et d'un cœur pur, une satisfaction et une confiance que peut-être la raison seule et le seul patriotisme ne vous donneraient pas!» Il n'y avait là qu'un souhait; mais le souhait formulé par le ministre de l'instruction publique dans une circulaire officielle ressemblait à un ordre. Guizot parlait aussi des rapports à entretenir avec le curé ou le pasteur. L'instituteur devait ici éviter l'hypocrisie tout comme l'impiété. «Rien d'ailleurs, ajoutait le ministre, n'est plus désirable que l'accord du prêtre et de l'instituteur; tous deux sont revêtus d'une autorité morale; tous deux peuvent s'entendre pour exercer sur les enfants, par des moyens divers, une commune influence. Un tel accord vaut bien qu'on fasse, pour l'obtenir, quelques sacrifices, et j'attends de vos lumières et de votre sagesse que rien d'honorable ne vous coûtera pour réaliser cette union, sans laquelle nos efforts pour l'instruction populaire seraient souvent infructueux[104]». Guizot voulait donc des instituteurs modestes, dociles, soumis aux notables de la commune et aux curés. Voilà pourquoi, dans beaucoup de villages, le desservant accueillit assez bien cet auxiliaire nouveau qui devait faire l'école sous sa direction[105].

[104] Guizot a reproduit cette circulaire du 18 juillet 1833 au tome

III de ses *Mémoires*.

[105] Brouard, *Essai d'histoire critique de l'instruction primaire*,

p. 73.

Il serait faux de dire que le gouvernement de Louis-Philippe a jamais regretté la loi de 1833. Mais à mesure que s'effaçait l'esprit de 1830, que la politique du pouvoir devenait de plus en plus nettement une politique de classe, les gens réfléchis de la bourgeoisie orléaniste commençaient à se méfier des nouveaux éducateurs du peuple. L'Académie des sciences morales et politiques mit au concours cette question: «Les réformes à apporter à l'institution des écoles normales et primaires en vue de l'éducation morale de la jeunesse». Le prix fut remporté en 1840 par Barau, un universitaire, principal de collège, qui se consacra désormais aux travaux pédagogiques et fut longtemps considéré comme un des guides les plus sûrs de l'enseignement primaire public. Barau est un défenseur de l'enseignement laïque; il est d'autant plus curieux de voir quelle méfiance lui inspirent les écoles normales. Elles forment des hommes également indépendants de l'Etat et de l'Eglise, du maire et du curé; voilà un double danger pour le régime censitaire. Il va presque jusqu'à regretter le régime antérieur à 1833; l'instruction était alors faible, mais pure; l'instituteur était un villageois humble et sans fiel. Au contraire, les normaliens, si l'on ne diminue pas leurs prétentions, deviendront tous des mécontents et des agités. Et puis ils doivent inspirer confiance au clergé, puisque

celui-ci joue un rôle indispensable dans l’enseignement primaire[106]. Formons donc des instituteurs modestes, pieux, et les prêtres les accepteront[107].

[106] «L’enseignement secondaire et supérieur est profondément

empreint d’un caractère politique; c’est la chose du gouvernement,

ou tout au moins de la cité: il répugne donc à toute influence

sacerdotale… Mais l’enseignement élémentaire est une chose purement

sociale; et puisque la société pour cette œuvre appelle la religion

à son aide, elle doit accepter loyalement les conditions de cette

alliance.» (Barau, *De l’éducation morale de la jeunesse*, p. 39.)

[107] «S’ils n’ont pas de reproches sérieux à faire aux maîtres

formés par les écoles normales, ils ne les aimeront peut-être jamais

beaucoup, mais ils les accepteront sans répugnance» (p. 44).

Le rapport sur ce concours fut présenté à l'Académie par Jouffroy. Il montra l'importance et la gravité de la question qui se posait: le contraste est formidable entre la grandeur morale de la mission de l'instituteur et l'humilité de sa condition matérielle. Cet homme, à qui l'on confie l'âme de l'enfance, doit se résigner à une tâche pénible dans un pauvre village, avec un salaire qui lui donne à peine du pain. Nous sommes donc, dit Jouffroy, en présence de ce dilemme: «ou vous refuserez aux maîtres la lumière, et alors ils pourront avoir l'humilité de leur condition, mais ils n'auront pas la capacité de leur tâche; ou vous la leur donnerez, et alors vous aurez créé en eux du même coup la capacité et la révolte». Entre ces deux solutions, laquelle va choisir Jouffroy? Le rédacteur du *Globe* aurait sans doute préféré la seconde; mais le philosophe devenu député, défenseur du juste milieu, adopte la première. Il se rallie aux conclusions de Barau, approuve l'idée de supprimer «tout le luxe matériel et intellectuel» des écoles normales. De même, tout en repoussant la pensée de confier l'instruction primaire au clergé, l'académicien déclare qu'il faut «créer un instituteur qui lui convienne en même temps qu'il conviendra à l'Etat»[108].

[108] V. l'étude faite sur ce rapport de Jouffroy par Félix Pécaut

(*L'éducation publique et la vie nationale*, p. 178 sqq.) Lorain

aussi demandait qu'on assurât l'appui du clergé aux écoles primaires.

(_Tableau de l'instruction primaire_, ch. VIII.)

Les craintes des partisans du juste milieu n'étaient pas sans fondement: les instituteurs, sortis du peuple, vivant en

contact avec lui, assez instruits pour sentir les injustices dont il souffrait, devinrent les partisans naturels de la démocratie. En même temps, la tutelle des curés, qu'on leur imposait, les rendit hostiles à l'Eglise. Parmi les élèves des écoles normales, beaucoup n'avaient pas la foi[109]; plusieurs d'entre eux, arrivant dans les communes où ils devaient enseigner, se trouvaient en désaccord avec les curés. Un d'eux, par exemple, personnage au caractère indocile, sortit de l'école normale de Versailles à la fois athée et spiritualiste; nommé dans une commune, il y fut invité aussitôt par le curé à jouer dans des conférences d'apologétique le rôle de l'avocat du diable; sur son refus, le prêtre l'obligea bientôt à quitter le village[110]. Bien d'autres parmi les maîtres d'école tenaient tête au clergé; arrêtons-nous à deux d'entre eux, qui ont exprimé avec vigueur les sentiments et les aspirations des éducateurs populaires.

[109] «Alors, comme aujourd'hui, la plupart des instituteurs

n'avaient pas la foi religieuse qu'on les forçait d'enseigner.»

(Chevallier, *Souvenirs d'un vieil instituteur*, p. 23 sqq.)

Chevallier raconte aussi comment les élèves de l'école normale de

Poitiers s'entendirent pour ne pas présenter le billet de confession

réclamé par l'aumônier. Barau dit qu'à l'école normale d'Evreux, en

1838, vingt élèves refusèrent de se confesser, jusqu'à ce que le

directeur fût intervenu.

[110] Lefrançais, *Souvenirs d'un révolutionnaire*, p. 19.

Claude Tillier, qui avait fait dans un collège ses études secondaires, était un écrivain de valeur; les lettrés n'ignorent point *Mon oncle Benjamin*, et ses livres sont encore lus, en Allemagne peut-être plus qu'en France[111]. Fixé dans la Nièvre comme maître d'école, puis comme journaliste, il dut se mêler aux mesquines querelles des petites communes; mais toujours il domine son milieu et s'élève aux idées générales sur la religion et la société. L'anticléricalisme existe chez lui, mais avec des traits originaux. Il voit dans l'Evangile l'œuvre de Dieu: «c'est un code de morale écrit de sa main et signé de son nom qu'il a fait tomber des cieux sur la terre[112]». La religion fait du bien aux hommes: «bien loin, dit-il, de l'attaquer moi-même, je regarderais comme un mauvais citoyen celui qui tâcherait d'en détourner le peuple[113]». Ajoutons que Tillier ne partage pas l'horreur de ses amis pour les jésuites, et raconte plaisamment les vains efforts qu'il a faits pour en découvrir un, afin de voir si ce personnage était, comme le dit Béranger, moitié renard et moitié loup. Chimérique est la puissance qu'on leur attribue[114]; même leur habileté si vantée ne les préserve pas de singulières erreurs. N'ont-ils pas laissé passer en 1830 l'occasion de gagner le peuple[115]?

[111] Sur Claude Tillier, v. les travaux de Marius Gérin, surtout ses

Etudes sur Claude Tillier (1902) et son édition des *Pamphlets*

(1906).

[112] *Pamphlets*, p. 320.

[113] *Ibid.*, p. 328.

[114] «Sur la partie vivante de la Nation, celle qui a une tête

d’homme et un cœur de citoyen, ils n’ont point de prise; elle glisse

sous leur étreinte comme une outre imbibée d’huile.» (*Pamphlets*,

p. 488.)

[115] «A leur place, j’aurais pris franchement la cocarde du peuple;

cette liberté qu’il venait de baptiser avec son sang, j’aurais

voulu, moi, la baptiser avec mon eau bénite; je l’aurais portée sur

mon autel, et je l’aurais mise sous la protection de ce Christ,

mort non seulement pour la rédemption des pécheurs, mais aussi pour

l’affranchissement du genre humain.» (*ibid.*, p. 488.)

Mais si Tillier se sépare ainsi des libéraux de 1830, il pense comme eux que le prêtre n’a pas le droit de refuser les sacrements. C’est une indignité, selon lui, d’avoir fermé les portes de l’église de Nevers au corps d’une brave femme qui s’est suicidée[116]. Les prêtres se déconsidèrent en luttant contre le progrès; les Frères ne donnent qu’une instruction mécanique. Le nouveau clergé répand le culte des reliques et la croyance aux miracles[117]. Claude Tillier, qui aime la Révolution, qui glorifie les héros des quatorze armées, qui admire Napoléon, reproche surtout à l’Église de ne point donner une éducation nationale et patriotique. Patrie, démocratie, liberté, voilà trois termes qu’il unit toujours; et cet ennemi des curés aspire au jour où le prêtre voudra bénir la démocratie française et comprendre le lien qui unit l’Evangile avec la Déclaration des droits de l’homme[118].

[116] «Votre ministère, à vous, prêtres, c’est de prier; vous êtes

payés par l’Etat pour prier, comme le cantonnier est payé pour

entretenir les routes; quand vous ne priez point, vous ne gagnez

point l’argent qu’on vous donne.» (*ibid.*, p. 387.)

[117] «Il lève de l’argent par toute la France; il recrute

publiquement des congrégations; il a ses prédicateurs embrigadés,

des journaux qu’il subventionne, des écrivains qu’il salarie! Avant

de bouleverser la France, il met tout sens dessus dessous dans la

sacristie. Il fait des saints; il fabrique des miracles; en guise

de cocardes il vend des médailles; il promet le ciel à ceux qui le

suivent.» (*ibid.*, p. 629.)

[118] «J’ai quelquefois entendu dire que le christianisme avait fait

son temps. Il l’a à peine commencé… La croix est partout; mais la

liberté et l’égalité doivent être agenouillées au pied de la croix,

et la liberté et l’égalité ne sont nulle part» (p. 330).—«Je ne

connais point, dit-il ailleurs, de rôle plus honorable que celui d’un

pasteur régnant sur sa paroisse par l’ascendant de ses vertus»

(p. 247).

Arsène Meunier représente mieux que Tillier l’opinion moyenne des instituteurs français. Maître d’école dès l’âge de quinze ans et demi, fixé longtemps à Nogent-le-Rotrou (1820-1832), il devint directeur de l’école normale d’Evreux où il resta dix ans, malgré des conflits répétés avec le clergé de cette ville. Venu ensuite à Paris comme instituteur libre, Meunier fonda en 1845 l’*Echo des instituteurs*, journal destiné à dire avec une entière franchise les vœux et les doléances de ses collègues. Sa polémique, vive et audacieuse contre le gouvernement conservateur, est dirigée surtout contre les Frères des écoles chrétiennes. Ces éducateurs sont inférieurs aux laïques, parce qu’ils n’ont en réalité ni famille ni patrie, tandis que les autres sont pères et citoyens[119]. Les Frères sont avant tout des moines, et s’appliquent à faire revivre «les stupides crédulités et les stupides terreurs» du passé. La discipline morale qu’on vante chez eux est gravement compromise quand leurs élèves, sortis de l’école, subissent l’influence de la famille et du milieu social.

[119] «Sans cesse stimulé par tous les mobiles qui agissent sur la

volonté de l’homme, ayant la conscience qu’il concourt, pour sa

modeste part, au progrès général de l’humanité, à la fois loi du

monde et loi de Dieu, l’instituteur laïque est plein d’une noble

ardeur et d’un saint enthousiasme.» (_Lutte du principe clérical et

du principe laïque dans l’enseignement_, p. 27.)

Et pourtant, continue Meunier, cet enseignement néfaste se développe sans cesse. Le gouvernement protège les Frères contre les conseils municipaux et leur permet, au mépris de la loi, d’enseigner sans brevet. Les autorités locales commencent naturellement à suivre l’exemple venu d’en haut. Et puis les Frères ont la gratuité, institution excellente, nécessaire dans un pays de petits propriétaires et de pauvres gens comme la France; la chose leur est possible parce qu’ils reçoivent quantité de donations. Tantôt créant des écoles libres, tantôt se chargeant des écoles communales, parfois même installés dans les écoles normales, ils sont partout. Les instituteurs laïques leur résistent et refusent de plier devant eux. «Pourriez-vous citer un seul instituteur jésuite? Non. Pourriez-vous citer un seul légitimiste? Non. Pourriez-vous enfin en trouver un seul qui partage les idées, les opinions ou les sentiments du clergé sur quelque sujet que ce soit? Je vous en défie»[120]. Et pourtant ces instituteurs sont mal soutenus par les maires, tyrannisés par des inspecteurs incompétents, méprisés par les bourgeois. Il faudra bien finir par comprendre que l’école doit appartenir, non à la commune, mais à l’Etat, que le maître doit être déchargé de l’enseignement religieux; le prêtre sera libre de le donner à l’église[121].

[120] *Ibid.*, p. 264.

[121] «L’Etat est laïque, par conséquent l’instruction donnée en

son nom doit être laïque; et si ce mot ne paraît pas clair, nous

dirons qu’il signifie pour nous que l’enseignement public, sans être

irréligieux, doit faire abstraction de toute religion positive.»

(*Ibid.*, p. 387.)

III

C’était à la bourgeoisie, au pays légal, que s’adressait l’enseignement secondaire. L’Université avait excité sous la Restauration les défiances des libéraux, qui lui reprochaient de devenir trop cléricale, et des catholiques militants, qui avaient réussi jusqu’en 1828 à éluder le monopole en se servant des petits séminaires. La Charte de 1830 promit une loi sur la liberté d’enseignement. Mais sous Louis-Philippe les défenseurs de l’Etat laïque cessèrent de tenir l’Université en suspicion; ils la louèrent comme une des plus belles œuvres de Napoléon. Parmi les défenseurs du nouveau roi, beaucoup abandonnèrent la liberté de l’enseignement comme ils abandonnaient la séparation de l’Eglise et de l’Etat. Les attaques des hommes de l’*Avenir*, les philippiques de Lacordaire contre le monopole n’eurent pas de résultat immédiat; la rupture de Lamennais avec Rome fit, au contraire, négliger pendant quelques années les projets conçus par lui. L’Université d’ailleurs était remarquable depuis 1830 par la largeur avec laquelle ses chefs accueillaient les hommes des opinions les plus diverses[122]. Elle ne se ferma point au clergé; les ecclésiastiques introduits dans ses cadres par la Restauration y restèrent toutes les fois qu’ils le voulaient. Le fougueux anticlérical Isambert s’en plaignit en 1831 à la

Chambre des députés; bien qu’on fût alors en pleine lutte contre le clergé carliste, les hommes du parti du mouvement, Barthe et Odilon Barrot, lui répondirent qu’on devait accepter les professeurs capables, prêtres ou laïques[123]. La monarchie de Juillet demeura fidèle à cette règle. Environ cinquante collèges communaux avaient comme principaux des prêtres à la veille de 1848. Dans quelques-uns des plus importants collèges royaux, des lycées d’aujourd’hui, à Caen, à Bordeaux, à Grenoble, on voit des proviseurs ecclésiastiques. Les professeurs prêtres étaient plus rares que les administrateurs; cependant le collège royal de Lyon conserva pendant de longues années un professeur de philosophie célèbre, l’abbé Noirot. Les aumôniers enfin jouissaient d’une grande influence.

[122] «Ne nous lassons pas de répéter qu’aux environs de 1830

l’Université de France a offert le spectacle réel d’une société

idéale, d’une société où toutes les opinions et tous les cultes se

rencontraient non seulement sans se combattre, mais avec une parfaite

bonne grâce.» (Alfred de Mézières dans le *Temps*, 17 février 1914.)

Cet esprit universitaire existait déjà sous la Restauration, même

dans un collège «bien pensant» comme Sainte-Barbe; un ancien élève

de cette maison, Victor Duruy, l’a rappelé: «Il me serait impossible

de dire si mes professeurs étaient catholiques, protestants ou

libres-penseurs; je ne leur ai connu qu’une religion, celle de

l’honnête et du beau.» (Cité par Hauser dans *Grande Revue*, 25

octobre 1913.)

[123] Séance du 21 janvier 1831.

Il y eut donc, entre 1832 et 1842, une époque d’accalmie où l’Eglise et l’Etat parurent disposés à vivre en bons termes. Cette alliance plaisait aux deux hommes qui se trouvaient désignés par leur passé pour être les représentants de l’Université dans les conseils du gouvernement: c’étaient Guizot et Cousin. Guizot, pendant son long séjour au ministère de l’instruction publique, prit toutes les mesures propres à satisfaire le clergé, tout en conservant l’indépendance de l’enseignement laïque[124]. Sorti du gouvernement, il reprit sa plume de publiciste pour célébrer cette alliance. Grande est sa joie en présence du réveil religieux, devenu si nécessaire pour contenir les désirs sans bornes que la transformation de la société a fait naître; ce réveil ne saurait inquiéter personne, car le catholicisme, le protestantisme et la philosophie peuvent coexister dans la France actuelle. Le catholicisme a proclamé que le spirituel est distinct du temporel; aujourd’hui la société moderne affirme que l’Etat est incompétent sur les rapports de Dieu avec l’homme[125]; donc l’accord sur ce point est facile. Sans doute le gouvernement de l’Église, qui a pour

caractère l’infaillibilité, considère toute résistance comme coupable; mais l’Eglise pourra conserver ce principe dans la sphère religieuse, tandis que l’Etat maintiendra la liberté de conscience et de pensée dans la sphère sociale. En traitant bien l’Eglise, la société civile remédiera au mal actuel, qui est l’affaiblissement de l’autorité: «Le catholicisme est la plus grande, la plus sainte école de respect qu’ait jamais vue le monde». Le protestantisme, de son côté, peut se développer librement aujourd’hui, avec ses multiples sectes qui assurent un refuge à la liberté de conscience. Les deux religions, loin de se combattre, doivent s’allier et songer uniquement à convertir les incroyants: «Catholiques ou protestants, prêtres ou simples fidèles, qui que vous soyez, si vous êtes croyants, ne vous inquiétez pas les uns des autres, inquiétez-vous de ceux qui ne croient point. Là est le champ; là est la moisson». Le moment est favorable, car la philosophie a mené sa victoire assez loin pour être libre de confesser que la morale humaine a besoin de la religion, «que le plus fier esprit peut s’humilier devant Dieu, et qu’il y a de la philosophie dans la foi»[126].

[124] Il aida, par exemple, Jean-Marie de la Mennais à développer

la congrégation des Petits Frères, qui donnait un enseignement

rudimentaire dans les villages de l’Ouest. (V. Laveille, _Jean-Marie

de la Mennais_, II, p. 47.)

[125] «C’est là ce qu’il y a de vrai dans cette déplorable et confuse

parole, tant commentée: *la loi est athée*.» (_Du catholicisme, du

protestantisme et de la philosophie en France_, dans _Méditations et

études morales_.)

[126] Un écrivain démocrate, Francisque Bouvet, fit à Guizot une

réponse tout inspirée par l’évangélisme républicain. Le catholicisme,

dit-il, empêchait le principe chrétien de produire ses effets

sociaux; le protestantisme a supprimé ces obstacles; la philosophie a

fait passer le christianisme dans la pratique. (_Du catholicisme, du

protestantisme et de la philosophie en France_, 1840.)

Victor Cousin était devenu depuis 1830 un des administrateurs de l’enseignement secondaire; dans le Conseil royal de l’instruction publique, ses collègues le laissaient maître de décider sur tout ce qui concernait la philosophie. Cette puissance même le rendit prudent, plus soucieux que jamais de vivre en bons termes avec l’Eglise. Ayant quitté sa chaire, n’écrivant plus de livres dogmatiques, il se mit à corriger ses anciens ouvrages, à

effacer les formules dangereuses. Aux professeurs de philosophie, ses anciens élèves, il ne cessait de recommander la modération, la réserve, tout en les invitant à maintenir l'indépendance de la raison. Jules Simon, son disciple irrespectueux, a présenté l'amusant résumé de ces conversations où il engageait tel futur professeur, si les catholiques lui cherchaient querelle, à se rendre chez l'évêque pour engager avec lui un débat théologique[127]. Au clergé, le philosophe prodiguait les attentions, les paroles flatteuses, les menus services; il voulait que le supérieur de Saint-Nicolas du Chardonnet fût examinateur à l'agrégation; grâce à lui, Guéranger fut aidé lorsqu'il restaura l'ordre des Bénédictins, Lacordaire faillit devenir professeur à la faculté de théologie de Paris; le Père Girard, le célèbre pédagogue de Fribourg, obtint un prix et la décoration de la Légion d'Honneur[128]. Par contre, les professeurs qui soulevaient les critiques du clergé restaient rarement dans le collège où l'on s'était plaint d'eux. A Caen, le grave et audacieux Vacherot fut ainsi attaqué, bientôt déplacé, parce que les élèves du grand séminaire suivaient les cours de philosophie du collège royal; on eut soin de lui donner pour successeur Jules Simon, qui était alors connu comme catholique[129]. Lorsque Jouffroy prit au Conseil de l'instruction publique la place de Cousin, il montra le même souci de rassurer les catholiques par ses choix[130].

[127] Jules Simon, *Victor Cousin*, p. 89.

[128] Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, II, pp. 338, 343,

344, 391.

[129] V., dans les *Mémoires* de l’Académie de Caen, les lettres

de Jules Simon (1896) et le récit des tribulations de Vacherot par

Pouthas (1905).

[130] Il envoya Mourier à Besançon à la place d’un professeur jugé

dangereux. (Mourier, *Notes et souvenirs*, p. 26.)

Ces avances devaient demeurer sans résultat. Le parti catholique, libéré de la solidarité compromettante qui l’avait uni à Lamennais, reparut bientôt énergique, audacieux, invoquant deux principes nouveaux, l’ultramontanisme et le libéralisme: l’ultramontanisme qui lui faisait rejeter les compromis gallicans chers à beaucoup d’évêques; le libéralisme qui lui permit de revendiquer pour l’Église les libertés formulées par la société moderne. Les catholiques militants n’étaient pas d’accord sur toutes choses, mais un lien les unissait, l’antipathie contre l’Université. Ils lui reprochèrent particulièrement ce dont elle était le plus fière, le mélange des individus d’opinions et de croyances différentes: mélange des élèves qui discutaient avec la chaleur de la jeunesse l’existence de Dieu et les dogmes religieux[131]; mélange des professeurs, dont la plupart, sans être irréligieux, se montraient des catholiques assez tièdes, et surtout peu disposés à sacrifier la liberté des non

catholiques; mélange des administrateurs qui étaient ici des prêtres, là des incroyants[132].

[131] Montalembert a conté que, dans sa classe, l'existence de

Dieu fut votée par les élèves à la majorité d'une voix. (Lecanuet,

Montalembert, I, p. 27.)

[132] C'était vrai, non seulement pour les proviseurs, mais pour les

recteurs. On trouve parmi eux des prêtres, comme l'abbé Daniel à

Caen; des laïques très fervents, comme Loyson, le père d'Hyacinthe

Loyson; des voltairiens, comme Odilon Ranc, le grand-oncle du

journaliste Ranc (V. Ranc, *Souvenirs*, p. 9); des philosophes

anticatholiques, tels que Patrice Larroque (v. Georges Weill dans

Revue internationale de l'enseignement, 1914).

Le monopole universitaire souleva une opposition furieuse. Il comportait pour les pensions libres la nécessité de l'autorisation préalable; en fait, elle ne fut jamais refusée à aucun prêtre offrant des garanties d'honorabilité. Cousin a

pu l’affirmer devant la Chambre des pairs sans être démenti. Mais le monopole entraînait aussi pour les établissements privés une charge financière, une contribution proportionnelle au nombre de leurs élèves. C’était une faute grave d’avoir confié à l’Université le soin de lever elle-même cet impôt, qui exaspéra la bourgeoisie catholique[133]. La bataille s’engagea en 1843; elle a été racontée souvent, et il est inutile d’en refaire le récit. Bornons-nous à montrer comment l’esprit laïque fut défendu contre les attaques de l’Église et de ses partisans.

[133] «Cet impôt, que l’Université percevait elle-même, et auquel on

ne voyait guère d’autre but que celui de rétribuer les places de son

état-major, lui valut dans la bourgeoisie quasi la même impopularité

que le fameux impôt des 45 centimes a valu, chez les paysans, à

la république de 1848.» (Cournot, _Des institutions d’instruction

publique_, p. 279.)

Le grand conflit fut précédé par quelques escarmouches qui mirent aux prises, dans certaines villes, catholiques et universitaires. Les plus ardents parmi ces derniers furent les professeurs de philosophie, oublieux des conseils de prudence que Victor Cousin leur prodiguait. A Bordeaux, par exemple, Bersot discuta dans une brochure les conférences de Lacordaire; attaqué aussitôt par L’*Ami de la Religion*,

dénoncé à Paris par son chef hiérarchique, un recteur tout dévoué à l'Église, il revendiqua énergiquement les droits de la raison; le gouvernement le soutint contre le recteur, mais le changea de poste[134]. La même année, à Lyon, Francisque Bouillier, qui venait de publier un abrégé des théories de Kant, subissait les critiques répétées du journal catholique local, le *Réparateur*; un véritable espionnage fut organisé contre lui[135]. A Caen, Charma luttait énergiquement contre le clergé[136]; à Toulouse, Gatien-Arnoult tenait tête à l'archevêque[137]; à Strasbourg, toujours en 1842, le professeur italien Ferrari était accusé de communisme par le journal catholique *L'Alsace*[138]. D'autres universitaires, comme Zévort à Rennes, Bonnet à Mâcon, passaient par des épreuves semblables[139]. Ce fut un prélude à l'attaque générale que Parisis, Veuillot, Montalembert menèrent depuis 1843 contre l'Université.

[134] V. Hémon, *Bersot et ses amis*, p. 34 sqq. Cf. Vauthier dans

Revue internationale de l'enseignement, 1911.

[135] Latreille, *Francisque Bouillier*, p. 49 sqq.

[136] V. Pouthas, dans *Mémoires* de l'Académie de Caen, 1906, p. 127

sqq.

[137] Celui-ci, d’Astros, publia un mandement spécial contre les

doctrines philosophiques du professeur.

[138] Dejob dans *Bulletin italien* de Bordeaux, avril-juin 1913.

Un autre Italien au service de la France, Libri, mena rude campagne

contre le clergé (Dejob, *ibid.*, juillet-septembre 1912).

[139] Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, I, p. 500.

Cette même année, Victor Cousin essayait encore de maintenir la paix et disait à la Chambre des pairs: «à l’heure où nous parlons, il ne s’enseigne dans aucune classe de philosophie d’aucun collège du royaume aucune proposition qui directement ou indirectement puisse porter atteinte à la religion catholique[140]». Mais attaqué sans relâche, accusé de panthéisme, il se décida en 1844 à combattre les catholiques militants, à se présenter comme le défenseur de l’Université. L’Etat, disait-il, s’est toujours, et dans tous les pays, réservé le droit de surveiller, de diriger l’enseignement; Napoléon a su réaliser brillamment l’œuvre nationale de la Révolution en créant l’Université. Va-t-on revenir là-dessus, créer des collèges catholiques, protestants, juifs? «Dès l’enfance, nous apprendrons à nous fuir les uns les autres, à nous renfermer dans des camps différents, des prêtres à notre tête; merveilleux apprentissage de cette charité civile qu’on appelle le patriotisme!» L’Université, quoi qu’on dise, donne

l’éducation[141]. C’est elle qui assure l’unité de notre pays. «C’est parce qu’elle est avant tout une grande institution morale et politique, qui imprime à tous ses établissements un esprit commun et les dirige vers une fin commune, le service et l’amour de la patrie, telle que nos pères nous l’ont faite; c’est à ce titre qu’à toutes les époques de réaction elle a été si violemment attaquée, d’abord en 1815, puis en 1821, enfin aujourd’hui[142]».

[140] Discours du 15 mai 1843.

[141] «Je regarde comme le lieu commun le plus frivole, le plus

contraire à toute expérience et à la nature des choses, cette

séparation, si fort à la mode aujourd’hui dans un certain monde, de

l’instruction et de l’éducation, et je soutiens, avec tout ce qu’il

y a jamais eu d’hommes d’Etat, de moralistes et d’hommes d’école

consommés, que partout où il y a une instruction véritablement saine

et forte, il y a déjà un grand fonds d’éducation.»

[142] Discours du 21 avril 1844. Ce discours, et tous les autres

prononcés par Cousin sur le même sujet, sont réunis dans _Défense de

l’Université et de la philosophie_.

L’orateur de l’Université remonta plusieurs fois à la tribune pour défendre la même cause, pour justifier la neutralité de l’enseignement philosophique[143]. Il montra que le clergé, pour créer des maisons à lui, ferait appel forcément à la seule congrégation capable de les diriger, celle des jésuites. Tous les établissements privés, dit-il, disparaîtront; la France ne connaîtra plus que «deux éducations essentiellement contraires, l’une cléricale et au fond jésuitique, l’autre laïque et séculière. De là deux générations séparées l’une de l’autre dès l’enfance, imprégnées de bonne heure de principes opposés, et un jour peut-être ennemies[144]».

[143] «Toutes les fois que vous entendrez accuser l’enseignement

philosophique d’être vague, vaporeux, sans caractère religieux

déterminé, sachez que ce qu’on vous demande, c’est que le caractère

religieux soit si bien déterminé, que ce soit celui d’une communion

particulière qui repoussera les élèves de toutes les autres

communions» (3 mai 1844).

[144] 22 mai 1844.

Cousin pouvait être récusé comme défenseur de l’Université, car c’était sa propre cause qu’il défendait. L’homme qui exprima le mieux les sentiments de la bourgeoisie fut Thiers, dans son rapport de 1844 au nom de la commission chargée d’examiner le projet de loi sur l’enseignement secondaire[145]. Il faut, dit Thiers, concilier deux droits également légitimes, celui de l’État et celui du père de famille. L’État ne saurait imposer sa marque à tous les élèves, mais il doit maintenir l’unité du pays, ne pas autoriser un enseignement préparant les jeunes Français à croire que la Révolution fut un long crime, Napoléon un usurpateur, et la révocation de l’édit de Nantes une mesure salutaire. On supprimera l’autorisation préalable, mais à ceux qui veulent ouvrir des collèges on demandera des garanties, représentées par un brevet de capacité ou des grades, et l’on continuera d’exiger qu’ils n’appartiennent point aux congrégations non autorisées. La surveillance des établissements privés revient à l’Université, qui a les mêmes titres que nos grands corps judiciaires à représenter l’Etat. Elle ne mérite pas les calomnies dont on la poursuit. Parmi les professeurs, beaucoup pratiquent, tous respectent la religion, mais sans vouloir l’imposer; parmi les élèves, la grande majorité se compose de pratiquants; l’Université forme d’aussi bons chrétiens que les maisons ecclésiastiques. Quant aux petits séminaires, le chiffre de 20.000 élèves qui leur est accordé suffit amplement aux besoins du clergé. Conservons donc les ordonnances de 1828, approuvées par Charles X. Maintenons notre enseignement d’État: «l’esprit de notre révolution veut que la jeunesse soit élevée par nos pareils, par des laïques animés de nos sentiments, animés de l’amour de nos lois». L’Eglise, qui a triomphé de la persécution, «ne triomphera pas de la raison calme, respectueuse, mais inflexible».

[145] Ce rapport a été reproduit dans les *Discours parlementaires*

de Thiers, t. VI.

Ce rapport excita un véritable enthousiasme dans tous les partis dynastiques, même chez les conservateurs qui luttaient contre la politique de Thiers. Il leur plaisait par le mélange des formules respectueuses envers la religion et des déclarations d'indépendance en face du clergé[146]. Il leur plaisait par son attachement au gallicanisme; cette doctrine, de plus en plus combattue par le groupe catholique militant, leur apparaissait comme le meilleur compromis qu'on eût trouvé entre les prétentions contradictoires des deux puissances. Plusieurs universitaires attachés au catholicisme s'indignaient des attaques dirigées contre le corps auquel ils appartenaient. Saint-Marc Girardin avait dès 1843 reproché au clergé militant d'employer comme armes «l'interprétation poussée jusqu'à l'absurdité, le talent de tronquer et de falsifier les écrits sous prétexte de les extraire, la haine de la bonne foi et de la vérité, les armes enfin des jésuites»[147]. Des hommes politiques libéraux, pleins de sympathie pour la religion, tenaient le même langage. Tocqueville, par exemple, avait rapporté des États-Unis cette idée qu'une alliance est possible, qu'elle est nécessaire, entre la religion et la liberté; il s'attristait de voir cette cause compromise par des hommes qui réclamaient la domination[148]. Le successeur et l'admirateur des légistes français, Dupin, apportait la même ardeur qu'eux à combattre les jésuites et à défendre les principes du gallicanisme[149].

[146] Thiers parla de même dans son interpellation du 2 mai 1845

sur l’existence illégale des jésuites: «Respect de notre auguste

religion, respect des droits sacrés de l’Etat, telle est la double

inspiration sous laquelle nous devons penser et parler dans cette

question.»

[147] *Journal des Débats*, 15 mai 1843. C’est Cuvillier-Fleury,

écrivant au duc d’Aumale, qui lui signala cet article écrit par

Saint-Marc, «le plus religieux des hommes». Et le jeune prince

répondait à son maître: «Je suis tout à fait du parti de l’Université

dans sa querelle avec le clergé. Vous le savez, je suis un catholique

sincère et convaincu; j’aime ma religion, je respecte ses ministres.

Mais je crois les prêtres peu aptes à former des hommes pratiques,

et je me défie de leurs habitudes envahissantes. Les jeunes gens

qui sortent des séminaires ne sont pas plus moraux que ceux qui

sortent des collèges; ils sont moins francs, moins énergiques.»

(*Correspondance*, I, 26 mai 1843.)

[148] «Au lieu de se rattacher au droit commun et de se borner à en

réclamer l’exercice, on a montré la pensée de dominer l’éducation

tout entière, sinon de la diriger.» (_Œuvres et correspondances

inédites_, I, p. 122.) Devant la Chambre, il reprocha au ministère

«d’attirer à lui le catholicisme, de mettre la main sur le clergé»,

de chercher à rétablir l’union intime entre l’Eglise et l’Etat, et de

réveiller ainsi contre l’Eglise les antipathies et les défiances de

tous ceux qui aimaient la liberté religieuse (28 avril 1845).

[149] Le 2 mai 1845, à la Chambre, il appuya l’interpellation de

Thiers. Le clergé, disait-il, est hors de cause: «c’est pour lui que

nous combattons en cherchant à l’isoler, à le séparer de ceux qui

le compromettent.» Parmi les congrégations il déclare n’en vouloir

qu’aux jésuites.

Le chef du gouvernement, Guizot, partageait les opinions de ses émules sur le besoin de concilier l’indépendance de l’État et les droits de l’Église; il avait déclaré accepter les principes formulés par Thiers. Mais il tendait à faire plus grande qu’eux la part de l’Église, à la désarmer par ses concessions et ses prévenances. En 1845 un ambassadeur habile, Rossi, parvint à clore le débat sur les jésuites par un arrangement direct avec Rome. En 1846 Guizot soutint devant la Chambre des députés que le ministère devait, non pas défendre l’Université contre le clergé, comme le demandait Thiers, mais, «s’élever au-dessus de la lutte, la dominer et la pacifier»[150]. Son collègue au ministère de l’instruction publique, Salvandy, s’inspira des mêmes idées: bienveillant pour les instituteurs dont il voulut améliorer la condition matérielle, et pour les professeurs, qu’il combla de prévenances, il s’attachait néanmoins plus encore à satisfaire les catholiques, à écarter de l’Université les fonctionnaires qui leur portaient ombrage[151]. Son attitude souleva les protestations des professeurs indépendants qui allaient fonder la *Liberté de penser*[152]. Mais elle était acceptée par le pays légal. Celui-ci avait manifesté une fois de plus sa répulsion pour les jésuites; bourgeois et ouvriers dévoraient le *Juif errant* d’Eugène Sue et frémissaient devant les méfaits de Rodin[153]. La fermeture de quelques collèges autorisée par Rome en 1845, le désaveu infligé par

certains catholiques aux violences de Montalembert et de Veuillot apaisèrent cette hostilité. Plusieurs défenseurs de l'Université approuvaient le gouvernement de protéger la religion, de poursuivre les écrits hostiles au christianisme[154]. Les républicains eux-mêmes évitaient en général d'attaquer le parti catholique et n'objectaient rien contre le principe de la liberté d'enseignement[155]. Quant aux défenseurs de la monarchie de Juillet, l'accord entre une Eglise à tendances gallicanes et un État indépendant, mais amical et courtois, demeura leur idéal jusqu'en 1848.

[150] Séance du 31 janvier 1846.

[151] Patrice Larroque fut ainsi relevé de ses fonctions de recteur

(Georges Weill, art. cité). Un normalien israélite, Eugène Manuel,

fut invité, à cause de sa religion, à ne pas choisir l'enseignement

de la philosophie. (Manuel, *Lettres de jeunesse*, p. 57.)

[152] Amédée Jacques, dans l'avant-propos de cette Revue (15

décembre 1847), écrivait: «Ne voyons-nous pas renaître l'intolérance

religieuse au mépris des lois, et une sorte d’hypocrisie officielle

se glisser peu à peu dans nos mœurs, comme pour rivaliser avec

l’esprit réactionnaire de la Restauration?»

[153] Ballanche, parlant du succès «scandaleusement européen» de ce

livre, disait: «Toute la terre le dévore; il voyage plus rapidement

que le choléra.» (_Correspondance des deux Ampère_, 1875, II, p. 134.)

[154] Le jury condamna en 1844 un écrit du polémiste antichrétien

Toussaint Michel, *Caducité des religions prétendues révélées*.

Cuvillier-Fleury, en l’annonçant au duc d’Aumale, approuva ce

verdict: «Le clergé mérite la même protection que l’Université.»

(*Correspondance*, I, p. 271.)

[155] V. Georges Weill, _Les républicains et l’enseignement sous

Louis-Philippe_ (*Revue internationale de l’enseignement*, 1899).

CHAPITRE IV

La rupture avec l’Église

L’esprit de conciliation qui animait Thiers, Guizot, Cousin lui-même, déplut à beaucoup de partisans de l’esprit laïque, peu soucieux de défendre et de conserver la monarchie censitaire. Là où Louis-Philippe ne voyait, selon le mot qu’on lui a prêté, qu’une querelle entre cuistres et bedeaux, ils aperçurent un antagonisme redoutable entre une Église qui passait à l’ultramontanisme et un État qui marchait à grands pas vers la démocratie. C’est ce qui fut mis en lumière par Michelet et Quinet.

Tous les deux appartenaient à l’esprit du dix-huitième siècle par leurs origines. Le père de Michelet, disciple de Voltaire et d’Helvétius, était un rationaliste convaincu et prescrivit, quand la mort approcha, qu’on lui fît des obsèques civiles[156]. Edgar Quinet avait un père voltairien et républicain, aussi hostile à Napoléon qu’aux Bourbons; sa mère, d’une famille calviniste, le laissa baptiser comme catholique parce qu’elle redoutait l’intolérance populaire. Elle lui enseigna Dieu par des prières improvisées, par des appels au sentiment de l’enfant, sans jamais lui inculquer les dogmes d’une Église particulière; le premier nom d’écrivain qu’elle lui apprit fut celui de Voltaire[157]. Après avoir terminé ses études, Quinet demeura quelque temps

hésitant sur sa véritable vocation jusqu'à ce qu'il fît la connaissance de Cousin. Ce meneur d'hommes conquit le jeune enthousiaste et ne tarda pas à deviner en lui un penseur et un écrivain[158]. C'est chez Cousin qu'Edgar Quinet rencontra Michelet; désormais il avait trouvé le compagnon, l'ami, le frère qu'il cherchait. Puis l'Allemagne, entrevue dans le livre de Mme de Staël, l'attira de plus en plus: il passa plusieurs années sur les bords du Rhin, s'inspira des poètes et des philosophes germains, tout en sachant deviner les aspirations des hommes politiques prussiens et les dangers qui en résulteraient plus tard pour la France. Herder lui avait donné le goût de la philosophie de l'histoire; ses études, ses réflexions l'amenèrent à penser que la vie sociale d'un peuple dépend avant tout de sa religion, qu'on ne saurait comprendre la politique ou la littérature d'une nation avant d'avoir pénétré ses croyances. «La religion, disait-il en ouvrant son cours à la Faculté des Lettres de Lyon en 1839, la religion est la colonne de feu qui précède les peuples dans leur marche à travers les siècles; elle nous servira de guide[159]». Il essaya d'expliquer l'origine des sociétés par l'œuvre de ces prophètes religieux qui s'appelaient Orphée, Hermès, Zoroastre, Manou, Moïse[160].

[156] V. Monod, *Le père de Michelet* (dans *Jules Michelet*). «Sorti

du dix-huitième siècle, a écrit Michelet, je m'en écartais parfois un

moment pour y revenir toujours.» (*ibid.*, p. 234.)

[157] Quinet, *Histoire de mes idées*, pp. 19, 33, 54.

[158] V. les lettres dithyrambiques de Quinet à sa mère en 1825 sur

Cousin. (*Œuvres*, t. XIX, p. 320 sqq.)

[159] *Unité morale des peuples modernes* (*Œuvres*, t. I.)

[160] *Le génie des religions* (1841).

Mais il ne suffisait point à Quinet d'expliquer le passé; il voulait aussi agir sur le présent, défendre la cause de la démocratie et lui enseigner la morale religieuse dont elle avait besoin pour remplir sa mission. Peu après la révolution de 1830 il avait reproché à la royauté nouvelle sa faiblesse en face de la Sainte Alliance, mais sans lui demander de rompre avec le catholicisme. Sans doute cet admirateur de 1789 disait déjà que la Révolution avait préparé la ruine des anciennes Églises, dépourvues désormais de vie spirituelle; une religion nouvelle naîtrait bientôt, pensait-il, dans un pays nouveau, probablement en Amérique[161]. Néanmoins Quinet jusqu'à 1842 était resté à l'écart des polémiques dirigées contre le catholicisme.

[161] *De l'Avenir de la religion*, juin 1839. (Mélanges, t. VI.)

Michelet avait appris dans Vico, dont il traduisit le livre, que «l'homme forge sa propre fortune, il est son propre Prométhée». Dès 1820 il ne voyait en Jésus qu'un homme, un grand homme; depuis 1833 il se persuada que le

christianisme était frappé de mort[162]. Cependant cet exalté, pénétré de la croyance en Dieu, évita longtemps d’attaquer les croyances traditionnelles. Ses contemporains l’avaient considéré pendant quelques années comme un catholique; bientôt ce ne fut plus possible, mais l’image idéalisée qu’il présentait du moyen âge dans les premiers volumes de son *Histoire de France* charma les catholiques artistes comme Montalembert, Nettement et d’Eckstein[163]. En 1841 parut l’admirable étude sur Jeanne d’Arc.

[162] Monod, *Jules Michelet*, p. 90-93. Cf. pour toute la campagne

de Michelet et de Quinet au Collège de France, _La vie et la pensée

de Jules Michelet_, par Monod.

[163] Les attaques avaient cependant commencé contre lui. Une de ses

conférences fut dénoncée à Cousin par un prêtre. (Hémon, _Bersot et

ses amis_, p. 23).

Les deux professeurs du Collège de France n’étaient donc pas encore engagés dans les conflits quotidiens quand ils virent commencer en 1842 la guerre contre l’Université. Les hésitations de Cousin, les atermoiements des ministres les indignèrent: puisque l’enseignement public semblait abandonné par ses chefs, ils se chargèrent de le défendre.

Tout les préparait à mener cette campagne ensemble, sympathie réciproque, études semblables, idéal commun. Sans doute il y avait entre eux quelques divergences qui se marquèrent plus tard. Quinet demeura toujours plus chrétien que Michelet; tandis que celui-ci voyait dans la Révolution de 1789 la rupture complète avec le passé, Quinet y découvrait le développement naturel des concepts et des symboles apportés par le christianisme à l'humanité[164]. Mais en 1842 ils n'apercevaient pas encore ces divergences. Tous les deux voyaient dans l'histoire de l'humanité le combat de l'esprit contre la matière, la victoire progressive de la liberté sur la fatalité; tous les deux considéraient la Révolution comme une des phases décisives de ce combat, et la France comme le soldat seul capable de remporter cette victoire; tous les deux reprochaient à l'Église romaine de prendre parti contre la démocratie et la liberté.

[164] V. Boberley, _Les idées de Quinet et de Michelet sur la religion_. (*Revue chrétienne*, 1916-17.)

C'est en 1843 que Michelet transforma brusquement sa chaire en tribune et s'attaqua aux jésuites. Il leur reproche surtout le «machinisme moral»: la Compagnie a voulu établir dans l'Eglise et le monde un ordre mécanique, et monter une puissante machine de guerre contre le protestantisme et l'incrédulité. Le moyen âge fut une époque de liberté, donc une époque féconde; les jésuites ont détruit cette fécondité. Ils ont l'esprit de mort, opposons-leur l'esprit de vie.—Désormais l'ardent professeur, excité par les applaudissements chaleureux des uns et les attaques furieuses des autres, va reprendre chaque année un thème semblable: qu'il expose en 1844

les rapports de Rome et de la France au XVIIe siècle, ou dans les années suivantes les origines de la Révolution, toujours l'Eglise romaine, dégradée par le jésuitisme, sera dénoncée par lui comme l'ennemie du progrès, comme l'inspiratrice des persécutions.

Michelet publiait en même temps des livres de combat, dont le retentissement fut plus grand encore que celui de ses cours. En 1845 parut *Le prêtre, la femme et la famille*. C'est une attaque en règle contre la confession. Les jésuites au XVIIe siècle ont organisé la direction de conscience et fourni des confesseurs aux innombrables couvents de femmes qui naquirent alors. La moralité fut sauvée par un Descartes, un Galilée, un Poussin, par les vertus des jansénistes, par les satires de l'auteur de *Tartuffe*. Ce fut la contre-partie du mysticisme maladif que propageaient les jésuites, en inspirant à Marie Alacoque la dévotion pour le Sacré-Cœur. Cependant la confession alors était moins dangereuse qu'aujourd'hui; le clergé, composé de croyants, se mortifiait par le jeûne; il avait une science, une culture qui le préservaient de la basse concupiscence. Mais le confesseur du dix-neuvième siècle, moins instruit, d'un niveau moral et social inférieur, ne mérite pas la confiance qui, pleinement accordée par sa pénitente, lui permet de diriger les enfants, les domestiques, la maison tout entière. La famille française est coupée en deux: le père d'un côté, voltairien ou libre penseur; de l'autre côté, la mère avec sa fille, car 620.000 jeunes filles sont élevées par les religieuses sous la direction des prêtres. De là viennent ces querelles intestines qui ruinent la famille et tuent l'amour.

Après avoir écrit ces deux livres négatifs, pour combattre le faux, Michelet voulut, comme il l'a dit lui-même, composer des livres positifs qui montreraient la vérité[165]. En 1846 parut le *Peuple*, magnifique apologie de la démocratie, qui célèbre la gloire des travailleurs et fait un appel chaleureux

à l’union des classes. Il indique la religion destinée à remplacer en France le catholicisme; c’est la religion de la patrie. «La patrie, c’est bien en effet la grande amitié qui contient toutes les autres[166]». Cette religion devra être enseignée à tous les enfants de notre pays. «C’est le seul qui ait le droit de s’enseigner ainsi lui-même, parce qu’il est celui qui a le plus confondu son intérêt et sa destinée avec ceux de l’humanité. C’est le seul qui puisse le faire, parce que sa grande légende nationale, et pourtant humaine, est la seule complète et la mieux suivie de toutes, celle qui, par son enchaînement historique, répond le mieux aux exigences de la raison[167]». Dieu et la patrie, voilà les croyances que les parents doivent inculquer aux enfants; voilà celles qu’ils recevront à l’école quand l’école sera délivrée de la tyrannie du prêtre[168]. Cette religion de la France démocratique, Michelet l’oppose aux catholiques tout comme aux partisans du socialisme humanitaire.

[165] V. *Une année du Collège de France*, conclusion.

[166] *Le Peuple*, p. 206.

[167] P. 253.

[168] «Ce prêtre, ce serf, c’est le tyran du maître d’école. Celui-ci

n’est pas son subordonné légalement, mais il est son valet. Sa femme,

mère de famille, fait sa cour à Madame la gouvernante de Monsieur

le curé, à la pénitente préférée, influente. Elle sent bien, cette

femme qui a des enfants et qui a tant de peine à vivre, qu'un maître

d'école mal avec le curé, c'est un homme perdu!» (p. 104).

Au *Peuple* succéda en 1847 l'*Histoire de la Révolution*, qui donnait le commentaire et la justification de cette religion nouvelle. Michelet débute en comparant l'Eglise et la Révolution, la foi barbare du moyen-âge et la foi lumineuse des hommes de 1789[169]. Buchez avait montré dans la Révolution l'accomplissement du christianisme, et cette idée enthousiasmait les démocrates heureux d'invoquer, à l'exemple de Camille Desmoulins, le nom du «sans-culotte Jésus». Michelet affirme qu'il y a là une illusion: le christianisme soumet le monde à la grâce, la révolution à la justice. Le christianisme repose sur le péché originel d'un homme, racheté par le sacrifice d'un Dieu; en retour de ce sacrifice, il demande aux hommes, non d'accomplir des œuvres de justice, mais de croire; et l'homme qui croit, c'est celui qui a reçu le don de la foi, don gratuit venant de la grâce de Dieu. Ceux qui n'ont pas obtenu ce don sont damnés. Le christianisme proclame ainsi le système de l'arbitraire, et comme le monde ne peut cependant vivre sans justice, il tolère les jugements humains et se tire de cette contradiction par des formules hypocrites[170]. Ce système a régné pendant des siècles, accumulant massacres et persécutions. Mais quelques hommes d'élite ont conservé l'idée de la justice; bien humbles et bien timides furent ces précurseurs, un Rabelais, un Molière, un Voltaire. Ils se faisaient tout petits, ridicules, pour échapper

à la tyrannie; mais leurs écrits ont préparé la Révolution. «La Révolution n’est autre chose que la réaction tardive de la Justice contre le gouvernement de la faveur et la religion de la grâce».

[169] V. l’introduction du t. I (1847).

[170] «L’Eglise juge et ne juge pas, tue et ne tue pas. Elle a

horreur de verser le sang; voilà pourquoi elle brûle. Que dis-je?

Elle ne brûle pas. Elle remet le coupable à celui qui brûlera, et

elle ajoute encore une petite prière comme pour intercéder. Comédie

terrible, où la justice, la fausse et cruelle justice, prend le

masque de la grâce» (p. 26).

Edgar Quinet, lorsqu’il commença en 1843 sa campagne contre les jésuites, fit avec plus de précision que son ami l’histoire de l’ordre; il raconta la vie d’Ignace, les premières œuvres, les missions remarquables par le courage des martyrs, mais si médiocres comme résultat. Le jésuitisme, dans son désir de dominer, oppose aux souverains du XVIe siècle la justification de la démocratie, du régicide; mais bientôt il trouve mieux, il gouverne les despotes en leur fournissant des confesseurs. «Partout où une dynastie se meurt, je vois se soulever de terre et se dresser derrière elle, comme un mauvais génie, une de ces sombres figures

de confesseurs jésuites, qui l’attire doucement, paternellement dans la mort»: c’est Auger pour Henri III de France, Peters pour Jacques II d’Angleterre, Nithard pour Charles II d’Espagne. Les jésuites éducateurs ont travaillé, comme les confesseurs, à étouffer l’énergie et l’initiative de l’homme[171].

[171] Voici l’œuvre de leurs collèges: «donner à l’esprit un

mouvement apparent qui lui rende impossible tout mouvement réel, le

consumer dans une gymnastique incessante et sous de faux semblants

d’activité, caresser la curiosité, éteindre dans le principe le génie

de découverte, étouffer le savoir sous la poussière des livres» (6e

leçon).

L’archevêque de Paris, dans son livre sur la liberté d’enseignement, censura l’ouvrage de Quinet; celui-ci répondit par une lettre publique. Il y critique vivement le système, esquissé par le prélat, qui instituait autant d’enseignements séparés qu’il y a de confessions religieuses; ce serait la destruction du lien national, maintenu par l’Université. «Qui enseignera au catholique l’amour du protestant? Est-ce celui-là même qui inculque l’horreur du dogme protestant?… Entre des cultes

désormais égaux, il faut une intervention spirituelle qui ramène à la paix ceux que tout pousse à la guerre»[172].

[172] *Réponse à M. l'Archevêque de Paris*, août 1843. (*Œuvres*,

t. II.)

Quinet continua le combat en 1844 dans son cours sur l'ultramontanisme. Il y exalte la foi nouvelle, qui réalise enfin l'esprit de l'Evangile en appliquant les principes de 1789[173]. Cette foi eut comme apôtres les philosophes du XVIIIe siècle; la Révolution, préparée par leurs écrits, a complété la grandeur de la France en assurant l'épanouissement de l'idée nationale; au contraire, l'Italie est demeurée victime du cosmopolitisme romain.

[173] «Quand la force régnait à la place de l'âme, quand l'épée

décidait de tout, quand l'inquisition, la Saint-Barthélemy, la

torture empruntée du droit païen, le caprice d'un seul homme,

c'est-à-dire quand la société païenne durait, dominait encore, vous

appeliez cela un royaume très chrétien! Et depuis, au contraire, que

la fraternité, l'égalité, inscrites dans la loi, tendent de plus en

plus à descendre dans les faits; depuis que l’esprit est reconnu plus

fort que l’épée et le bourreau, depuis que l’esclavage, le servage

ont cessé ou que l’on travaille à en abolir les restes, depuis

que la liberté individuelle consacrée devient le droit de toute

âme immortelle, depuis que ceux dont les pères se sont massacrés

se tendent désormais la main, c’est-à-dire, depuis que la pensée

chrétienne, sans doute trop faiblement encore, pénètre peu à peu les

institutions et devient comme la substance et l’aliment du droit

moderne, vous appelez cela un royaume athée!» (3e leçon).

La rude franchise de Quinet, de Michelet, contrastait avec les transactions prudentes recherchées par la philosophie officielle. Quinet voulut lui dire son fait, et en 1845, dans un nouveau cours, il traça un portrait impitoyable de l’éclectisme. Celui-ci, né en 1815, a toujours capitulé: avec la philosophie écossaise ou allemande, avec la Charte, il a toujours cherché des compromis, comme aujourd’hui avec l’Eglise. «Quel spectacle étrange et instructif que celui d’une philosophie qui a perdu la foi en elle-même! Comme elle se retire peu à peu de toutes les questions vitales! Comme le mouvement l’effraye! Quelle appréhension de la lutte! Quelle circonspection, quel tempérament de vieillard!

[174]» L’éclectisme veut faire de la philosophie et de la religion deux puissances officielles, unies seulement par des rapports diplomatiques; mais la vraie philosophie ne peut pas négliger ces dogmes, ces mystères, ces cultes qui l’entourent. Il faut une religion pour le peuple, disent les conservateurs; c’est vrai, au sens profond du mot; mais si l’on accepte le sens où ils l’entendent, la France demeurera coupée en deux nations éternellement séparées. Voilà l’œuvre néfaste de cette école qui eut pourtant ses jours de grandeur[175].

[174] *Le christianisme et la Révolution française* (*Œuvres*, t. III,

p. 30).

[175] «Je dois m’éloigner de cette école, de cette pensée qui, dans

mes meilleures années, m’a souvent fait battre le cœur.» (*ibid.*,

p. 40.)

Quant à l’Eglise, elle s’est révélée depuis 1789 comme l’ennemie de la France nouvelle. En 1815, elle s’est réjouie de l’invasion, de la défaite. «Qu’est-ce donc que ce prodige d’une Eglise qui se dit nationale, et qui toujours se glorifie de ce qui nous désespère, et se désespère de ce qui nous glorifie? Si nous périssons, elle s’élève; si nous nous élevons, elle périt»[176]. Le catholicisme ne peut plus être l’âme de la France. La Révolution le remplacera, car elle a un caractère universel et religieux. Travaillons donc à

l’avènement de la démocratie, mais ne croyons pas le rendre plus facile en abaissant le niveau moral du peuple. C’est en fortifiant les consciences que nous accomplirons la révolution religieuse, sans laquelle toutes les révolutions politiques resteront inutiles.

[176] *Ibid.*, p. 259.

Les leçons et les ouvrages des deux grands polémistes eurent un retentissement considérable. Ce n’était pas seulement la jeunesse du quartier latin qui venait les acclamer au Collège de France et faire taire l’opposition des catholiques. Les penseurs, les écrivains d’esprit indépendant les encourageaient dans leur œuvre. Vigny écrivit à Quinet pour le féliciter de son courage[177]. Quant à George Sand, elle avait achevé, sous l’influence de Lamennais et de Pierre Leroux, l’évolution qui la mena des croyances catholiques à la religion de la démocratie. Lorsqu’elle écrivit à Michelet à propos de son livre, *Le prêtre, la femme et la famille*, ce fut pour lui reprocher trop de modération[178]. Les universitaires de gauche saluaient avec reconnaissance le nom de leurs deux illustres défenseurs, et tâchaient de leur faire écho dans des pamphlets documentés contre un clergé asservi aux jésuites. Un professeur de Strasbourg, Génin, emprunta les colonnes du grand journal républicain, le *National*, pour énumérer, avec une précision impitoyable, les superstitions répandues par le clergé dans les campagnes, les calomnies accumulées contre l’enseignement laïque, les détails inconvenants et malpropres contenus dans les livres destinés à l’enseignement des séminaires[179].

[177] V. Monin dans *Revue d’histoire littéraire de la France*, 1913,

p. 669.

[178] «Je trouve, lui écrivait-elle, que vous dépensez trop de force

et de génie à frapper sur trop peu de chose. Vous voulez réformer

l’Eglise et changer le prêtre; moi je ne veux ni de ces prêtres, ni

de cette Eglise.» (Monod, *Jules Michelet*, p. 353). Sur les opinions

de la grande romancière, v. Wladimir Karénine, *George Sand*, t. III,

p. 219 sqq.

[179] Génin, *Les Jésuites et l’Université*, 1844. Il accepte

d’ailleurs la suppression du monopole universitaire, pourvu que

l’Etat conserve la collation des grades, la surveillance des maisons

libres, et chasse les jésuites.

Quant au gouvernement, il demeura quelque temps déconcerté par l’audace des deux écrivains. C’était

l’enseignement de l’Etat qu’ils défendaient; pouvait-on leur en faire un grief? D’ailleurs à cette époque les professeurs de l’enseignement supérieur, suivant la tradition inaugurée en 1828, traitaient en chaire les questions du jour. A la Sorbonne, par exemple, Ozanam faisait de ses leçons de littérature un cours d’apologétique. Mais les catholiques s’irritèrent de l’ardente campagne menée au Collège de France; une pétition adressée par eux à la Chambre des pairs provoqua un débat très vif en 1845. Montalembert flétrit les deux professeurs, tout en ajoutant qu’il ne réclamait contre eux aucun châtiment. Cousin lui répondit et se donna un beau rôle en prenant la défense des hommes qui avaient combattu l’éclectisme; tout en désapprouvant leurs exagérations, il invoqua la liberté traditionnelle du Collège de France et montra que la cause de tout ce désordre était dans la réaction catholique, dans l’impunité laissée aux jésuites[180]. Néanmoins le gouvernement de Guizot et de Salvandy ne voulut pas laisser le terrain libre aux adversaires de l’Eglise. Quinet faisait un cours «de littérature et institutions de l’Europe méridionale»; invité à rayer le mot *institutions*, il refusa et préféra suspendre son enseignement en 1846. Michelet continua seul, avec la même ardeur; mais en janvier 1848 un ordre ministériel vint lui interdire de continuer ses leçons[181].

[180] Cette réaction, dit-il, fortifiée, «je ne dirai pas par la

complicité, mais par la complaisance inexplicable du gouvernement,

s’attaque avec une violence inouïe à toutes les institutions où

fleurissent la science et l’enseignement laïques». (14 avril 1845).

[181] Ce cours de 1847 se trouve dans _Une année du Collège de

France_, avec les leçons préparées et non professées.

Les deux professeurs démocrates étonnaient par leur audace la société parisienne. Plus grande encore fut la hardiesse de deux écrivains contemporains; l’un était un ancien prêtre ultramontain, l’autre avait grandi sans aucune éducation religieuse; tous deux se rencontrèrent dans une condamnation sans réserve du catholicisme. C’étaient Lamennais et Proudhon.

Lamennais avait écrit dans les *Paroles d’un Croyant* le manifeste de la démocratie chrétienne, ou plutôt de la démocratie évangélique. Son livre avait soulevé l’enthousiasme des foules, de tous ces ouvriers inquiets et révolutionnaires qui invoquaient Jésus en combattant la bourgeoisie; le grand pamphlétaire blâmait l’alliance du clergé avec le despotisme, sans attaquer l’Église, la religion elle-même. Grégoire XVI, le pape ami de l’autorité, consacra une encyclique spéciale à condamner ces doctrines démagogiques. Lamennais qui n’avait jamais redouté les puissances, devint alors plus hardi vis-à-vis de lui-même: les *Affaires de Rome*, qui racontaient les déceptions éprouvées lors de son voyage dans la capitale chrétienne, se terminèrent par l’exposé de sa rupture définitive avec le catholicisme. Les peuples, dit-il, sauront triompher des rois; comme le christianisme prêche l’amour, la justice, l’égalité, c’est vers lui qu’ils tourneront de nouveau leurs regards. Mais «qu’on ne s’imagine pas que le christianisme auquel ils

se rattacheront puisse être jamais celui qu’on leur présente sous le nom de catholicisme»[182]; ce ne sera pas non plus le protestantisme, «système bâtard, inconséquent, étroit». Une transformation religieuse deviendra nécessaire.

[182] *Affaires de Rome*, p. 302.

La pensée de Lamennais demeurait encore hésitante sur la nature de cette transformation. Dans les années suivantes il est de plus en plus attiré par la politique; pour lui elle signifie surtout l’éducation morale du peuple; c’est ainsi que le *Livre du peuple* est un recueil de conseils pour les prolétaires et leur signale les devoirs religieux parmi les obligations essentielles de l’homme. Puis viennent les pamphlets politiques, la guerre contre le pouvoir, la condamnation de 1841. Pendant le séjour de Lamennais à Sainte-Pélagie parurent les *Discussions critiques*; elles marquent une nouvelle étape dans sa carrière: désormais il ne croit plus au surnaturel. Celui-ci autrefois servait à expliquer toutes choses; il a reculé sans cesse, ne conservant plus aujourd’hui que le domaine religieux; mais celui-là aussi lui sera enlevé. Le miracle n’a plus de valeur devant la raison[183]. «Il faut renoncer à l’hypothèse d’une intervention surnaturelle de Dieu, hypothèse qui ne saurait soutenir un examen sérieux»[184]. La doctrine du surnaturel a conduit de Maistre à glorifier la tyrannie et les supplices, Bonald à ne permettre que la résistance passive[185].

[183] «Il y a des miracles quand on y croit, ils disparaissent quand

on n’y croit plus» (p. 64).

[184] P. 96.

[185] «La résistance passive est la résistance du cou à la hache qui

tombe dessus» (p. 181).

Lamennais s’appliqua désormais à préciser la religion telle qu’il l’entendait. Dégagée de toute notion surnaturelle, ce n’était pourtant pas la simple religion naturelle au sens du dix-huitième siècle. Elle reposera sur la révélation, c’est-à-dire sur la vision directe que possède la raison humaine; elle aura un dogme et un culte simplifiés; enfin le clergé disparaîtra. Ces idées, Lamennais y demeura fidèle jusqu’au bout; malgré toutes les sollicitations, il ne voulut pas laisser un prêtre approcher de son lit de mort[186].

[186] V. Boutard, *Lamennais*, III, p. 361 sqq; Duine, *La Mennais*.

Proudhon était encore jeune et peu connu quand, après ses premiers écrits économiques, il publia *De la création de l’ordre dans l’humanité*. Par un emprunt manifeste à la doctrine d’Auguste Comte, il distingue trois époques, la Religion, la Philosophie, la Science. La Religion, ne peut convenir qu’à des peuples encore enfants. «La Religion est hostile à la science et au progrès: cette proposition, qu’on pourrait croire dictée par l’impiété et la haine, est presque un article de foi[187]». Les mythes religieux n’attestent que la faiblesse de la pensée. La religion ne sert pas non plus au progrès moral; ce n’est qu’un moyen de maîtriser les

volontés. Stérile par elle-même, elle n’a pu vivre qu’en faisant des emprunts autrefois à la politique et au droit, aujourd’hui à la science et à la philologie. «L’homme est destiné à vivre sans religion[188]». Sans doute on use, on abuse aujourd’hui du style religieux et mystique[189]; on parle sans cesse de Jésus, mais c’est pour en faire un homme: «le peuple, qui persiste à se dire chrétien, se trouve tout à coup déiste[190]». C’est une triste chose que cette agonie du christianisme[191]; elle va même trop vite; mais ne croyons pas qu’il soit possible de ressusciter la religion. «Jadis, après avoir béni notre naissance, elle priait sur notre cercueil; sachons aujourd’hui lui rendre les derniers devoirs». Oublions les maux qu’elle a causés pour ne nous rappeler que ses bienfaits passés et présents[192].

[187] *Œuvres*, III, p. 10.

[188] P. 26.

[189] Proudhon fait une amusante parodie de ce style dans ses

apostrophes à Lamennais, à Genoude, aux abbés fondateurs de cultes,

comme Constant et Châtel, et à l’archevêque de Paris.

[190] P. 29.

[191] «Je ne saurais dire quelle triste et douloureuse impression

produisit d’abord, sur mon cœur le spectacle de cette agonie. Je

voyais un peuple irréligieux avant d’être instruit, un gouvernement

que rien d’éternel, rien d’absolu ne soutenait; une société pour

qui l’ordre était une convention, le vice et la vertu des idées

arbitraires, le passé du genre humain un long mensonge: et cette

situation sans exemple, cet avenir sans providence m’effrayaient.

Mais je me rassurai bientôt en démêlant dans les faits les plus

vulgaires, et les causes secrètes des révolutions religieuses, et

les éléments d’un ordre merveilleux, qui se laissait d’autant moins

apercevoir qu’il était plus près de moi. Alors je me dis que le temps

était venu d’aider au travail de la nature, et de procurer, par tous

les moyens que la raison avoue, la dernière crise de la société»

(p. 33).

[192] «Combien elle embellit nos plaisirs et nos fêtes! quel parfum

de poésie elle répandait sur nos moindres actions! Comme elle sut

ennoblir le travail, rendre la douleur légère, humilier l’orgueil du

riche et relever la dignité du pauvre! Que de courages elle échauffa

de ses flammes! que de vertus elle fit éclore! que de dévouements

elle suscita! quel torrent d’amour elle versa au cœur des Thérèse,

des François de Sales, des Vincent de Paul, des Fénelon; et de quel

lien fraternel elle embrassa les peuples, en confondant dans ses

traditions et ses prières les temps, les langues et les races! Avec

quelle tendresse elle consacra notre berceau, et de quelle grandeur

elle accompagna nos derniers instants! Quelle chasteté délicieuse

elle mit entre les époux!… La Religion a créé des types auxquels

la science n’ajoutera rien: heureux si nous apprenons de celle-ci à

réaliser en nous l’idéal que nous a montré la première» (p. 35).

L’écrivain qui trouvait un magnifique langage pour exalter ces bienfaits parle de la religion avec beaucoup plus de dureté quelques années plus tard. La religiosité des hommes détachés du catholicisme ne lui plaît pas davantage[193]. C’est à Dieu qu’il faut s’attaquer, dit Proudhon: pourquoi ne nous a-t-il point avertis? pourquoi nous a-t-il abandonnés à notre logique imparfaite? pourquoi nous a-t-il soumis à la torture du doute universel? «Dieu, c’est sottise et lâcheté; Dieu, c’est hypocrisie et mensonge; Dieu, c’est tyrannie et misère; Dieu, c’est le mal». L’homme de conscience et de réflexion doit s’imposer l’athéisme[194], et pourtant il faut reconnaître que nous avons de la difficulté à nous passer de Dieu, et que notre conscience le suppose involontairement.

[193] «C’est la mode aujourd’hui de parler à tout propos de Dieu et

de déclamer contre le pape; d’invoquer la Providence et de bafouer

l’Eglise.» (_Système des contradictions économiques_, I, p. 326).

[194] Je sais «que l’athéisme pratique doit être désormais la loi de

mon cœur et de ma raison…, que le retour à Dieu par la religion,

la paresse, l’ignorance ou la soumission, est un attentat contre

moi-même.» (*ibid.*, I, p. 375.)

Les hardiesses d’un Michelet ou d’un Lamennais, les audaces plus grandes encore de Proudhon étonnaient, scandalisaient la plupart de leurs contemporains. Le monde politique, nous l’avons vu, n’allait pas plus loin que le gallicanisme de Thiers ou de Dupin. Quand un jeune pair à tendances révolutionnaires, d’Alton-Shée, vint dire à la haute Assemblée qu’il n’était ni catholique ni chrétien, c’est à grand’peine qu’une revue d’avant-garde consentit à publier un article où il développait ces paroles; et un disciple attardé du dix-huitième siècle, le vieux Lasteyrie, fut seul à venir le féliciter de sa franchise[195]. Le monde savant ne voulait pas non plus rompre avec la tradition religieuse. Les idées de Strauss, malgré les traductions de Boutteville et de Littré, passaient inaperçues en France; un seul homme en avait parlé avec détail, pour les réfuter: c’était Edgar Quinet, qui reprocha au philosophe allemand de méconnaître la puissante individualité de Jésus[196]. La critique biblique demeurait défendue; un élève de l’Ecole Normale fut très mal noté pour avoir osé nier l’authenticité du Pentateuque[197]. La critique des légendes pieuses du moyen âge demeurait également inconnue; à peine pourrait-on citer un jeune érudit de cette époque, Alfred Maury, qui l’ait abordée dans un esprit vraiment

scientifique[198]. La bourgeoisie défendait la religion par mode, par entraînement romantique, par intérêt aussi. Un observateur intelligent, Rémusat, raille cette société «qui n'adopte des traditions saintes que comme des garanties de tranquillité, et qui rebâtirait le temple de Salomon pour y mettre en sûreté le veau d'or[199]». Le peuple ne songe point à rompre avec la religion: il suffit de lire l'*Atelier*, le principal des journaux ouvriers, pour voir que ses rédacteurs sont avec la même passion catholiques et anticléricaux[200]. L'idée laïque avait à la veille de 1848 des partisans convaincus, mais presque tous disposés, comme les ministres de Louis-Philippe, à s'entendre avec l'Eglise.

[195] D'Alton-Shée, *Mémoires*, II, p. 338.

[196] Il le rappela dans sa lettre à l'archevêque de Paris, en 1843.

L'année précédente déjà il avait signalé l'indifférence du clergé

français devant la critique nouvelle (_La controverse nouvelle_ dans

Œuvres, t. II).

[197] *Annuaire* de l'Ecole Normale Supérieure, 1902, notice sur

Perrens.

[198] V. ses études de 1843 sur les fées et sur les légendes pieuses.

Michel Bréal a montré que Maury fut vraiment un précurseur. (Alfred

Maury, *Croyances et légendes du moyen âge*, 1896, préface.)

[199] *Passé et présent*, introduction.

[200] V. Cuvillier, *L'Atelier*, 1914. A Lyon, par contre, les

ouvriers ne pratiquaient plus. (Proudhon, *Correspondance*, II,

p. 134.)

CHAPITRE V

L'esprit laïque sous la seconde République

La république de 1848, à ses débuts, sembla destinée à réaliser l'alliance du catholicisme et de la démocratie. Le gouvernement provisoire avait parmi ses membres Lamartine, le grand poète chrétien. Le ministre de

l’instruction publique, un ancien saint-simonien, Hippolyte Carnot, déclara que le règne de l’Évangile était arrivé; ses circulaires invitaient les évêques à seconder les premiers efforts de la démocratie. Le clergé répondit à cet appel en bénissant les arbres de la liberté; la plupart des prélats, dans leurs mandements, proclamèrent l’adhésion de l’Eglise au gouvernement nouveau. Un groupe de catholiques voulut faire de cette adhésion la base de sa politique; l’abbé Maret, le célèbre théologien gallican, décida Lacordaire et Ozanam à fonder avec lui *l’Ère nouvelle*, qui recommandait «une alliance décidée, hautement avouée avec la démocratie». Mais Dupanloup, Veuillot, Montalembert s’entendirent pour combattre ces tendances; ils amenèrent le clergé avec ses amis politiques à soutenir «le grand parti de l’ordre». Cet appui sans réserve donné aux idées conservatrices indigna les hommes de gauche; dès 1850 la rupture était accomplie entre catholiques et républicains.

Ce résultat était prévu, annoncé depuis deux ans par une revue, la *Liberté de penser*, qui groupa dans un effort commun la plupart des défenseurs de l’idéal laïque. Cette revue avait commencé à paraître à la fin de 1847; les fondateurs, Amédée Jacques et Jules Simon, appartenaient à la gauche de l’éclectisme. Leurs opinions philosophiques faisaient d’eux les disciples de Cousin: la grandeur et la vérité du spiritualisme, la démonstration de Dieu par la raison, la morale fondée sur la croyance à l’Être suprême et à l’immortalité de l’âme, autant d’idées qu’ils acceptaient avec une entière conviction. Mais sa politique leur déplaisait: Jules Simon avec sa finesse habile, avait réussi à s’accommoder assez bien de l’autorité despotique du maître, mais il était républicain de vieille date et ne le cachait pas; Jacques, personnage indépendant et peu docile, en avait assez de la discipline imposée par le chef de l’éclectisme à ses élèves. Même la brillante défense de l’Université par Cousin devant la Chambre des pairs avait

laissé chez les philosophes indépendants une impression fâcheuse. «Ils sentaient que, sur certains points, on les avait trop défendus. On avait trop complètement établi leur sagesse. Ils étaient à la fois sauvés et déshonorés»[201]. Jacques et Jules Simon créèrent une revue pour défendre, comme l'indiquait le titre, la liberté de penser à la fois contre l'Eglise et contre l'orthodoxie gouvernementale.

[201] Jules Simon, *Victor Cousin*, p. 151. Rappelons les paroles de

Cousin à la Chambre des pairs en 1843: «Je vous affirme qu'à l'heure

où je parle, il ne s'enseigne dans aucun cours du royaume une seule

proposition qui puisse porter atteinte directement ou indirectement

aux principes de la religion catholique, sur laquelle est fondé

l'enseignement non seulement philosophique, mais tout l'enseignement

de l'Université.»

Trois numéros du recueil avaient paru quand survint la révolution de Février. Les rédacteurs avaient combattu la politique de Guizot, préconisé la réforme électorale, demandé la liberté complète; ils se rallièrent tout naturellement à la république. La *Liberté de penser* allait désormais rester jusqu'à son dernier jour un des plus fermes appuis du gouvernement républicain. Ce gouvernement,

presque tous ses amis dans les premiers jours espéraient le voir fortifié par l’alliance avec l’Eglise. La revue se chargea aussitôt de détruire leur illusion; elle publia l’article d’un jeune homme inconnu, Ernest Renan, sur le «libéralisme clérical»[202].

[202] Cet article, paru dans le numéro de mai 1848, a été réimprimé

dans les *Questions contemporaines*, de Renan.

«Des moines transformés en ardents démocrates, écrit Renan, les anciens alliés de la noblesse devenus plus républicains que le tiers état, des prêtres bénissant l’arbre qu’ils ont tant de fois maudit, et traitant de tyrannie le gouvernement qu’ils avaient d’abord traité d’anarchie, voilà les miracles que cette année nous réservait». Certes, l’Eglise peut se réjouir d’une révolution qui chasse le roi usurpateur, qui facilitera peut-être le retour du roi légitime; quant à s’entendre avec la démocratie moderne, elle ne le peut pas. La doctrine catholique repousse la souveraineté du peuple et justifie le droit divin des rois. La démocratie, qui existait dans l’organisation primitive du catholicisme, a été supprimée peu à peu et remplacée par une hiérarchie rigoureuse. Quant à la tolérance, l’Eglise ne saurait l’admettre; elle affirme que la vraie religion est imposée par l’évidence, que l’erreur vient seulement de l’irréflextion ou de la mauvaise foi; donc le mécréant est damné. «Or, on est bien près de brûler dans ce monde-ci les gens que l’on brûle dans l’autre… Toutes les fois que l’Eglise le pourra sans danger, elle persécutera, et sera conséquente en persécutant. Rien ne tient devant la seule chose nécessaire, sauver les âmes». Les catholiques libéraux, qui ne le

comprennent pas, démontrent simplement leur ignorance[203].

[203] «Je conçois les orthodoxes, je conçois les incrédules, mais

non les néocatholiques. L'ignorance profonde où l'on est en France,

en dehors du clergé, de l'exégèse biblique et de la théologie, a

seule pu donner naissance à cette école superficielle et pleine de

contradictions.»

La *Liberté de penser* a contribué à répandre l'expression de «parti clérical»; souvent elle l'emploie pour désigner le clergé catholique et ceux qui le soutiennent[204]. Ce parti est à ses yeux l'ennemi par excellence; il combat la philosophie, et la démocratie a besoin de la philosophie pour trouver une base à la morale. Cette morale, ce n'est plus le christianisme qui est capable de l'enseigner au peuple. Il abêtit l'enfance par les mystères absurdes que renferme le catéchisme; il enseigne l'injustice en racontant le péché originel et les vengeances divines; il combat la liberté en asservissant la raison, l'égalité en distinguant les chrétiens des infidèles, la fraternité en disant «hors de l'Eglise, point de salut»[205].

[204] Un juriste, Serrigny, parle du parti légitimiste ou clérical:

«ces mots expriment, chez nous, une seule et même idée, tant est

intime le sentiment qui les unit» (15 juillet 1849).

[205] Jacques, *Essais de philosophie populaire*, introduction.

(*Liberté de penser*, 18 décembre 1850.)

Mais il ne suffit pas de dire que l'ancienne religion a fait son temps. «Le vide que le christianisme, en se retirant, a laissé dans les âmes, qui le remplira?» Il y a là une œuvre nécessaire: toute organisation politique repose sur des principes que les citoyens doivent comprendre et accepter; l'intelligence des principes, c'est la philosophie. La raison humaine, par la collaboration de tous, fera naître la religion nouvelle qui est nécessaire à notre peuple. On enseignera dans les écoles publiques une philosophie d'Etat; c'est inévitable, puisque l'Etat représente et réalise une certaine doctrine. Cette doctrine spiritualiste fournira l'enseignement nécessaire à la démocratie[206].

[206] Jacques (suite), janvier 1851: «Ce sont des hommes que vous

voulez gouverner, et c'est au but que leur nature leur assigne que

vous prétendez les conduire. Commencez donc par comprendre et cette

nature et cette fin, pour y accommoder vos institutions et vos lois.»

La religion nouvelle aura-t-elle des symboles et un culte? «Je

l’ignore; ce que je sais, c’est que cela ne se fait pas par calcul et

ne se règle pas officiellement.» (*ibid.*)

Amédée Jacques voulait donc reprendre, pour une république fondée sur le suffrage universel, l’essai que Victor Cousin avait réalisé dans une monarchie censitaire. Ce n’est pas l’idée d’une philosophie obligatoire qu’il reproche au fondateur de l’éclectisme; c’est le manque de confiance dans la raison humaine, de dignité devant les adversaires de cette raison. C’est ce que la *Liberté de penser* déclara lorsque le philosophe, encore puissant, voulut travailler par de petits écrits à prémunir les ouvriers contre le socialisme[207]. C’est ce qu’elle répéta lorsque, traité en ennemi par la réaction victorieuse, il perdit la présidence du jury d’agrégation de philosophie[208].

[207] «Vous voulez, dites-vous, faire connaître la philosophie au

peuple; c’est un noble dessein, auquel nous applaudissons volontiers.

Montrez-la donc non pas humiliée, non pas honteuse d’elle-même, non

pas emmaillotée mais libre, au contraire, mais pleine de confiance

et d’espoir, et marchant, enseignes déployées, à la conquête de

l’avenir.» (15 mars 1849.)

[208] Cousin était remplacé par un membre de la Cour de Cassation.

«Si on humilie la philosophie devant le Code, lui dit Jacques, ne

l’avez-vous pas assez humiliée devant l’éclectisme et devant la

sacristie?» (août 1851.)

Les idéalistes qui écrivaient dans cette revue n’admettaient plus, vis-à-vis de l’Eglise, ni compromis ni transaction. Renan l’avait dit une première fois; il le répéta en montrant l’art, la philosophie, la littérature dominées depuis quelques mois par la peur. «Oh! les étranges chrétiens, s’écriait-il, que les chrétiens de la peur[209]!» Un jeune professeur à l’âme stoïque, Eugène Despois, écrit en 1850: «Il y a désormais des jésuites et des philosophes, des royalistes et des républicains; quant aux intermédiaires, aux hermaphrodites de la religion, aux amphibies de la politique, cette variété de l’espèce humaine tend à disparaître. Ce n’est pas nous qui le regrettons». Mais nul ne poussa l’audace combative aussi loin qu’Emile Deschanel. Celui-ci, disciple fidèle du XVIIIe siècle, avait eu maintes fois maille à partir avec les catholiques[210]. C’est lui qui releva le défi de Montalembert disant à la tribune: «Il n’y a pas de milieu; il faut aujourd’hui choisir entre le catholicisme et le socialisme». Approuvant cette franche déclaration, le professeur du lycée Louis-le-Grand montra le catholicisme en train de mourir, le socialisme en train de régénérer le monde[211].

[209] 15 juillet 1849 (article reproduit dans les _Questions

contemporaines_).

[210] L'*Univers* l'avait attaqué déjà quand il était simple élève de

l'Ecole Normale. Plus tard, professeur à Bourges en 1843, il écrivait

des vers exhortant les prêtres à demeurer silencieux près du tombeau

de leur Eglise:

Silence donc, silence! Aimez la paix et l'ombre,

Suivez votre Dieu mort dans son sépulcre sombre;

Ne vous hasardez plus à la rébellion.

Ce peuple est patient; mais craignez sa colère.

Ne le réveillez pas! ne sortez pas de terre

Entre les griffes du lion!

(*Liberté de penser*, avril 1851.)

[211] Février, avril et juillet 1850.

Les articles de Deschanel causèrent une grosse émotion. Jules Simon, qui depuis deux ans figurait parmi les rédacteurs les plus actifs de la revue, ne voulut pas approuver cette conversion au socialisme et quitta la *Liberté de penser*. Deschanel fut frappé aussitôt après la publication du premier article; sans attendre la suite, le ministre le déclara suspendu provisoirement et le traduisit devant le conseil académique. Deschanel aggrava son cas en publiant immédiatement dans la revue les audacieuses «considérations» exposées par lui devant ses juges. Il ne se bornait pas à invoquer ses droits de citoyen, à montrer que le professeur, hors du lycée, ne relève que du droit commun; il énuméra toutes les calomnies proférées depuis dix ans par les soutiens de l'Eglise contre l'enseignement universitaire; il se déclara fier d'avoir mérité depuis ses débuts la haine des jésuites[212]. Le conseil académique refusa de formuler un avis; mais au conseil de l'Université, malgré l'opposition de Dubois, d'Ortolan, de Saint-Marc-Girardin, les efforts de Cousin et de Giraud décidèrent la majorité à se prononcer contre l'accusé. Celui-ci continua sa carrière de publiciste et, à la veille du coup d'Etat, glorifia encore l'œuvre accomplie par l'enseignement laïque[213].

[212] Mars 1850. Cf. Paul Raphael, *L'affaire Emile Deschanel* (_La

Revue_, 1er février 1914).

[213] «Oui, qu'on le sache ou non, qu'on le veuille ou non, qu'on en

fasse un titre d’éloge ou de blâme, l’enseignement laïc et national,

malgré mille obstacles et mille entraves, résultant surtout de

l’hypocrisie de ses chefs, cet enseignement, animé d’une âme qui

n’est pas la leur, animé de l’esprit même du pays, a su faire, sous

la Restauration, des libéraux; sous la monarchie de Juillet, des

républicains; sous la République, des socialistes.» (_Liberté de

penser_, août 1851.)

La *Liberté de penser* fit une guerre acharnée à Falloux devenu ministre. Elle signala tous les dangers, toutes les arrière-pensées de la loi sur l’enseignement proposée par lui. Elle dénonça les mesures de sévérité contre les professeurs républicains, les abus de pouvoir contre les universitaires israélites; elle montra l’esprit de réaction faussant jusqu’aux examens[214]. S’intéressant beaucoup à l’enseignement primaire, comme à la base nécessaire du régime républicain, elle suivit toutes les étapes de la grande persécution dirigée contre les instituteurs. Dans tous ces abus de pouvoir, les rédacteurs découvrent l’action du clergé; ils commencent, comme on le fera tant de fois désormais, à citer les formules hyperboliques de Louis Veuillot pour montrer jusqu’où vont les prétentions de l’Eglise. Parfois ces graves philosophes se permettent la raillerie, en résumant les petits livres de propagande catholique ou en signalant une réclame faite pour

recommander une pâte aux gens bien pensants[215]. Pendant quatre ans la *Liberté de penser* offrit un organe aux intellectuels républicains et fit l'apologie de l'enseignement laïque à tous les degrés, semant ainsi des idées qui devaient germer plus tard.

[214] A propos de l'échec de Taine à l'agrégation, elle disait: «Il

est refusé parce qu'il a dédaigné les faciles déclamations sur la

providence, sur la morale religieuse et sur la nécessité d'un culte.»

(Septembre 1851.) Ces lignes, signées par Amédée Jacques, étaient du

jeune Prévost Paradol. (Taine, *Correspondance*, I, p. 127.)

[215] Janvier 1850.

La guerre entre le catholicisme et la libre pensée agitait aussi la jeunesse du quartier latin. L'École Normale reçut en 1848 la promotion brillante et fougueuse où figuraient Taine, About, Sarcey: les catholiques y étaient dirigés par Barnave, un futur prêtre; les républicains, beaucoup plus nombreux, avaient About comme chef. Taine, déjà grave et silencieux, prenait part cependant quelquefois à ces polémiques, par exemple en faisant une leçon très amère sur Bossuet. Cette jeunesse vit avec indignation le directeur aimé de tous, Dubois, remplacé par un inconnu qui avait mission de mater et de catholiciser les normaliens; puis ce fut le sous-

directeur, le sage Vacherot, qui fut révoqué à propos d’une polémique avec l’abbé Gratry. La surveillance minutieuse qui suivit ces jeunes gens, sortis de l’École Normale, dans les collèges où ils débutaient, acheva de les exaspérer contre le parti clérical[216].

[216] Sarcey, *Journal de Jeunesse*, pp. 43, 127, 131-2, 140, 150, et

passim. Cf. Georges Weill, *Histoire de l’enseignement secondaire*,

ch. VI.

En dehors des normaliens, d’autres étudiants du quartier latin, plus hardis, plus démocrates, manifestaient bruyamment en faveur de la libre pensée. Un de leurs principaux rendez-vous était le cours de Michelet au Collège de France. On s’y réunissait longtemps avant l’heure de la leçon; de jeunes républicains tels que Ranc et Jules Vallès étaient là au premier rang, mêlés à quelques adversaires et à des curieux. On entonnait en chœur la chanson de Béranger, *Hommes noirs, d’où sortez-vous*, et les couplets socialistes de Pierre Dupont[217]. Le maître arrivait enfin et continuait son apostolat, interrompu souvent par des applaudissements frénétiques. Mais au début de 1851 le ministère suspendit son cours.

[217] Ranc, *Souvenirs*, p. 68.

C’est au quartier latin que demeurait aussi le jeune Renan. Outre les deux articles de polémique cités plus haut, il publia dans la *Liberté de penser* une étude sur «Les

historiens critiques de Jésus», qui renfermait déjà en germe la grande œuvre de sa vie. En même temps il composait, dans sa retraite studieuse, une profession de foi philosophique: c'était un hymne à la science, et un long cri de guerre contre les puissances auxquelles il avait réussi à se dérober, l'Église et la théologie[218]. Mais un voyage en Italie éveilla l'artiste qui dormait en lui, le calma, le détendit; à son retour il trouva son livre «âpre, dogmatique, sectaire et dur»; il renonça donc à le publier, tout en se préparant à propager les idées qui l'avaient inspiré[219].

[218] Ce livre, *L'Avenir de la Science*, finissait par une

invocation au Dieu qui avait eu jadis sa foi: «Adieu donc, ô Dieu

de ma jeunesse! Peut-être seras-tu celui de mon lit de mort. Adieu;

quoique tu m'aies trompé, je t'aime encore!»

[219] *L'Avenir de la Science*, avant-propos.

Un autre philosophe s'était déjà lancé dans la mêlée politique. Littré, fils de jacobin, combattant de 1830, luttait avec la même ardeur pour la république et pour la libre pensée; disciple d'Auguste Comte, il conciliait l'amour pour la liberté avec l'attachement à la philosophie positive. Dès 1849 il décrivit dans le *National* la décadence du catholicisme; la philosophie éclectique ne lui semblait pas valoir davantage, si bien que les mesures immédiates à prendre étaient, selon lui, la suppression du budget des cultes et la suppression de l'Université. En 1851 Littré

montra les progrès du socialisme vainement combattus par les hommes qui avaient fait l’expédition de Rome à l’extérieur, puis à l’intérieur; il réclama une alliance entre positivistes, républicains et socialistes, afin de constituer le vrai parti de l’ordre, et d’organiser la société nouvelle. Mais l’influence de Littré ne devait s’exercer que plus tard sur une partie de la jeunesse pensante[220].

[220] Ces articles sont réunis dans _Conservation, Révolution et

Positivisme_.

La propagande républicaine, faite par les professeurs de l’enseignement secondaire dans la bourgeoisie, était menée dans le peuple par les instituteurs. Le clergé, qui croyait depuis 1848 sa puissance bien établie chez les paysans, vit avec surprise dans de nombreux villages les instituteurs se dresser en face des curés. Très pauvres, vivant au milieu des pauvres, mal vus des propriétaires depuis longtemps, ils étaient disposés à réclamer des réformes sociales, à répéter les formules de la presse contre la tyrannie des riches; on les accusa donc de socialisme, d’autant plus que ce terme au sens alors très vague pouvait être appliqué à toutes les théories démocratiques. On dénonça les opinions dangereuses de ces «anticurés.» Il était impossible pourtant de les soupçonner d’athéisme; à part une exception comme Lefrançais, les instituteurs les plus belliqueux sont des déistes convaincus. Malardier, le représentant du peuple à la Législative, Pierre Vaux, le futur martyr de la réaction, invoquent Dieu en faveur de la justice de leur cause; ils se réclament de Jésus, comme tous les démocrates en 1848. Mais ils combattent le clergé qui les opprime dans les villages, et qui se montre hostile au parti républicain.

Voyons les plus avancés; pénétrons dans le groupe d'instituteurs et d'institutrices socialistes qui s'était formé à Paris, en 1850. Pauline Roland, chez qui l'on se réunissait d'ordinaire, était animée d'une foi ardente en Dieu; son amie Jeanne Deroin se laissait attirer par le panthéisme; M. et Mme Bizet, les parents de l'auteur de *Carmen*, étaient à la fois catholiques gallicans et proudhoniens. Deux membres du groupe, Lefrançais et Perot, voulaient écarter les formules métaphysiques, mais, pour ne pas se séparer des autres militants, ils consentirent à signer un manifeste qui débutait en affirmant l'existence de Dieu[221]. Cela n'empêcha pas les ministères conservateurs de frapper les instituteurs à coups redoublés. La loi provisoire que Parieu fit voter au début de 1850 mit les instituteurs sous l'autorité des préfets. Ils furent déplacés, suspendus, destitués par fournées[222]. L'autorité du clergé sur eux redevint plus forte que jamais.

[221] Lefrançais, *Souvenirs d'un révolutionnaire*, p. 96. Arsène

Meunier qui avait fait depuis le 24 février une ardente propagande

républicaine, fut frappé, en même temps que Perot et Lefrançais, par

un jugement de 1850 qui leur interdit d'enseigner.

[222] Un préfet arrivant dans un nouveau département s'écria: «Il

faut que je révoque une vingtaine de ces misérables instituteurs.»

(Brouard, *Essai d'histoire de l'instruction primaire*, p. 80.)

Cette loi fut nommée la «petite loi», par opposition à la grande loi sur l'enseignement qui a gardé dans l'histoire le nom de loi Falloux: Il est inutile d'en refaire l'exposé[223]; notons seulement dans quelles circonstances elle fut votée. Les républicains dès 1848 avaient accepté le principe de la liberté d'enseignement; mais les catholiques à la Législative purent aller plus loin, grâce à l'adhésion de Thiers et d'une majorité conservatrice qui voyait dans la religion le meilleur appui de la propriété. Le projet rencontra de nombreux adversaires. Un catholique universitaire qui appartenait à la majorité, Wallon, montra le danger d'accorder aux écoles confessionnelles une place qu'elles n'avaient point auparavant; un catholique de gauche, Arnaud (de l'Ariège) s'indigna de voir une loi d'enseignement inspirée par la peur. Parmi les républicains, le plus ardent fut Victor Hugo; un magnifique éloge du sentiment religieux lui permit de flétrir par antithèse, le parti clérical: son discours annonça que la nouvelle loi couperait en deux l'âme nationale[224]. Mais en général la gauche, tout en blâmant les concessions faites à l'Église, ne vit pas l'importance de cette loi; elle croyait l'enseignement universitaire trop solidement établi pour qu'on pût lui opposer une concurrence dangereuse. D'ailleurs, malgré l'aggravation des conflits religieux, beaucoup de ses membres estimaient toujours nécessaire de maintenir un lien entre l'Église et la République.

[223] V. Henry Michel, *La loi Falloux*, 1906.

[224] L’orateur approuve la liberté d’enseignement, mais avec

une surveillance exercée par «l’Etat laïque, purement laïque,

exclusivement laïque.» Le parti clérical a étouffé l’Italie et

l’Espagne; il veut maintenant dominer la France en refoulant le

socialisme. «Il s’imagine que la France sera sauvée quand il aura

combiné, pour la défendre, les hypocrisies sociales avec les

résistances matérielles, et qu’il aura mis un jésuite partout où il

n’y aura pas un gendarme.»

Au contraire, les événements survenus depuis le 24 février décidèrent Edgar Quinet à demander la séparation de l’Église et de l’État[225]. Plus mêlé que Michelet à la politique pratique, représentant du peuple à l’Assemblée Législative comme à la Constituante, il plaçait toujours le problème religieux à la base des autres. Le culte de la France démocratique, prêché dans ses cours du Collège de France, était de plus en plus méconnu par une bourgeoisie désireuse de revenir aux croyances du passé; il chercha donc un système qui permettrait à la démocratie de grandir en échappant aux luttes confessionnelles. Son livre sur *L’Enseignement du peuple* est d’une importance capitale, car il a donné le programme de l’école laïque.

[225] Parmi les rares partisans de la séparation à cette époque,

citons l’économiste Bastiat. Il la désirait à la fois pour des

raisons économiques et pour des raisons religieuses. Il était

injuste, à ses yeux, qu’un citoyen fût obligé de salarier, par

ses impôts, des cultes auxquels il ne croyait pas. Si chaque

religion était abandonnée à la bonne volonté de ses fidèles, la foi

renaîtrait, la fusion des sectes chrétiennes s’accomplirait. «Le

sacerdoce serait l’instrument de la religion, la religion ne serait

pas l’instrument du sacerdoce.» (*Œuvres*, VII, p. 360. Cf. p. 351.)

Les élections de 1849, dit Quinet, ont montré comment un peuple devenu libre va au devant de la servitude volontaire; c’est que l’éducation manque à notre pays. L’éducation nationale jusqu’ici reposait sur la religion; mais puisque l’État reconnaît trois ou quatre religions officielles, ce régime ne fournit plus le principe d’unité nécessaire à une nation. La question est grave, beaucoup plus qu’on ne le croit. La plupart des Français pensent que la vie politique se développe indépendamment de la religion, que l’organisation adoptée par celle-ci n’intéresse pas tous les citoyens; donc ils trouvent inutile de la changer. Les pays où règnent ces idées font des révolutions politiques, mais point de révolutions religieuses, parce qu’ils n’ont plus assez de foi pour cela. Ils laissent ainsi le champ libre à la réaction, et

leur œuvre est toujours à recommencer: «une religion morte communique infailliblement sa mort à l'État, au peuple qui y reste politiquement et organiquement attaché». L'exemple de 1848 est là pour nous éclairer: les républicains ont été heureux de voir les arbres de la liberté offerts par les dames du Sacré-Cœur, bénis par les prêtres; ils ont prodigué au clergé les faveurs et les prévenances. Voilà comment l'expédition de Rome a été rendue possible.

Eh! bien, continue l'écrivain, puisque la France ne veut pas faire une révolution religieuse, puisqu'elle tente cette entreprise étrangement difficile de conserver à la fois le catholicisme et la liberté, une seule méthode peut lui permettre d'arriver à un état de choses durable: qu'elle accomplisse la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Ce doit être une séparation complète, radicale; si le catholicisme demeure mêlé à la vie de la république, il la corrompra. Il s'est combiné avec la gloire sous l'Empire, avec le droit divin sous la Restauration, avec le droit constitutionnel sous Louis-Philippe, avec le droit républicain en 1849; qui peut jurer qu'il ne se combinera point avec le socialisme? Tous les régimes lui seront bons, pourvu qu'il domine. En face de lui, c'est une nécessité de maintenir l'État fort et centralisé; chargeons l'État d'organiser, à lui seul, l'école laïque. Comment confier l'instruction à des clergés qui se combattent réciproquement? «Il y aurait en France des sectes et point de nation». Comment aussi charger le prêtre de collaborer avec l'instituteur? «L'instituteur laïque, en intervenant dans l'Église, y fait entrer l'hérésie. Le prêtre, en intervenant dans l'école, y fait entrer la servitude. Que faut-il donc faire? Les séparer». La société laïque repose sur l'amour des citoyens les uns pour les autres; elle est une «alliance pacifique de toutes les croyances, de toutes les opinions, de toutes les sectes dans le sein d'une même nation». Voilà le régime que l'instituteur doit faire subsister, en disant aux enfants de confessions différentes: «vous êtes

tous enfants d’un même Dieu et d’une même patrie». L’école laïque pourra ainsi ramener la paix en France, mettre fin aux haines qui déchirent la génération actuelle[226].

[226] «Croyez-vous que ce serait un malheur irréparable pour votre

enfant de naître ainsi à la vie civile dans un sentiment de concorde,

de paix, d’alliance avec tous ses frères?… Nos lèvres ne peuvent

plus que maudire; nos paroles ne servent plus qu’à nous percer et à

nous repaître de nos propres blessures.» Que l’enfant ignore la haine.

Évitons, dit encore Edgar Quinet, de nous laisser décevoir par les formules séduisantes que le clergé interprète à sa façon. La liberté, qu’il invoque aujourd’hui, laisse les individus complètement isolés en face d’une Église à laquelle l’État donne 40 millions; l’égalité place l’instituteur laïque, abandonné par l’État, en présence de l’ecclésiastique, protégé par l’Église. Napoléon, qui releva l’Église, comprit le besoin de lui opposer l’Université, mais il affaiblit celle-ci en la déclarant liée au dogme catholique[227]. Il faut aujourd’hui supprimer le budget des cultes, proclamer l’enseignement gratuit, séparer l’Église de l’État, faire l’école laïque. «Cette idée si simple, je le sais, est encore prématurée; mais que mes amis du moins ne la laissent pas retomber dans l’oubli. Quand le moment viendra, que d’autres, plus heureux que moi, la popularisent

et l’appliquent». Jules Ferry devait réaliser le vœu d’Edgar Quinet[228].

[227] «Que fallait-il pour la mettre à merci? Qu’un évêque seulement

retirât son aumônier.»

[228] Jules Ferry installait en 1882 son successeur au ministère de

l’Instruction publique et lui disait en montrant un livre de Quinet,

peut-être *L’enseignement du peuple*: «c’est mon bréviaire». (Henry

Michel, *Le centenaire d’Edgar Quinet*, dans *Revue pédagogique*,

1903.)

CHAPITRE VI

La résistance à l’Empire clérical

L’alliance du clergé avec le Prince-Président, s’était maintenue, malgré quelques froissements, depuis l’élection

du 10 décembre 1848; le 2 décembre 1851 parut la consacrer d'une manière définitive. Les deux grands chefs catholiques, Montalembert et Veuillot, s'entendirent pour approuver le coup d'État; ceux de leurs amis, tels que Falloux, qui n'allaient pas jusqu'à l'adhésion publique, étaient quand même satisfaits. Le clergé apprit bientôt que Rome se félicitait du triomphe remporté par Louis-Napoléon; *l'Univers* cita le mot de Pie IX: «Le ciel vient d'acquitter la dette de l'Église envers la France»[229]. Les évêques suivirent le pape: si quelques-uns, comme Pie et Dupanloup, s'imposaient une certaine réserve dans leur langage, la plupart employèrent des formules chaleureuses pour célébrer l'acte qui avait sauvé la France. Lacordaire et les quelques amis qui protestaient avec lui restèrent isolés. Bientôt, il est vrai, Montalembert se ressaisit, regretta sa conduite, et voulut détourner ses coreligionnaires d'un entraînement aveugle vers le despotisme; un petit groupe seulement le suivit. Un an après le coup d'État, le rétablissement de l'Empire excita de nouveau les acclamations de l'épiscopat; Parisis et Salinis se distinguèrent par leur enthousiasme. Les fêtes religieuses devinrent de grandes cérémonies officielles; les fonctionnaires civils y prenaient part, et l'on y célébrait à la fois l'Église et l'empereur.

[229] *Univers*, 7 janvier 1852.

Cette alliance différait de celle qui avait uni le trône et l'autel sous la Restauration. Entre les Bourbons et le clergé catholique il y avait affinité naturelle, car tous croyaient au droit divin des rois; les prélats gallicans de 1830 voyaient dans le monarque, au moins autant que dans le pape, un chef respecté; si la Charte leur déplaisait, du moins elle reconnaissait le catholicisme comme la religion de l'État.

Sous l’Empire il n’en est plus de même. La Constitution de 1852 mentionne les principes de 1789; l’empereur tient son pouvoir du peuple et n’admet pas de religion d’État. L’Église, de son côté, qui a compris quelle puissance lui est donnée par le suffrage universel, se trouve assez forte pour indiquer les conditions de son concours. Lorsque Napoléon III exprima le désir d’être sacré à Notre-Dame, Pie IX exigea préalablement la suppression des articles organiques; l’empereur hésita et finalement se déroba. Parmi ses conseillers, plusieurs craignaient les empiètements du clergé: un légiste gallican, Rouland, surveillait avec soin les progrès de l’ultramontanisme; Fortoul, dès qu’il le put, modifia quelques articles de la loi de 1850, surtout en rétablissant les recteurs d’académies, capables de tenir tête aux évêques. D’ailleurs un sceptique du genre de Morny, un napoléonien autoritaire comme Persigny, pouvaient bien favoriser l’Église par politique; ils ne lui appartenaient pas.

Pendant longtemps ces difficultés, ces défiances n’apparurent pas au dehors; le public ne voyait que l’union intime des deux puissances. Napoléon III faisait prêcher le carême à la chapelle des Tuileries; le P. Ventura, l’ancien ami de Lamennais et du libéralisme, converti aux doctrines ultramontaines et conservatrices, fit à la cour impériale des sermons sur la politique, où les demandes les plus audacieuses des évêques de l’ancien régime étaient dépassées[230]. L’impératrice était une catholique fervente. Les ministres multipliaient les manifestations de zèle envers l’Église. Fortoul, par exemple, malgré ses réserves secrètes, semblait s’être donné comme but essentiel d’humilier les professeurs devant les évêques; les aumôniers exerçaient une surveillance véritable sur le corps enseignant et sur les élèves; bien que la philosophie eût été découronnée, la classe de *logique* demeurait toujours l’objet de leurs suspicions. Les préfets suivirent l’exemple venu de haut; la magistrature poursuivait les livres irréligieux avec un zèle

infatigable[231]. La politique extérieure allait dans les mêmes voies: le gouvernement qui, après avoir restauré Pie IX à Rome, protégeait les moines latins contre la Russie schismatique, apparut comme le chevalier de l'Église; l'occupation de la Nouvelle-Calédonie, les guerres de Chine et de Cochinchine montrèrent les missionnaires et les soldats français travaillant de concert. L'année 1858 marque l'apogée de l'alliance. Elle s'ouvre par l'attentat d'Orsini, qui décide l'empereur à donner un coup de barre à droite, et qui paraît le brouiller avec les Italiens. Elle se continue par le voyage triomphal de Bretagne: l'empereur et l'impératrice parcourent la presqu'île en souverains très chrétiens et viennent célébrer la fête napoléonienne du 15 août à l'église de Sainte-Anne d'Auray; l'évêque de Rennes salue Napoléon III, «de tous les monarques français depuis saint Louis, le plus dévoué à l'Église et à son œuvre de civilisation et de progrès». L'*Univers* décrit les étapes de ce voyage dans des chroniques enthousiastes.

[230] Ces conférences de 1857 sont réunies dans _Le pouvoir politique

chrétien_, par Ventura (1858). L'impression fut si mauvaise que

Napoléon III blâma ouvertement le prédicateur. (Bazin, *Mgr Maret*,

II, p. 87.)

[231] En 1852, le tribunal de commerce de la Seine donna gain de

cause à un libraire qui avait retiré de la circulation un livre

d’histoire religieuse condamné par l’Index; et les catholiques

d’affirmer triomphalement que la juridiction de l’Index était

reconnue désormais en France. (_Annales de philosophie chrétienne_,

t. XLV, p. 234.)

Les époques d’alliance intime entre l’Église et l’État ont toujours été celles où l’anticléricalisme se réveillait avec une force nouvelle; il fut d’autant plus ardent cette fois que l’alliance était ouvertement conclue contre la liberté, comme Louis Veuillot le montra sans relâche. On peut dire sans hyperbole que nul n’a plus contribué que le grand polémiste catholique à développer la haine contre le clergé. Il se plaisait à faire ressortir dans la doctrine catholique les affirmations les plus contraires aux principes modernes, à railler, à humilier le libéralisme. On a eu tort, dit-il par exemple, de ne pas brûler Luther: celui-ci et ses complices ont détaché de l’Eglise 40 millions d’hommes; cela fait depuis le seizième siècle douze générations, c’est-à-dire 480 millions d’hommes damnés parce qu’on n’a pas supprimé à temps ce prêcheur d’hérésies[232]. Tâchant d’imiter Veuillot, sans avoir son talent, les rédacteurs de *l’Univers*, Coquille, Aubineau, Guéranger, Dulac, Jules Morel multipliaient les déclarations les mieux faites pour étonner, pour exaspérer les hommes du XIXe siècle. Il serait facile de choisir à peu près au hasard dans leurs articles, mais nous n’avons pas besoin de nous charger de cette recherche; Montalembert s’y est appliqué avec un soin minutieux[233]. D’après eux, l’édit de Nantes fut un chef-d’œvre d’imprévoyance et d’iniquité; la Révocation, y compris les

dragonnades, fut digne d’éloges; le duc d’Albe a sauvé l’indépendance et la foi de la Belgique; la Révolution ne mérite qu’anathèmes. D’après eux également, la liberté politique est inutile et nuisible; la liberté de la presse doit être supprimée, sauf exception pour *l’Univers*, car «nous sommes un journal qui se confesse»; la seule liberté légitime, et qui doit demeurer complète, est celle de l’Église.

[232] Cité par Guéroult, _Etudes de politique et de philosophie

religieuse_, p. 208.

[233] V. Lecanuet, *Montalembert*, III, p. 88.

L’*Univers* devint très précieux pour les ennemis de l’Eglise, parce qu’il leur offrait une mine d’arguments toujours renouvelés. Quand un journal libéral, redoutant les rigueurs du gouvernement, hésitait sur les sujets à traiter, il avait la ressource de se rabattre sur une polémique avec la feuille ultramontaine. Les catholiques libéraux, devenus les ennemis acharnés de Veuillot, ne cessèrent de lui reprocher d’irriter contre l’Église tous les neutres, tous les modérés: Albert de Broglie montra que les polémistes irréligieux citaient sans cesse l’*Univers*, qu’ils aimaient affirmer d’après lui l’opposition entre la raison et la foi, l’intolérance nécessaire de l’Église, l’incompatibilité entre le catholicisme et la société issue de 1789[234]. Montalembert enveloppait dans ses imprécations le rédacteur de l’*Univers* et les prélats qui le soutenaient. Devenu prophète de malheur, il ne cessa de répéter pendant dix-huit ans que l’Église, par cette alliance avec le despotisme suivant de si près

l’alliance avec la république, préparait et justifiait d’avance les représailles d’une révolution triomphante. Il le déclara dès 1852, en pleine réaction; il le répéta en 1863, au congrès catholique de Malines; ses conversations avec les étrangers, ses lettres à des amis reprenaient continuellement la même prédiction sinistre sur la victoire inévitable de l’anticléricalisme[235].

[234] V. Georges Weill, *Histoire du catholicisme libéral en France*,

p. 123.

[235] «Ce n’était donc qu’un masque, vous dira-t-on, que cet amour

de la liberté dont vous vous targuiez, un masque incommodément porté

pendant vingt ans, et que vous avez jeté à la première occasion

favorable!» (_Des intérêts catholiques au XIXe siècle_, 1852).

«S’il éclatait aujourd’hui une nouvelle révolution, on frémit à la

pensée de la rançon qu’aurait à payer le clergé pour la solidarité

illusoire qui a semblé régner pendant quelques années entre l’Eglise

et l’Empire» (discours de Malines).—Senior, _Conversations with M.

Thiers, M. Guizot_, II, p. 137. «L’Eglise sera la première victime

de la prochaine révolution, et les catholiques descendront à l’état

de *parias* dont les généreux efforts d’ O’Connell, des auteurs

de la Constitution belge, et des catholiques libéraux de France

les avaient tirés. Ils l’auront *voulu* et *mérité*, tel est mon

pronostic» (lettre du 8 mars 1865 à la comtesse Apponyi, dans _Revue

des Deux-Mondes_, 15 novembre 1913).

Montalembert n’exagérait rien quand il parlait de la colère des libéraux contre le clergé. Un grand esprit, libéral avant tout, mais sincèrement attaché à la religion, Tocqueville ne cessait de gémir sur les méfaits de l’épiscopat[236]. Un autre libéral, très sincèrement croyant, Léon Faucher tenait le même langage[237]. Mais l’irritation était beaucoup plus grande et plus générale chez les républicains. Ces hommes qui avaient accueilli avec tant de joie l’adhésion de l’Eglise à la République ne trouvaient maintenant que paroles amères au sujet de la perfidie des prêtres. Ce courroux se manifesta surtout chez les proscrits. Exaspérés par l’exil, se reprochant mutuellement la défaite commune, ils n’oubliaient leurs querelles que pour maudire ensemble la conduite de l’Eglise depuis le 2 décembre[238]. Victor Hugo se fit l’organe du sentiment général; les *Châtiments*

poursuivirent de leurs imprécations vengeresses le clergé aussi bien que la magistrature et l’armée.

Oui, ces évêques, oui, ces marchands, oui, ces prêtres,

A l’histrion du crime, assouvi, couronné,

A ce Néron repu qui rit parmi les traîtres,

Un pied sur Thraséas, un coude sur Phryné,…

Ils vendent, o martyr, le Dieu pensif et pâle

Qui, debout sur la terre et sous le firmament,

Triste et nous souriant dans notre nuit fatale,

Sur le noir Golgotha saigne éternellement!

[236] V. Georges Weill, *ibid.*, p. 129.

[237] «Le catholicisme s’expose aux mêmes périls auxquels l’avait

déjà livré Charles X, en mettant l’autel sur le trône. Nous avons en

perspective une réaction semblable à celle qui, en balayant le trône

des Bourbons en 1830, faillit aussi renverser les autels» (lettre du

14 février 1853, dans Léon Faucher, *Biographie et correspondance*,

I, p. 330).

[238] Martin Nadaud, *Mémoires*, p. 370. Cette colère apparaît dans

la phrase d’un grand déclamateur, Michel (de Bourges): «Puissé-je

m’endormir de mon dernier sommeil au bruit des temples catholiques

s’écroulant sous les coups du marteau populaire!» (lettre à Quinet,

citée par Maurice Barrès dans *Revue bleue*, 21 février 1914).

Moins illustre et moins populaire que Victor Hugo, Edgar Quinet occupait cependant une place honorable dans la proscription. L’événement avait justifié ses prophéties au sujet du péril que le catholicisme faisait courir à la liberté. Voilà pourquoi les livres écrits par lui pendant l’exil ont presque tous pour objet le combat contre l’Eglise. Si l’Italie n’a pu réaliser son unité, c’est que les papes l’ont frappée de mort politique; si la Hollande s’est affranchie de l’Espagne au seizième siècle, c’est parce qu’elle a changé de religion. Pour sauver la France, la séparation de l’Eglise et de l’Etat, l’éducation laïque elle-même ne suffisent plus. Détruire le catholicisme par la force? aujourd’hui cela ne peut plus réussir; opposer la philosophie à toutes les religions? c’est insuffisant, car les peuples ne peuvent se passer de cérémonies établissant la communion des vivants

avec les morts. Le seul moyen de vaincre, c’est de s’attaquer au catholicisme tout seul, mais en liguant contre lui les autres confessions chrétiennes et la philosophie moderne. Aucune secte ne sera exclue, pourvu qu’elle soit en dehors de l’Eglise romaine, et les démocrates donneront le bon exemple, en écartant de leurs enfants les cérémonies catholiques. Mais à la discussion il faudra joindre la force et fermer les églises, car jamais une religion n’a disparu sans l’intervention du pouvoir[239].

[239] V. _Lettre sur la situation religieuse et morale de l’Europe

et La Révolution religieuse au XIXe siècle_ (*Œuvres*, t. XI), _Les

Révolutions d’Italie_ (*Œuvres*, IV), *Marnix de Sainte-Aldegonde*

(*Œuvres*, V).

En France même, l’opposition contre le clergé se manifesta bientôt dans la presse. Les journalistes, surveillés de près, ne pouvaient s’exprimer sur le même ton que les proscrits; force leur était de s’imposer à eux-mêmes une censure très sévère; toutefois la controverse religieuse leur fut permise. Aux époques de despotisme politique, on se tourne volontiers vers les problèmes religieux: ce qui s’était vu en Angleterre sous Elisabeth, en France au temps de Louis XIV, se vit également après 1852. Le gouvernement impérial laissa faire, car il désirait donner au pays l’illusion d’une presse libre et, tout en favorisant l’Eglise, il ne voulait pas apparaître comme le protégé des jésuites. Les questions de doctrine devaient séduire les nombreux universitaires, particulièrement les professeurs de philosophie, qui avaient

refusé le serment ou qui, dégoûtés par la tyrannie de leurs administrateurs, quittaient l'enseignement et cherchaient un refuge dans la presse indépendante.

Le journal qui, sous l'Empire autoritaire, combattit les prétentions cléricales avec le plus de franchise fut la *Presse*. C'était Emile de Girardin qui le dirigeait, tantôt sous son nom, tantôt dans la coulisse, lorsqu'il faisait semblant d'être dégoûté de la polémique. Ce maître du journalisme, à qui le public demeura toujours fidèle, attira auprès de lui et forma les hommes qui allaient créer plus tard de grands organes libéraux, Guéroult, Peyrat, Nefftzer. Or tous ces hommes se trouvaient être non seulement des philosophes, mais des théologiens. Guéroult, catholique de naissance et longtemps fidèle à ses croyances, avait passé au saint-simonisme et resta jusqu'à sa mort le fidèle disciple d'Enfantin; il avait appris de lui que la religion domine la politique, et se passionnait pour les problèmes posés par l'Eglise ou par la libre pensée. Alphonse Peyrat, issu d'une famille de pasteurs dont plusieurs avaient fait campagne contre l'athéisme, conserva de son éducation le goût de la controverse théologique[240]. Nefftzer était allé plus loin, il avait mené ses études jusqu'au bout à la Faculté de théologie de Strasbourg; mais bientôt le futur pasteur perdit ses croyances et rompit avec son Église, tout en demeurant imbu de l'esprit protestant[241]. Ces hommes n'écartaient pas avec une indifférence dédaigneuse les affirmations dogmatiques de l'*Univers*; ils sentaient le besoin de les discuter et d'appuyer sur une argumentation solide le principe de la liberté de conscience.

[240] V. Joseph Reinach dans *Revue politique et parlementaire*,

févr. 1910.

[241] V. Maurice Bloch, *Trois éducateurs alsaciens*, 1911.

Peyrat, au moment où la papauté proclama le dogme de l'Immaculée-Conception, fit une étude minutieuse sur l'histoire de la nouvelle croyance en montrant quelles hostilités elle avait rencontrées parmi les meilleurs des chrétiens, depuis saint Augustin jusqu'aux membres du Concile de Trente[242]. D'autre part il critiquait les inconséquences des gallicans, les faiblesses des catholiques libéraux, l'ambition des jésuites, et surtout l'intolérance de l'Église. «Comment! disait-il à l'évêque de Poitiers, vous avez l'énergique appui de la puissance temporelle, une large part au budget, des richesses considérables, des journaux pour répandre vos moindres paroles, pour attaquer vos adversaires, pour les outrager, pour les dénoncer; vous avez le confessionnal, par où vous descendez dans les consciences; la chaire, où vous battez le rappel et où vous parlez sans contradicteurs; une milice de prêtres et de laïques, milice nombreuse, disciplinée et fanatique; vous ne remplissez pas l'Empire, comme au temps de Tertullien, mais vous l'enveloppez de votre influence; et, dans cette situation privilégiée entre toutes, vous avez peur de la philosophie qui ne demande contre vous que la liberté! Vous avez donc bien peu de confiance en votre doctrine ou en vos talents[243]»?

[242] *Histoire de l'Immaculée-Conception*, 1855.

[243] *Histoire et religion*, p. 123.

Guéroult s’efforça d’attirer l’attention de ses lecteurs sur l’importance des problèmes philosophiques. Le catholicisme, disait-il, a seul la parole aujourd’hui: «seul il écrit, seul il dogmatise, et la défaillance de la philosophie éclectique l’a laissé, sans contestation, maître du champ de bataille de la polémique[244]». Il est temps que les libres penseurs montrent plus d’activité intellectuelle. «Nous invitons la France à profiter du calme profond que la politique lui laisse, des loisirs que lui ménage l’apaisement de la fièvre industrielle, pour s’interroger elle-même, pour faire son examen de conscience, l’inventaire de son bilan intellectuel[245]». La plupart des Français se contentant de la tolérance de fait que l’église est aujourd’hui forcée de respecter, demeurent dans une ignorance voulue et quelque peu hypocrite à l’égard du dogme; c’est une dangereuse paresse d’esprit, que les publicistes libéraux ont le tort de favoriser.

[244] *Etudes*, p. 56.

[245] *Etudes*, p. 239.

C’est surtout au *Siècle* que l’écrivain saint-simonien reprochait le manque de franchise et de courage; et pourtant le *Siècle*, fut pendant presque toute la durée de l’Empire, le journal quasi-officiel de l’anticléricalisme[246]. Là aussi l’on trouvait un ami, un disciple fidèle du Père Enfantin, Louis Jourdan, qui exposait volontiers ses vues sur la religion de l’avenir, à la fois traditionnelle et moderne, respectueuse de la liberté de conscience, dépourvue de clergé[247]. Mais Jourdan avait à compter avec la prudence de son directeur Havin. Celui-ci conservait les opinions des

bourgeois de 1830, la haine des jésuites, l’horreur du parti prêtre, la sympathie pour un catholicisme rénové qui serait très tolérant, très conciliant, et soumis à l’Etat. On l’a comparé à M. Homais[248]. C’était du moins un Homais intelligent que ce fin Normand, qui sut pendant quinze ans plaire à ses abonnés républicains sans se brouiller avec l’Empire. Comprenant que la situation politique ne lui permettait point d’attaquer l’Église en face, il reprit avec plus de discrétion la polémique menée par le *Constitutionnel* sous Charles X: le *Siècle* dénonça les abus de pouvoir commis par les prêtres en France et plus encore à l’étranger, releva les formules tapageuses de Louis Veuillot et les hyperboles de tous les écrivains ultramontains. C’était le genre de discussion qui pouvait le mieux convenir au public de 1855, dégoûté de l’idéologie socialiste, mais peu disposé à voir recommencer le règne des «curés».

[246] L’évêque de Poitiers, Pie, l’appelle «un des organes les plus

accrédités de l’enfer» (homélie du 22 février 1860).

[247] Jourdan, *Un philosophe au coin du feu*, ch. XX.

[248] Claveau, *Souvenirs politiques et parlementaires*, I, p. 41.

Suivant son expression, Jourdan «provoquait Torquemada tous les

matins». (*ibid.*, p. 107).

Les lettrés, les salons orléanistes éprouvaient quelque dédain pour le *Siècle* et lisaient le *Journal des Débats*. Celui-ci apporta dans l'étude des questions métaphysiques ou religieuses un mélange de modération discrète et de hardiesse presque téméraire; on reconnaissait ici l'influence du rédacteur en chef, Silvestre de Sacy, catholique et janséniste, mais tolérant pour les idées les plus audacieuses, pourvu qu'elles fussent exprimées avec convenance et en bon langage. «Sa religion était bien plutôt le parfum qui reste d'une croyance évanouie qu'une adhésion ferme à des dogmes définis… Il voyait fort bien les difficultés de croire; il ne s'empêchait pas de les voir. Il ne s'y arrêtait pas; mais il trouvait fort bon qu'on s'y arrêtât[249]». Le goût de la liberté intellectuelle unissait tous les rédacteurs de ce journal, quelles que fussent leurs opinions particulières. Un brillant universitaire, Hippolyte Rigault, parlait des choses religieuses en catholique libéral, plus libéral que catholique, ennemi de tous les extrêmes: «Les honnêtes gens, écrivait-il, qui ne veulent entrer ni dans l'église de l'*Univers* ni dans le temple de la déesse Raison, ne savent plus où se mettre à genoux, pour prier Dieu à leur manière sans être inquiétés[250]». Un juriste, Edouard Laboulaye, glorifiait avec une sincérité vibrante la beauté de l'Évangile[251]. Mais comment concilier l'Évangile avec la liberté? Laboulaye trouva la réponse dans Channing. L'écrivain américain est un rationaliste chrétien; pour lui, le christianisme est l'achèvement de la philosophie, la révélation est la perfection de la raison: si les deux sont en désaccord, il faut interpréter l'Évangile dans le sens naturel et raisonnable. Acceptant les conclusions auxquelles Bossuet prétendait amener les églises protestantes, Channing reconnaît que la vérité religieuse est soumise au jugement de chaque individu et prend place parmi les vérités humaines; au lieu du dogme, c'est l'amour du

prochain qui sert à maintenir le lien entre les hommes. Voilà les idées que Laboulaye admire et cherche à propager. L'Église n'est plus l'étroite réunion des hommes qui acceptent un même symbole, c'est la grande réunion de tous ceux qui étudient et surtout qui pratiquent l'Évangile.

[249] Renan, *Feuilles détachées*, p. 129.

[250] *Œuvres complètes*, II, p. 303. Lui aussi prévoyait une

crise antireligieuse. «On peut s'attendre, écrivait-il en 1854,

à la prochaine résurrection du colonel Touquet, et les éditions

de Voltaire au plus juste prix iront préparer jusqu'au fond des

campagnes une réaction terrible d'impiété» (*ibid.*, II, p. 126).

«Il est évident, disait-il l'année suivante, que l'intolérance des

radicaux en religion amasse chaque jour, dans l'âme de la jeunesse

qui pense, des colères et des haines prêtes à éclater» (*ibid.*, II,

p.163).

[251] «Dans les inquiétudes de notre âme, dans ces douleurs qui ne

veulent pas de consolation, trouvons-nous dans l’Evangile, et dans

l’Evangile seul, le calme après lequel nous soupirons, le seul baume

qui adoucisse des plaies saignantes? alors l’Evangile est vrai, et

la sainteté du Christ prouve sa divinité.» (*La liberté religieuse*,

préface).

Ces journaux peu nombreux, rédigés avec soin, étaient lus attentivement par des lecteurs moins pressés que ceux d’aujourd’hui, habiles à deviner ce que les écrivains laissaient entendre. Ils abordaient, par le côté extérieur au moins, les questions les plus compliquées de la théologie. Peyrat ne fut pas le seul à discuter la décision pontificale sur l’Immaculée-Conception. Avant qu’elle fût rendue, le *Journal des Débats*, par la plume de Laboulaye, supplia l’Église de ne pas commettre une pareille imprudence, de ne pas accentuer sa rupture avec le monde.

L’Église parut prendre plaisir à scandaliser ces conseillers indiscrets. L’année 1858, qui apparut comme celle de l’alliance définitive avec l’Empire, fut témoin de deux véritables défis jetés par les croyants aux partisans du rationalisme: ce furent le miracle de Lourdes et l’affaire Mortara. Le miracle de la Salette en 1846 n’avait guère ému jusque-là que la région des Alpes; dans ce pays même il avait soulevé chez certains catholiques des doutes sérieux et des critiques passionnées. Le miracle de Lourdes

rencontra aussitôt l’adhésion du peuple du Midi, l’attention favorable de la presse catholique et du clergé. Les journaux libéraux l’accueillirent avec un ironique dédain, sans se douter que cette nouvelle amènerait bientôt vers les Pyrénées des foules considérables[252]. Par contre, l’Europe entière fut remuée par l’affaire Mortara. Un enfant juif de Bologne avait été baptisé, à l’insu de ses parents, par la volonté de sa nourrice qui le croyait en danger de mort; il guérit bientôt, et le gouvernement pontifical prévenu le fit enlever à sa famille, ne voulant pas qu’un enfant baptisé fût ramené à la religion israélite. Les journaux français de toutes nuances protestèrent, s’indignèrent: le *Journal des Débats*, le *Siècle* demandaient au gouvernement français, protecteur du pape, d’intervenir au nom de l’humanité; un prêtre gallican, l’abbé Delacouture, affirma que le droit naturel exigeait la restitution de l’enfant à ses parents[253]. Mais l’*Univers* approuva Pie IX et justifia sa conduite; Dom Guéranger, avec une implacable netteté, avertit les catholiques libéraux qu’il fallait choisir: «ou le pape a bien fait, et alors le surnaturel l’emporte en dépit des idées modernes; ou ils jugeront que le pape a mal fait, et ils se séparent du christianisme, dont le Pontife n’a fait qu’appliquer les principes les plus vulgaires[254]». Le gouvernement de Napoléon III, embarrassé par cet incident, essaya d’obtenir une concession de Rome; Pie IX répondit *Non possumus*, et l’enfant demeura catholique, éloigné de sa famille. Edmond About put écrire: «L’Église catholique romaine, que je respecte profondément, se compose de 139 millions d’individus, sans compter le petit Mortara[255]».

[252] «Partout où l’on croit aux miracles, écrivait Guéroult, il y

a des miracles; partout où l’on n’y croit plus, c’est-à-dire où ils

seraient le plus nécessaires, on n’en voit plus. La Sainte Vierge

fait des apparitions à Lourdes, elle n’en fait pas à Paris; elle

se montre à Bernadette, elle ne se montre pas à l’Académie des

Sciences.» (*Etudes*, p. 139.)

[253] Delacouture, _Le droit canon et le droit naturel dans l’affaire

Mortara_, 1858.

[254] *Univers*, 24 octobre 1858. Guéroult constatait tristement

que le moyen âge a le courage de ses convictions, «tandis que

le dix-neuvième siècle est poltron, légèrement hypocrite, qu’il

s’incline jusqu’à terre devant des dogmes qu’il a désertés dans le

fond de son cœur.» (*Etudes*, p. 212).

[255] *La question romaine*, début.

A côté des journaux, quelques revues s'étaient fondées, modestes et peu connues, pour maintenir la tradition de la libre recherche philosophique; mais leur faible notoriété permit au gouvernement de frapper sans scrupule les recueils qui s'attaquaient trop franchement aux croyances religieuses. *L'Avenir*, créé par Eugène Pelletan, compta parmi ses collaborateurs des philosophes, surtout Vacherot et Jules Barni; c'était la *Liberté de penser* qui ressuscitait, mais avec la prudence et les précautions nécessaires en 1855. Cela n'empêchait pas Vacherot d'exprimer complètement sa pensée: répondant au gallican Huet, qui jugeait encore une conciliation possible, il déclara nettement que la démocratie ne peut s'accorder avec le catholicisme, ni même avec le simple christianisme évangélique, celui-ci impliquant toujours «autorité, anathème, excommunication»[256]. *L'Avenir* fut supprimé au bout d'un an. Même indépendance dans la *Revue philosophique et religieuse*, fondée par des saint-simoniens à la recherche d'une religion, mais ouverte aussi à des philosophes d'esprit différent, comme Littré ou Renouvier. Le grand public s'intéressa davantage à un recueil plus littéraire, plus accessible pour lui, la *Revue de Paris*. Vacherot y termina les articles commencés dans *L'Avenir*. «La Science, concluait-il, voilà la lumière, l'autorité, la religion du XIXe siècle».[257] Ces deux recueils furent supprimés par le pouvoir après l'attentat d'Orsini.

[256] *L'Avenir*, 11 novembre 1855.

[257] 1er juin 1856, Barni, Ulbach, Jozeau traitèrent aussi dans ce

recueil les questions religieuses.

Journaux et revues étaient plus surveillés que les livres. Quand la tribune et la presse font silence, le livre demeure le plus sûr moyen de diffusion pour les idées indépendantes. Voulant combattre la réaction, plusieurs écrivains se remirent à étudier le dix-huitième siècle et découvrirent des trésors d'esprit et de bon sens chez ces philosophes si dédaignés par les hommes de 1830. Un disciple de Cousin, mais disciple indépendant qui avait refusé le serment après le coup d'Etat, Bersot, parla du temps des encyclopédistes avec un mélange de défiance et de sympathie; la sympathie l'emportait[258]. Un jeune publiciste libéral qui débutait à ce moment, Lanfrey, ne fit pas les mêmes réserves; son livre sur *L'Eglise et les philosophes du XVIIIe siècle* retrace avec enthousiasme la longue bataille soutenue contre le fanatisme. C'était aussi un pur voltairien que le journaliste Erdan qui, dans la *France mystique*, traça le tableau ironique et vivant des nombreuses petites sectes religieuses nées à Paris depuis 1830; chemin faisant, il s'amusait à citer maintes épigrammes de Voltaire contre le catholicisme. Cette audace fit condamner en 1856 l'auteur à la prison, le livre au pilon. Mais la crainte de la répression n'empêcha pas divers théoriciens d'entreprendre l'exposé sincère et sérieux de leurs opinions: les plus remarquables furent Jules Simon, Vacherot et Proudhon.

[258] *Etudes sur le XVIIIe siècle*, 1855. «J'aime le dix-huitième

siècle: il avait deux qualités françaises, les deux qualités de la

jeunesse: il était aimable et généreux.» (I, p. 506.)

Jules Simon était comme Bersot, un éclectique de gauche. Moins hardi que lui comme philosophe, il ressemblait à Cousin par son attachement au spiritualisme, par la façon dont il conciliait le respect de l'Eglise avec l'indépendance de la raison; sa virtuosité d'écrivain et d'orateur égalait celle de son maître. Il se distinguait de lui par ses convictions républicaines et par un intérêt très grand pour les questions sociales. Sa protestation courageuse contre le coup d'Etat, en l'éloignant de la Sorbonne, lui avait assuré l'estime de tous les libéraux. Ils lurent avidement son livre sur *La religion naturelle* (1856). Jules Simon expose les trois dogmes de cette religion, l'existence de Dieu, la Providence, l'immortalité de l'âme; il en expose le culte, c'est-à-dire des heures déterminées pour la prière, pour l'examen de conscience: ce culte n'a pas besoin d'être public, et la prière sera, non pas une requête invitant Dieu à transgresser les lois de la nature par un miracle, mais une effusion de l'âme, un remerciement à l'auteur du monde.

Une société libérale de Belgique invita Jules Simon à venir faire une série de conférences consacrées à la liberté de conscience; un nouveau livre sortit de là. Jules Simon y parle avec admiration de la morale chrétienne[259], mais il montre combien les ultramontains sont éloignés de l'esprit de l'Evangile. D'abord ils ont invoqué les doctrines contraires aux leurs, quand ils espéraient en profiter; ce fut la campagne pour la liberté de l'enseignement. Plus tard, ils ont dévoilé peu à peu leur véritable pensée. «Par bravade, on en est venu à glorifier l'inquisition, à justifier la Saint-Barthélemy, à chercher tout ce qui pouvait offenser la raison publique, à raconter des miracles absurdes, sur la foi

du premier venu, au risque de blesser la conscience des catholiques et de fournir des armes aux incrédules, à faire revivre des superstitions qu'on croyait abolies, à nous remettre sous les yeux, avec une persistance insensée, cette théorie de l'abêtissement dont Pascal avait livré le secret dans un jour de désespoir»[260]. Jules Simon est en religion ce qu'il sera toute sa vie, un libéral et un modéré; l'intolérance religieuse, qui maintient le dogme et la discipline de l'Eglise, lui paraît acceptable, comme à Vinet, pourvu qu'elle n'ait d'autre sanction que l'excommunication; mais il déteste l'intolérance civile, l'appel fait par une Eglise quelconque à l'appui du pouvoir temporel.

[259] «Je suis rempli à la fois de respect et d'admiration pour le

christianisme, cette doctrine si simple et si profonde, qui enseigne

si clairement l'unité de Dieu et l'immortalité de l'âme, dont la

morale est si pure, si pleine de charité, dont l'autorité sur les

plus grands esprits et sur les foules est si imposante depuis tant de

siècles.» (*La liberté de conscience*, p. 10.)

[260] *Ibid.*, p. 236.

Vacherot n’avait pas les ménagements de Jules Simon pour le catholicisme. Taine a tracé l’inoubliable portrait de ce philosophe indifférent au bien-être, timide et silencieux devant le public, mais énergique et indomptable dès qu’il s’agissait de défendre la liberté de sa pensée, d’exposer les conséquences les plus audacieuses de ses réflexions[261]. Dès 1850, alors que ses fonctions officielles semblaient encore devoir lui imposer quelque réserve, il avait écarté avec dédain les compromis chers à l’éclectisme. «Si la philosophie de notre temps, écrivait-il, veut être prise au sérieux, il faut qu’à l’exemple du siècle dernier, elle parle haut et clair sur toutes choses, avec plus de respect pour les doctrines du passé, mais avec non moins d’indépendance et de résolution… La science n’a rien de commun avec la politique; elle n’en connaît ni les ménagements ni les compromis. Tout autre intérêt que celui de la vérité lui est indifférent; tout autre joug lui est intolérable»[262]. Ce fier langage, Vacherot l’a justifié par sa vie entière, et ce fut sa pensée toute franche sur les grandes questions contemporaines qu’il exposa dans le livre intitulé la *Démocratie*. Il y réserve une place importante aux conditions morales du régime démocratique, surtout au problème de l’éducation. Celle-ci jusqu’à présent, dit-il, s’est faite par la religion. Mais la religion se déclare infaillible, repose sur l’autorité, engendre l’intolérance, n’admet pas le changement; c’est juste le contraire de ce qui convient à la démocratie, fondée sur la liberté, la tolérance et le progrès. L’éducation religieuse complétait logiquement l’ancien régime, aujourd’hui elle engendre l’anarchie. Le protestantisme, à la rigueur, peut se concilier avec la démocratie, parce qu’il admet seulement l’autorité de la Bible; le catholicisme, qui reconnaît l’autorité de l’Eglise, ne pourra jamais préparer les hommes au *self government*. Essayons donc de nous passer de la religion; nous ne pourrons y arriver qu’en organisant pour toutes les classes, pour tous les âges, un puissant enseignement moral.

«Malheur à une société où la religion n’aurait d’autre héritière que la morale naturelle! Il lui faudrait bien vite en revenir au catéchisme de l’Eglise, sous peine de périr»[263].

[261] C’est «Monsieur Paul» dans _Les philosophes classiques du XIXe

siècle_.

[262] *Histoire critique de l’école d’Alexandrie*, t. III,

avant-propos.

[263] *La Démocratie*, l. I, chap. III.

L’opposition entre la démocratie et le catholicisme fait le fond de l’ouvrage publié à la même date par Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l’Eglise*. Après le 2 décembre il avait accueilli avec résignation le coup d’Etat, en invitant le nouveau maître de la France à se tenir en garde contre le pouvoir des prêtres[264]. Depuis lors ce pouvoir n’avait fait que grandir. Aussi la *Justice* est-elle destinée à combattre les essais de conciliation, les compromis hypocrites ou sincères des politiques. Proudhon écarte avec dédain les polémiques secondaires sur la valeur comparée des divers cultes ou sur les fautes commises par le clergé; il veut aller au fond des choses. Toutes les religions sont inspirées par l’idée de la transcendance; le système de la Révolution est celui de l’immanence. La religion la plus logique, la plus complète est le catholicisme; aucune autre n’a su comme lui se servir de tous les moyens

pour humilier, pour rabaisser l’homme. La Révolution est logique aussi, en proclamant que le mal vient des fautes des hommes, en leur apprenant à le corriger, en édifiant une morale affranchie de la croyance en Dieu. Les partisans de la Révolution doivent se délivrer de l’idée de l’Absolu. Cette idée existe, et l’athéisme vulgaire, en la niant, commet la même sottise que les utopistes qui, pour détruire l’égoïsme, suppriment la famille et la propriété, ou qui, pour sauver la liberté, veulent abolir l’Etat et les lois. La Révolution affirme l’absolu, qui pour elle se nomme la Justice, mais elle refuse d’en faire une idole; ainsi elle laisse une place à la métaphysique, sans vouloir s’y asservir[265].

[264] *La Révolution sociale démontrée par le coup d’Etat*, 1852.

[265] 9e étude, p. 23 sqq.

Les idées seraient claires, continue Proudhon, les discussions seraient loyales sans les mensonges des conciliateurs, qui ont envahi la société. L’exégèse biblique emploie toutes les ruses pour s’accommoder aux découvertes scientifiques: sur le déluge, sur l’âge des patriarches, sur l’unité de la langue primitive, elle accepte successivement tous les systèmes. On prétend même adoucir les dogmes; la casuistique des jésuites excelle à ces accommodements. Les philosophes sont plus perfides encore avec leurs avances à l’Eglise: Cousin s’entend avec l’archevêque de Paris, Renan veut conserver la religion pour le peuple. Les savants justifient les mythes par la science positive: l’un affirme l’existence du couple adamique, l’autre fait une géologie approuvée par l’archevêché; un historien

adopte la chronologie biblique pour les temps antérieurs à Cyrus[266]. Mêmes inconséquences chez les littérateurs, chez les journalistes. Le brave Eugène Sue nous recommande l'unitarisme de Channing[267]. Le *Journal des Débats*, si élégamment rédigé, défend d'une manière singulière le spiritualisme contre l'Eglise, l'Evangile contre le pape, le gallicanisme contre les ultramontains. Le *Siècle*, «plaidant à la fois pour la démocratie et pour l'Evangile, affirmant *ex æquo* la liberté et la religion, le travail et la charité, Saint-Simon et le Christ, déblatérant au nom de Dieu contre les prophéties et les miracles, est à la hauteur de sa clientèle[268].» On a même voulu rendre la Révolution complice de ces mensonges, la présenter comme l'achèvement de la Révélation. Laissons là ces tentatives puériles. «Chrétien ou républicain, voilà le dilemme». Renonçons à parler de socialisme chrétien, de foi positive, de république féodale, d'empire démocratique, de mariage libre; autant de mots qui hurlent de se trouver accouplés. Soyons plus francs, si nous voulons échapper à l'abêtissement dont l'Eglise menace la France[269].

[266] *Ibid.*, p. 82 sqq.

[267] «Après trois cents ans d'ironie, nous renierions la foi de Rabelais, de Voltaire, de Diderot, de Danton, la vieille, l'inexpugnable foi gauloise! Et pourquoi, grand Dieu! pour une logomachie américaine» (*ibid.*, p. 90).

[268] 7e étude, p. 90.

[269] «Avec un personnel de 82.000 agents, qui dans vingt ans aura

doublé;

Avec un revenu de 100 millions, qui triplera;

Avec le privilège de l’enseignement primaire, l’adultération et

la répression de l’enseignement supérieur, le bâillonnement de la

presse, la censure des livres, le triage des bibliothèques, la

corruption du corps enseignant;

Avec la connivence de la bourgeoisie et l’appui de 400.000

baïonnettes;

L’Eglise en vingt ans aura fait de la France émasculée et domptée ce

qu’elle a fait de l’Italie, de l’Espagne, de l’Irlande, ce qu’elle

est en train de faire de la Belgique, une société *abêtie*; société

composée de prolétaires, de privilégiés et de prêtres, qui, ne

produisant plus de citoyens ni penseurs, destituée de sens moral,

armée seulement contre les libertés du monde, finira par soulever

contre elle l'indignation des races dissidentes, et se faire jeter

aux gémonies de l'histoire.» (5e étude, p. 183.)

L'ouvrage de Proudhon avait paru le 22 avril 1858; cinq jours après, le parquet le fit saisir, et l'auteur fut condamné à trois ans de prison, 4.000 francs d'amende, et à la suppression du livre. Il protesta dans un nouvel écrit, pour montrer qu'il avait attaqué l'Eglise, mais non la morale, qu'il n'avait pas même outragé la religion, puisque la libre pensée moderne s'assimile tous les éléments bienfaisants du christianisme[270]. L'ouvrage austère de Vacherot ne fut pas mieux traité que le fougueux pamphlet de Proudhon; le philosophe, condamné à la prison, purgea sa peine à Sainte-Pélagie, tandis que Proudhon fuyait en Belgique. La jeunesse intellectuelle était ainsi préparée à saluer dans ces adversaires du catholicisme triomphant les victimes de la persécution.

[270] «La science des religions a tué de nos jours le libertinage. Le

respect philosophique des cultes, le seul que nous commande la loi

de 1819, commence à Dupuis, l'auteur de *L'origine des cultes*… De

la religion nous reprenons et nous nous assimilons tout, l'idée, le

mythe, le sentiment, l'âme, en un mot: nous ne laissons à l'Eglise

que la lettre morte, la momie». *La Justice poursuivie par l'Eglise.*

Œuvres, XX, (p. 218-220).

La puissance du clergé dans la société politique devait porter ses adversaires à soutenir la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Cependant l'idée n'est encore formulée que rarement. Si les révolutionnaires violents de Londres en parlaient comme d'une nécessité, leur manifeste passait à peu près inaperçu en France[271]. Jules Simon, avec ses principes libéraux, ne pouvait combattre la doctrine de la séparation; mais il déclara préférer dans la pratique le maintien du Concordat complété par les articles organiques[272]. Les libéraux du *Journal des Débats* furent moins timides; ce sont eux qui ont rendu droit de cité en France à l'idée oubliée depuis un quart de siècle. Laboulaye, résumant le livre de Jules Simon, affirma, contrairement à l'opinion du philosophe, que l'antipathie traditionnelle du peuple français pour l'intervention des prêtres dans la politique le préparait à ce régime nouveau, annoncé par Bunsen et Vinet[273]. «Puisse l'avenir ne pas nous donner tort! ajoutait Laboulaye; puisse-t-il éviter au monde le triste spectacle de ces Eglises qui se jettent dans les bras de l'Etat, pour qu'il fasse à leur profit la police des

consciences[274]!». Prévost-Paradol défendit la même cause. Converti au protestantisme par amour de la liberté, il fit l'introduction du livre de Samuel Vincent qu'on voulait rééditer. Il y parle de la religion en général avec respect, avec sympathie, car elle sert à élever l'homme au-dessus des basses préoccupations matérielles[275]; mais elle doit ménager les droits de l'individu. Pour cela, il faut qu'elle vive séparée de l'Etat. Ce régime, qui a réussi aux Etats-Unis, peut convenir aussi au peuple français. «Bien qu'il soit téméraire de faire aucune prédiction en ce qui touche la conduite d'un peuple si mobile, il n'y a pas une présomption trop grande à espérer que notre génération ne disparaîtra pas du monde avant d'avoir vu s'opérer parmi nous la séparation complète et définitive des cultes et de l'Etat[276]».

[271] V. la *Lettre au peuple*, manifeste publié en 1852 par le

groupe de la «Commune révolutionnaire», à Londres; c'est l'œuvre de

Félix Pyat.

[272] Il énumère les difficultés de la séparation: que deviendront

les édifices religieux? Comment pourra s'organiser le paiement du

culte par les fidèles? Ne vaut-il pas mieux conserver le Concordat

qu’émanciper une association formidable, dans un pays où il n’y a pas

d’association, que donner la pleine liberté de son action au «seul

pouvoir en France qui n’émane pas du pouvoir central». Et voici la

conclusion: «Dans un Etat libre, il faut donner la liberté au clergé;

dans un Etat où les libertés fondamentales n’existent pas, la lutte

étant trop inégale, il faut s’en tenir à un concordat, le faire

le meilleur possible…, et tenir la main à ce qu’il soit exécuté

strictement» (*La liberté de conscience*, introduction).

[273] «Il n’est aucun peuple qui soit aussi bien préparé à la

séparation de l’Eglise et de l’État» (*La liberté religieuse*, p. 71).

[274] *Ibid.*, préface.

[275] «Tout système religieux, si imparfait qu’il puisse être, qui

élève les regards de l’homme hors de ce monde et qui lui montre

en dehors de ce monde quelque chose à adorer, rend service à la

dignité humaine et diminue d’autant nos chances d’abaissement.» (_Du

protestantisme en France_, introduction, p. XXXIII).

[276] *Ibid.*, p. XXII.

CHAPITRE VII

La critique et la science laïque

I

Jusqu’en 1859 l’Empire fut un gouvernement de droite, allié de l’Église, ennemi des libéraux et des républicains. La guerre d’Italie parut devoir l’amener à une politique de gauche et le brouiller avec le parti catholique. Napoléon III fit son possible pour éviter cette rupture; pendant dix ans sa politique intérieure ou extérieure fut hésitante, féconde en brusques variations: dans la Péninsule son gouvernement favorisait tour à tour Victor-Emmanuel et Pie IX, laissait conquérir la Romagne par Cavour et faisait l’expédition de Mentana; en France les ministres flattaient l’épiscopat ou luttaient avec lui, développaient l’éducation laïque et punissaient les attaques aux dogmes chrétiens. Ces

hésitations, si fâcheuses pour le prestige de l’Empire, donnèrent du moins plus de liberté qu’auparavant à la presse et au livre. Mais les hommes de science et de pensée n’avaient pas attendu l’an 1859 pour se mettre à l’œuvre; depuis plusieurs années des études sérieuses se poursuivaient lentement, dans le silence du cabinet ou du laboratoire. Les travailleurs qui les avaient entreprises étaient unis par une foi commune, la foi en la science; aucune tradition ancienne, aucun souci politique ou religieux ne leur paraissait assez respectable pour les arrêter dans l’exposé de la vérité. Les sciences philologiques d’un côté, les sciences naturelles de l’autre, progressèrent en même temps, s’organisèrent avec une égale confiance, et conduisirent beaucoup de leurs adeptes à repousser avec une égale sérénité les affirmations des groupes confessionnels.

Ce furent les progrès de la philologie qui aidèrent à l’apparition de la critique biblique. Comprimée en France au dix-septième siècle par la censure de Bossuet contre Richard Simon, cette science prospérait en Allemagne depuis la fin du dix-huitième siècle; elle était restée renfermée dans l’enceinte des Universités jusqu’à ce que le livre de Strauss, appliquant à la vie de Jésus la théorie hégélienne du mythe, remuât tout le public intellectuel d’outre-Rhin. L’école de Tubingue, dirigée par Baur, consacrait aux diverses parties de l’Ancien ou du Nouveau Testament sa critique patiente et minutieuse. On ne connaissait pas ces travaux à Paris. La critique religieuse paraissait résumée pour les Français dans le livre de Dupuis, qui faisait du Christ un mythe solaire, et ce livre, autrefois très lu, participa au discrédit qui avait atteint les doctrines et les écrivains du dix-huitième siècle. La traduction de Strauss par Littré frappa l’attention de quelques libres penseurs;[277] mais elle passa inaperçue de la plupart des adversaires de l’Église. Quant au clergé, il s’en inquiéta peu,

malgré les avertissements de Quinet. Le Collège de France, où professaient de grands savants comme Burnouf, n'abordait pas l'histoire critique des religions. L'enseignement universitaire la laissa complètement de côté; si un normalien de 1848, Edmond About, se plongeait dans la lecture de Strauss, chacun savait dans son entourage que ce n'était point par amour de la science, mais par désir de faire provision d'arguments contre ses contradicteurs catholiques[278].

[277] Patrice Larroque, par exemple, accusé par l'*Univers* d'être un

disciple de Strauss, fit dans sa réponse un grand éloge de l'écrivain

allemand (v. Georges Weill, article cité).

[278] Sarcey, *Journal de jeunesse*, p. 125. Taine écrivait sur lui

un peu plus tard: «Le plaisir de battre les catholiques en ferait

pour six mois un bénédictin». (*Correspondance*, I, p. 154).

Il y avait pourtant une ville française où l'on étudiait sérieusement ces questions. Strasbourg était alors l'intermédiaire intellectuel entre la France et l'Allemagne; à la Faculté de théologie protestante, un homme de haute valeur, Edouard Reuss, faisait connaître à ses élèves les travaux de l'école de Tubingue et publiait le résultat de ses recherches personnelles. Sa calme impartialité laissait aux

étudiants le soin de tirer de ces études critiques des conclusions actuelles; bientôt ils s'enhardirent, et l'un d'eux, le pasteur Colani, se mit à la tête du groupe qui fonda en 1850 la «Revue de théologie et de philosophie chrétienne», appelée dans l'usage courant la Revue de Strasbourg[279]. Il trouva des collaborateurs de talent: Albert Réville, pasteur français en Hollande, commença dans ce recueil ses grands travaux sur l'histoire des religions; Edmond Scherer, un pasteur de Genève, qui avait d'abord adopté l'orthodoxie rigoureuse du Réveil, perdit la foi et vint exposer dans la revue les motifs de cette évolution. Mais Strasbourg était loin de Paris; la *Revue de Strasbourg* demeura un organe provincial, à peu près inconnu en dehors des milieux protestants.

[279] Colani disait dans le prospectus de la revue: «Nous ne

concevons point de théologie en dehors d'une exégèse sincèrement

désintéressée, d'une parfaite indépendance dans la critique des

textes, des récits et des enseignements de la Bible, en dehors enfin

d'une dogmatique basée, non sur une autorité quelconque, mais sur une

démonstration intrinsèque.»

L'ignorance parisienne choqua deux publicistes alsaciens qui voulurent y remédier; c'étaient Charles Dollfus et Auguste Nefftzer. Celui-ci, nous l'avons vu, possédait une forte culture de théologien; Dollfus, attiré de bonne heure

par la philosophie religieuse, avait, lui aussi, rompu avec l'orthodoxie. Tous les deux aimaient l'Évangile et se firent les défenseurs du «christianisme progressif», religion naturelle reposant sur l'imitation des vertus pratiquées par Jésus; tous les deux voulaient que la religion fût laissée au libre choix des individus. Ils fondèrent en 1858 la *Revue germanique*, pour mettre en contact l'esprit français et l'esprit allemand, pour assurer à deux peuples très différents un échange profitable d'idées et de connaissances. La France devait apprendre à connaître la littérature, la philosophie, la science de l'Allemagne. Mais les fondateurs espéraient en même temps travailler pour la cause de la libre pensée en ruinant l'apologétique traditionnelle, asservie à la défense intégrale des textes sacrés. Dollfus montra la faiblesse des conciliateurs qui, à l'exemple de Bunsen, voulaient prêter à Jésus les pensées du dix-neuvième siècle. «Le christianisme, disait-il, est fils du miracle, la doctrine de Socrate ou de Platon est née de la philosophie, qui est la négation du miracle». La conciliation pourra se faire seulement quand la noble figure du Christ aura été «ramenée dans le cadre de l'humanité»[280]. Nefftzer félicitait l'Allemagne de considérer le christianisme comme une chose mobile et perfectible: «c'est le seul point de vue qui mette la science en état d'être à la fois libre et sincèrement religieuse et chrétienne». La France, au contraire, maintient l'opposition de la science et de la foi, parce qu'elle confond le christianisme avec une de ses formes et considère cette forme comme une institution immuable, qu'on doit subir ou condamner[281].

[280] «Ce jour-là, continuait Dollfus, serons-nous encore des

chrétiens? Eh! Qu'importe? Nous serons plus que des chrétiens, nous

serons des hommes… Il y aura dans cette civilisation des éléments

chrétiens qui feront corps à jamais avec elle, mais le christianisme,

en tant que religion stricte et maîtrisant le genre humain au nom

d’une autorité surnaturelle, ce christianisme-là, j’ose le dire,

l’avenir ne le connaîtra plus.» (*Revue germanique*, novembre 1860).

[281] Nefftzer, *Œuvres*, p. 302.

Les articles d’histoire religieuse tenaient une grande place dans la *Revue germanique*. Ils furent écrits généralement par des protestants libéraux, surtout par Michel Nicolas, professeur à la Faculté de théologie de Montauban. Les lecteurs apprirent à distinguer dans le Pentateuque l’œuvre de deux narrateurs différents, l’Elohiste et le Jéhoviste, dont les récits parfois contradictoires ont été plus tard combinés et mêlés dans une même trame. Ils furent mis au courant des contradictions entre les Évangiles et des controverses concernant l’authenticité de l’Évangile de saint Jean. «Il est des recherches, écrivait Michel Nicolas, auxquelles l’esprit humain ne peut plus renoncer une fois qu’elles ont été entamées; la critique biblique se trouve précisément dans ce cas. Quoi que nous fassions, partisans ou ennemis, il faut qu’elle marche jusqu’à ce qu’elle trouve une solution définitive, ou jusqu’à ce que la liberté de l’esprit soit encore étouffée par une nouvelle barbarie. On ne peut douter que plus d’un savant appliqué à la critique des livres saints n’ait regretté, à certaines heures, la candeur de la foi simple et

ignorante. Regrets superflus! il ne lui est pas plus possible de reprendre la foi paisible du charbonnier, que de ressaisir les brillantes et belles années de sa jeunesse»[282].

[282] Mai 1858.

La revue, tout en évitant la politique pure, ne craignait pas de dire son mot sur les questions contemporaines. Elle combattit l'intolérance chez tous ceux qui s'en rendaient coupables, catholiques ou protestants. Elle demanda énergiquement la séparation de l'Eglise et de l'Etat[283]. Un public de choix la suivit, Renan et Taine l'encouragèrent; mais les abonnés étaient trop peu nombreux pour lui assurer une existence durable, et Nefftzer fut bientôt si absorbé par la direction du *Temps* qu'il dut se décharger de toute autre besogne. La *Revue germanique* disparut en 1865, non sans avoir contribué à l'éducation philosophique et scientifique de l'élite française.

[283] «L'Etat, disait Dollfus, n'a qu'un rôle, celui de la

non-intervention… La séparation absolue des cultes et de l'Etat est

le seul chemin qui nous conduira hors du labyrinthe.» (15 avril 1861).

Nefftzer et Dollfus recommandaient à la fois la critique et le respect du christianisme; mais, comme ils le constataient, le caractère français est ainsi fait que la critique biblique devait fournir à plusieurs écrivains une arme de guerre contre la religion fondée sur l'Ecriture[284]. On put le voir chez Patrice Larroque. Ce philosophe militant, privé de ses

fonctions universitaires par Falloux, se consacra désormais à l’histoire religieuse; il voulait combattre, écraser le christianisme, pour appeler ensuite les hommes de bonne volonté à fonder une religion rationnelle. La *Revue de Paris* publia en 1856 un premier extrait de ses travaux; il y montrait, par des textes soigneusement réunis, que l’Ecriture, les papes, les conciles n’avaient point travaillé à la destruction de l’esclavage ancien, et que l’Eglise n’avait point empêché les peuples chrétiens de créer en Amérique l’esclavage moderne[285]. En 1859 Larroque publia le grand ouvrage qui l’occupait depuis de longues années, l’*Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*. Parlant avec mépris du rire voltairien, il abordait le sujet gravement, comme un homme qui vient accomplir une œuvre nécessaire à la vie morale de ses contemporains[286]. La première partie étudie un à un les dogmes fondamentaux du christianisme et prouve que chacun d’eux choque la raison, parfois de la manière la plus révoltante[287]. La morale de cette religion ne vaut pas mieux, puisqu’elle contredit l’idée humaine de la justice. La seconde partie de l’ouvrage est consacrée à l’examen des Ecritures. Larroque avait appris l’hébreu pour lire la Bible; partout il y relève des erreurs grossières, comme le récit de la création et du déluge, ou des immoralités scandaleuses, comme l’histoire d’Abraham livrant sa femme au Pharaon pour de l’argent, celle des filles de Loth, et bien d’autres narrations du même genre. L’Evangile contient moins de grossièretés, mais les idées morales y sont bizarres, et sans cesse nous sommes arrêtés par les contradictions entre les quatre évangélistes. L’impitoyable critique arrive à conclure que des deux Testaments il ne resterait rien si un respect traditionnel, entretenu par l’éducation et par les efforts des prêtres, n’empêchait les lecteurs d’y voir ce qui s’y trouve réellement. Le livre de Larroque nous montre la critique biblique pratiquée par un Français qui demeure étranger aux études allemandes, qui néglige la notion du «devenir»,

et qui juge l’Ecriture avec les lumières de la raison raisonnante[288].

[284] Nefftzer constatait, à propos de Schleiermacher, combien il

est difficile à un Français de comprendre «qu’une entière liberté

philosophique et la hardiesse la moins contenue de l’esprit se

puissent allier naturellement au sentiment religieux le plus profond

et le plus efficace» (*Revue germanique*, mai 1859).

[285] *Revue de Paris*, décembre 1856 et juin 1857. Ces articles

parurent ensuite en volume.

[286] Rappelant qu’il avait été élevé par la plus pieuse des mères,

il ajoutait: «Si nous devons, après que nous serons passés de cette

vie à une vie supérieure, savoir quelque chose de ce qui continue

d’avoir lieu sur ce globe, je suis bien sûr que, du séjour actuel de

son immortalité, cette mère vénérée sourit à mes efforts.» (I, p. 26).

[287] Tel est le dogme de la présence réelle. «Qu’un homme, que des

millions d’hommes puissent à la fois, non seulement manger et boire

tout le corps et tout le sang de Jésus-Christ, mais _manger et boire

Dieu_, qui se trouve ainsi à la fois dans une infinité d’estomacs

différents, et sans être pour cela multiplié! Quand on admet de

pareilles choses, reculera-t-on devant quoi que ce soit, et a-t-on

bonne grâce à rire, par exemple, du Dalaï-Lama et de ses adorateurs?»

(I, p. 241).

[288] L’ouvrage fut saisi et faillit être poursuivi; mais le moment

où il parut, après la guerre d’Italie, était favorable aux audaces

de l’esprit laïque, et Larroque échappa aux peines qui, l’année

précédente, avaient frappé Vacherot et Proudhon. Le livre fut lu,

puisqu’il arrivait en 1864 à une troisième édition. Il faut le

compléter par de nombreuses lettres polémiques, réunies plus tard

dans le dernier livre de Larroque, *Religion et politique* (1878).

C’était Renan qui allait faire connaître à la France entière les découvertes et les conclusions de la critique religieuse. Le jeune séminariste avait rompu dès 1845 avec une religion que son intelligence n’admettait plus comme vraie. Peu après, ses «Cahiers de jeunesse» nous le montrent plein d’admiration pour la science allemande, plein d’antipathie pour les théologiens et de mépris pour leur mauvaise foi; mais en même temps il admire Jésus et garde sa sympathie pour les idées religieuses, pourvu qu’elles ne soient jamais imposées par la force. Nous trouvons ainsi dès 1846 les deux caractères qui s’associeront toujours dans ses œuvres. La révolution de 1848 faillit faire de lui, on l’a vu, un polémiste énergique et rude, ami de la démocratie comme de la libre pensée; mais le voyage en Italie apaisa sa violence, et le 2 décembre le dégoûta de la politique. Il devint ce qu’il devait rester pendant toute sa vie, un historien scrupuleux, érudit, rationaliste, soucieux de vérité scientifique, et en même temps un artiste épris de la beauté contenue dans les vieilles légendes et respectueux des traditions léguées par le passé. Impossible de trouver chez lui la moindre hypocrisie; on n’a qu’à l’entendre expliquer pourquoi il ne fait pas de polémique: «La question

fondamentale sur laquelle doit rouler la discussion religieuse, c'est-à-dire la question du fait de la révélation et du surnaturel, je ne la touche jamais; non que cette question ne soit résolue pour moi avec une entière certitude, mais parce que la discussion d'une telle question n'est pas scientifique, ou pour mieux dire, parce que la science indépendante la suppose antérieurement résolue». Et l'écrivain ajoute, non sans dédain: «A cette polémique, dont je suis loin de contester la nécessité, mais qui n'est ni dans mes goûts ni dans mes aptitudes, Voltaire suffit. On ne peut être à la fois bon controversiste et bon historien. Voltaire, si faible comme érudit, Voltaire qui nous semble si dénué du sentiment de l'antiquité, à nous autres qui sommes initiés à une méthode meilleure, Voltaire est vingt fois victorieux d'adversaires encore plus dépourvus de critique qu'il ne l'est lui-même[289].»

[289] *Etudes d'histoire religieuse*.

Renan explique ensuite son désir de voir subsister la religion, mais il entend celle-ci à sa manière: «L'homme qui prend la vie au sérieux et emploie son activité à la poursuite d'une fin généreuse, voilà l'homme religieux; l'homme frivole, superficiel, sans haute moralité, voilà l'impie.» Cependant il y a quelque chose de plus dans ce mot: l'étude indépendante des religions nous amène à un résultat consolant. «Ce résultat, c'est que la religion, étant une partie intégrante de la nature humaine, est vraie dans son essence, et qu'au-dessus des formes particulières du culte, nécessairement entachées des mêmes défauts que les temps et les pays auxquels elles appartiennent, il y a *la religion*, signe évident chez l'homme d'une destinée supérieure.» Cette constatation nous mène à la foi, à cette

foi qui, pour conserver l’idéal, n’a pas besoin de croire au surnaturel[290].

[290] *Ibid.*

La religion, ainsi entendue, se confond à peu près entièrement avec la morale. C’est ce que Renan laisse entendre clairement dans la préface des *Essais de morale et de critique*. «La religion, de nos jours, dit-il, ne peut plus plus se séparer de la délicatesse de l’âme et de la culture de l’esprit. J’ai cru la servir en essayant de la transporter dans la région de l’inattaquable, au delà des dogmes particuliers et des croyances surnaturelles». Sans doute on peut craindre de ruiner la moralité en touchant aux symboles religieux; mais elle est compromise plus sûrement encore par l’absence de l’esprit scientifique. «L’extinction de l’esprit critique amène nécessairement le béotisme ou la frivolité, qui marquent la fin de toute moralité sérieuse, et amènent plus de maux pour une nation que le libre examen avec ses conséquences légitimes ou supposées».

La courtoisie des formules n’enlève rien à l’énergie avec laquelle Renan combattait les théories qui lui semblaient fausses ou dangereuses. Les républicains s’indignaient en le voyant déclarer qu’il avait perdu ses préjugés sur la Révolution, que le triomphe des principes de 1789 serait celui de la faiblesse et de la médiocrité. Les libéraux épris de Channing s’attristaient en lisant son jugement, aussi dur que celui de Proudhon pour le philosophe américain. Les catholiques surtout furent exaspérés de la politesse dédaigneuse avec laquelle l’audacieux écrivain déclarait la religion utile pour le peuple[291], ou bien assurait de son estime les polémistes croyants auxquels il ne voulait pas répondre[292]. Quant aux critiques indépendants, aux

lettrés, ils étaient surpris, troublés, charmés par ce mélange d'audace et de respect envers la tradition. L'homme qui lui avait ouvert le *Journal des Débats*, Silvestre de Sacy, était fier de ce collaborateur si différent d'un disciple de Port-Royal. Laboulaye admirait les travaux de Renan sur les langues sémitiques et disait dès 1856: «Par les sujets qu'il traite, non moins que par la supériorité de ses vues, par l'ardeur de son esprit et la vivacité de son style, M. Renan me semble un des hommes dont les idées auront le plus d'influence dans l'avenir». Mais en même temps il l'invitait à la prudence, et lui rappelait que la critique biblique, touchant à la foi de millions d'hommes, doit demeurer discrète[293]. Edmond Scherer, moins timide, saluait l'homme qui, jeune encore, avait pris place parmi les maîtres[294].

[291] «L'élévation intellectuelle sera toujours le fait d'un petit

nombre; pourvu que ce petit nombre puisse se développer librement,

il s'occupera peu de la manière dont le reste proportionne Dieu à sa

hauteur.» (*Etudes d'histoire religieuse*, préface).

[292] «La religion fait assez de bien dans le monde pour qu'on puisse

lui passer quelques idées étroites et un peu de mauvais style.»

(*Essais de morale et de critique*, préface).

[293] «Je lui voudrais un peu de la modération, de la réserve, je

dirais presque de la timidité que portait M. Burnouf en de semblables

recherches.» (*La liberté religieuse*, pp. 292 et 305).

[294] «Philologue instruit, historien plein de sagacité, publiciste

remarquable, M. Renan est, dans la nouvelle génération, dans celle,

j'entends, qui paraît sur la scène vers 1850, l'écrivain qui promet

le plus, et qui, jusqu'ici, a le mieux tenu ses promesses» (article

de 1859 dans *Mélanges de critique religieuse*, p. 522).

Tout en menant de front ses travaux d'orientaliste et ses articles sur les questions actuelles, Renan préparait toujours le grand ouvrage auquel, dès 1848, il avait résolu de vouer son existence. Une mission en Syrie lui permit de voir le pays où était né le christianisme. Nommé à la chaire d'hébreu du Collège de France, il fit en 1862 la leçon d'ouverture qui renfermait cette phrase à propos de Jésus: «Un homme incomparable, si grand que, bien qu'ici tout doive être jugé au point de vue de la science positive, je ne

voudrais pas contredire ceux qui, frappés du caractère exceptionnel de son œuvre, l'appellent Dieu». Le bruit fait par les auditeurs, l'émotion causée par cette franchise décidèrent le gouvernement à suspendre le cours. Un an plus tard fut publiée la *Vie de Jésus*. Ce n'est pas le lieu d'analyser ce livre fameux; il suffit d'en rappeler le caractère. L'auteur s'inspirait des longues recherches poursuivies par la critique allemande, il utilisait et recommandait les travaux de Reuss, de Michel Nicolas, de Réville; mais son livre, préparé par un érudit, était écrit par un artiste. Suppléant par l'hypothèse aux lacunes des documents, il faisait de son héros une personnalité vivante; ce livre de science devait avoir pour les lecteurs vulgaires l'attrait d'un roman. Renan l'avait voulu ainsi, malgré les conseils de quelques amis qui l'engageaient à faire une simple étude critique[295]; si l'ouvrage prêtait le flanc aux objections des spécialistes, il forçait l'attention du public français, qui ne s'attache qu'aux livres intéressants et bien écrits.

[295] V. sa conversation avec Taine et Berthelot, dans

Correspondance de Taine, II, p. 242.

La *Vie de Jésus* passionna également les croyants et les libres penseurs. Beaucoup d'écrivains catholiques le réfutèrent, mais ils ignoraient trop la critique biblique pour être en état de discuter ses conclusions avec compétence; la plupart aimèrent mieux insister sur la part de l'hypothèse dans le livre et conclure avec dédain que le nouvel Arius n'avait écrit qu'un roman puéril[296]. Les critiques protestants, comme Edmond de Pressensé, lui opposèrent des réfutations plus sérieuses. Quant aux défenseurs de la libre pensée, ils se partagèrent. La *Revue germanique*, ravie

de voir, conformément à son programme, la pensée allemande mise à la portée du public français, loua plusieurs fois l’ouvrage. Albert Réville y publia une étude approfondie qui, tout en faisant la part de la critique, défendait Renan contre ses adversaires[297]. Lorsque Patrice Larroque, toujours tranchant et radical, reprocha au brillant écrivain une sympathie excessive pour les légendes évangéliques, un emploi trop fréquent du quatrième Evangile, et surtout des fadeurs inutiles, une «parfumerie asphyxiante», Albert Réville répondit par une brochure qui justifiait Renan et défendait les droits de l’artiste[298].

[296] Un prêtre au courant des études allemandes, le futur cardinal

Meignan, avait dès 1859 averti ses coreligionnaires des progrès

accomplis par la critique biblique, de la nécessité d’y répondre par

des travaux approfondis (V. Georges Weill, _Histoire du catholicisme

libéral_, p. 157). On trouvera une liste des publications suscitées

par la *Vie de Jésus* dans un appendice du livre d’Albert Schweitzer,

Von Reimarus zu Wrede.

[297] 1er décembre 1863. Nefftzer avait déjà fait l’éloge du livre

(1er septembre 1863).

[298] V. Larroque, _Opinion des déistes nationalistes sur la Vie de

Jésus, selon M. Renan_, 1863; Réville, *La Vie de Jésus de M. Renan*,

1864.

La bourgeoisie lettrée qui lisait la *Revue des Deux-Mondes* fut renseignée par un universitaire détaché des idées religieuses, Ernest Havet. «L'impossibilité et le néant essentiel du miracle, écrivait-il, l'indéfectibilité des lois naturelles, la nature toujours pareille à elle-même dans le monde moral aussi bien que dans le monde physique, la naissance du christianisme et l'apparition de Jésus purs phénomènes historiques, magnifiques phénomènes à la bonne heure, mais phénomènes comme les autres, et dont l'étude doit se faire suivant les mêmes procédés que toute autre étude, voilà le fond solide sur lequel le livre est bâti. Mon examen s'appuie sur les mêmes principes, et j'ai dû les proclamer d'abord, sans effort et tranquillement, comme choses toutes simples, mais non sans fierté et sans joie, puisqu'on peut en mesurer le prix à ce qu'il en a coûté pour les conquérir». Après ce cri de triomphe, Havet montrait les qualités sérieuses du livre, tout en reprochant à l'auteur de renoncer quelquefois volontairement à suivre jusqu'au bout sa propre critique[299]. Edmond Scherer se montra plus enthousiaste encore: Voltaire et Strauss, dit-il, sont encore des théologiens, absorbés par la polémique; Renan le premier s'est élevé assez haut pour parvenir à la libre vue historique des choses. Ce livre n'avait pas encore été fait: «il a fallu deux choses pour qu'il devînt possible, le dix-neuvième siècle et la France[300]».

[299] *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1863. L'article fit scandale

parmi les abonnés, au point que la Revue dut adopter une attitude

moins radicale.

[300] Scherer, *Mélanges d'histoire religieuse*, p. 69. Dans un

autre article, écrit trois mois plus tard, Scherer énumérait les

injures accumulées contre l'auteur, et montrait une fois de plus la

nouveauté de l'œuvre qui «a fait passer la vie de Jésus du domaine de

la controverse à celui de la narration, du terrain de la théologie à

celui de l'histoire.» (*ibid.*, p. 131).

Renan avait laissé passer les attaques, les menaces, les injures sans y répondre. Deux ans plus tard il continua son histoire par le volume sur les *Apôtres*. Cette fois l'hypothèse tenait moins de place, le livre était moins inattendu; aussi, tout en obtenant un grand succès, provoqua-t-il un moindre scandale. Pourtant la préface maintenait énergiquement ses opinions sur le miracle et raillait les tenants du surnaturel: «Quand on a un moyen si simple de se prouver, pourquoi ne pas s'en servir au grand jour? Un miracle à Paris, devant des savants compétents, mettrait fin à tant de doutes! Mais, hélas! voilà ce qui n'arrive jamais. Jamais il ne s'est passé de miracle devant le public qu'il faudrait convertir, je veux dire devant des incrédules. La condition du miracle, c'est la crédulité du témoin». Il parlait avec sa politesse hautaine

des violences proférées contre lui[301]. Sa résolution demeurait ferme d’éviter les polémiques inutiles; rien ne lui paraissait plus désirable que le maintien de la société actuelle, où l’orthodoxie, le rationalisme, l’art, la morale ont chacun leur part et doivent se supporter mutuellement.

[301] «Souvent, en voyant tant de naïveté, une si pieuse assurance,

une colère partant si franchement de si belles et si bonnes âmes,

j’ai dit comme Jean Huss, à la vue d’une vieille femme qui suait

pour apporter un fagot à son bûcher: *O sancta simplicitas!*» Cf. la

préface de la treizième édition de la *Vie de Jésus*.

Ce n’était pas seulement l’histoire religieuse qui fournissait aux critiques l’occasion de reviser les affirmations de l’Eglise. L’histoire de la pensée grecque, étudiée avec plus de soin qu’autrefois, permit de retrouver chez les païens les grandes vérités morales dont l’opinion commune faisait hommage à l’Evangile. Jacques Denis, un universitaire d’esprit très libre, avait fait un mémoire, couronné par l’Institut en 1853, sur la morale grecque; de là sortit un beau livre, l’*Histoire des théories et des idées morales dans l’antiquité*: «L’homme est un, quoiqu’il change sans cesse, disait l’auteur dans sa préface; la vie morale de l’humanité est une, quoiqu’elle soit dans un perpétuel mouvement». Grâce à la philosophie, ce mouvement devient un progrès continu, justifiant le vers pris comme épigraphe de l’ouvrage: *Et quasi cursores vitaï lampada tradunt*.

L’ouvrage fut remarqué; plus d’un grand écrivain parisien félicita le modeste universitaire de province qui avait si bien défendu la morale des anciens[302].

[302] V. la notice de Paul Janet sur lui dans l’_Annuaire de l’Ecole

Normale Supérieure_, 1898. Mal vu du gouvernement, la publication de

son livre le fit envoyer en disgrâce, une fois de plus, du lycée de

Strasbourg à celui de Pau.

Jacques Denis expliquait en débutant pourquoi il avait laissé de côté l’influence de la philosophie antique sur la morale chrétienne. «Quoique je n’espère rien et que je craigne peu de chose, disait-il, je ne me sens pas dans une position assez libre pour toucher à de pareils sujets[303]». L’ouvrage qu’il n’avait pu composer fut bientôt fait par Havet. Admirateur passionné de l’hellénisme, celui-ci montra la littérature et la morale des Grecs préparant, inspirant tout ce qu’il y avait de bon dans l’Evangile et dans le christianisme. *Natura non facit saltus*; cet axiome que Sainte-Beuve lui avait conseillé de prendre comme épigraphe de son livre en indique l’esprit et la tendance. Ce livre de science fut accompagné d’une préface belliqueuse où l’écrivain protestait contre les phrases convenues sur la révolution morale opérée par Jésus, contre la faiblesse intellectuelle des gens «comme il faut», et citait à l’appui de sa thèse l’opinion d’un grand nombre de publicistes indépendants[304].

[303] *Histoire des idées morales*, préface.

[304] *Le christianisme et ses origines*, préface. Cette préface,

écrite avant la guerre de 1870, fut publiée sans changements l’année

suivante. «Le double crime du christianisme, dit Havet, a été de

mettre la guerre, d’une part, dans l’intérieur même de l’homme,

par la violence faite à la nature; d’autre part, dans la société

humaine, entre les élus et les réprouvés. Le premier de ces torts est

aussi celui de la morale platonique et stoïque; le second est plus

particulièrement celui de l’Eglise.»

Les sciences naturelles n’étaient pas, comme les sciences philologiques, des importations venues d’Allemagne; la France avait produit depuis longtemps une série de grands naturalistes. Mais la génération romantique avait négligé les travaux de Geoffroy Saint-Hilaire et prêté une attention médiocre aux débuts de la géologie. Les hommes du second Empire, au contraire, suivirent avec un intérêt passionné les découvertes de Boucher de Perthes et les théories de Darwin.

C’est une intéressante figure que celle de Boucher de Perthes. Ce provincial, fixé dans sa résidence d’Abbeville, y avait rempli consciencieusement jusqu’en 1852 les fonctions de directeur des douanes; il y menait une vie d’amateur riche, intelligent, curieux de toutes choses, très attentif à la politique française, prônant la théorie économique du libre échange à une époque où elle faisait encore scandale. Cet amateur avait un esprit génial, avec une volonté ferme qui lui permit de lutter pour ses idées sans jamais se laisser décourager par les réfutations, les railleries ou, ce qui était plus grave, par le silence des autorités scientifiques. C’est ainsi qu’il devint le créateur de la science préhistorique. S’intéressant à elle dès sa jeunesse, il présenta en 1838 aux naturalistes parisiens les premières haches diluviennes découvertes par lui. Brongniart, puis Jean-Baptiste Dumas se rallièrent à ses idées, sans oser le dire bien haut; les autres savants demeurèrent indifférents jusqu’à l’année glorieuse, l’année 1859. A cette date, les principaux géologues de l’Angleterre vinrent visiter Abbeville pour vérifier ses affirmations et se déclarèrent convaincus; ensuite Gaudry, après avoir fait le même voyage, lut à l’Académie des Sciences, le 3 octobre 1859, un rapport qui entraîna les indécis. Boucher de Perthes ne se tenait pas encore pour satisfait: après les instruments de l’homme fossile, c’était cet homme lui-même qu’il voulait retrouver; en 1863 fut découverte la mâchoire de Moulin-Quignon, et cette fois l’Académie des Sciences enregistra aussitôt la nouvelle conquête.

Boucher de Perthes ne tirait pas de ses travaux des conclusions irréligieuses. Le rôle politique du clergé lui déplaisait beaucoup, et les progrès des congrégations catholiques lui paraissaient inquiétants[305]; mais il n’aimait pas les discussions pouvant ébranler le culte établi. Lui-même croyait en Dieu, en un Dieu qui n’a point créé la forme du monde ni les corps qui s’y trouvent; la religion lui

apparaissait comme un bienfait pour la conscience[306]. Ce grand travailleur aimait la science et fuyait la polémique religieuse[307]. Mais ses lecteurs furent moins discrets: si l'homme remontait au début de l'époque quaternaire, si son histoire primitive s'était déroulée sur la terre pendant de longs siècles, que devenaient les dates fixées par les théologiens pour la création du monde, 4963 ou 4004 avant Jésus-Christ? La question allait être souvent posée par tous ceux qui cherchaient dans la science des armes contre l'Eglise.

[305] Boucher de Perthes, *Sous dix rois*, VI, 128, 167, 436; VIII,

436 et *passim*.

[306] *Id.*, *De la création*, 1841.

[307] V. son discours à la Société impériale d'émulation, le 7 juin

1860.

Vers la même époque le transformisme, exposé par Lamarck, défendu par Geoffroy Saint-Hilaire dans une polémique fameuse contre Cuvier, reparut en France avec Darwin. Ce fut une femme, Clémence Royer, qui présenta au public français la traduction de *l'Origine des espèces*. Née dans une famille bretonne, catholique et royaliste, elle avait bientôt rompu avec son milieu et rejeté les idées religieuses. Le système de Darwin lui parut fournir une réfutation décisive du dogme chrétien; c'est ainsi que l'ouvrage du grave et paisible savant anglais, adversaire des controverses irritantes, parut précédé par une fougueuse préface de la traductrice. «Oui, disait-elle en commençant, je crois à la révélation, mais à une révélation permanente de l'homme à lui-même et par lui-même, une révélation rationnelle qui n'est que la résultante des progrès de la science et de la conscience contemporaines, à une révélation toujours partielle et relative qui s'effectue par l'acquisition de vérités nouvelles, et plus encore par l'élimination d'anciennes erreurs». Il y eut ainsi une belle époque de découvertes et de progrès avant Jésus, qui sut bien exprimer les préceptes moraux connus depuis longtemps[308]. La doctrine se transforma bientôt et devint le catholicisme, religion savante qui allait pendant mille ans figer les principes de la philosophie ancienne dans ses dogmes immuables. Le réveil date du seizième siècle; enfin est arrivé l'âge de l'Encyclopédie, le siècle révélateur par excellence. Le travail scientifique poursuivi depuis lors vient de résoudre la question de l'origine des espèces. Deux solutions sont en présence: ou bien les êtres vivants dérivent les uns des autres, ou bien chaque forme spécifique a été créée par la volonté divine. La seconde solution est celle de Platon, de la Bible, du réalisme; la

première, celle des nominalistes, est désormais démontrée par Darwin. Or le système nominaliste justifie l’individualisme et le progrès humain par la liberté; le système réaliste exige une autorité puissante, une organisation reposant sur le socialisme et l’immobilité. Voilà pourquoi l’orthodoxie chrétienne s’est insurgée contre Darwin[309]. La théorie de celui-ci entraîne de profondes conséquences morales, car elle condamne à la fois l’égalité absolue et les castes fermées. «La doctrine de M. Darwin, c’est la révélation rationnelle du progrès, se posant dans son antagonisme logique avec la révélation irrationnelle de la chute». Il faut choisir: «pour moi, conclut Clémence Royer, mon choix est fait: je crois au progrès».

[308] «Le prophète galiléen vint mêler à beaucoup de rêveries

orientales quelques préceptes moraux que d’autres avaient enseignés

dès longtemps, du moins en ce qu’ils renferment d’incontestablement

vrai, juste et bon, et qu’il eut seulement le mérite d’exprimer

sous une forme originale, symbolique et populaire, à laquelle

son éloquence persuasive donnait une puissance d’entraînement

irrésistible.»

[309] «En effet, les théologiens le sentent bien et l’ont toujours

senti: pour que l’humanité ait péché en Adam, il faut qu’elle soit

une entité collective; pour être rédimée par les mérites d’un seul,

comme pour avoir été maudite pour la faute d’un seul, il faut qu’elle

ait, outre la vie individuelle de chaque être, une vie spécifique, en

quelque sorte substantielle, bien définie et exactement limitée, sans

lien généalogique avec aucune espèce antécédente.»

La femme ardente et batailleuse qui présentait ainsi Darwin au public français rappelait que la nouvelle doctrine avait déjà soulevé en Angleterre et en Allemagne de sérieuses controverses; elle invita les amis de la science à la défendre énergiquement contre le clergé de France[310]. Mais les théologiens protestants, accoutumés à lire et à commenter la Bible, furent peut-être plus émus que les théologiens catholiques. Ceux-ci combattirent cependant le darwinisme en voyant que c’étaient les adversaires de l’Église qui lui faisaient bon accueil; mais bientôt quelques savants français commencèrent à s’y rallier, tandis que certains catholiques s’appliquaient à démontrer que les théories nouvelles comportaient une interprétation conciliable avec les croyances religieuses.

[310] «Au siècle dernier, disait-elle, le seul vrai grand siècle,

on guerroyait ainsi bravement, sans ménagements pour l’erreur, sans

pactiser avec les faiblesses humaines» (avant-propos de la 2e

édition).

Les maîtres de la science évitaient d’ailleurs autant que possible de se mêler aux polémiques philosophiques ou religieuses. Parfois on les y entraînait à leur corps défendant. Ainsi le débat sur la génération spontanée, dans les années 1864 et 1865, se rattachait par un lien très fragile aux discussions sur la Genèse; Voltaire n’avait-il pas combattu avec esprit l’hypothèse à laquelle Pasteur opposait ses expériences? Néanmoins la presse fit si bien que Pouchet apparut comme le défenseur de la libre pensée, Pasteur comme celui de l’Église, alors que le grand chimiste recherchait uniquement la vérité scientifique[311]. Claude Bernard opposa une résistance invincible aux efforts de tous ceux qui voulaient l’entraîner hors de son domaine: «Les systèmes ne sont point dans la nature, écrivait-il, mais seulement dans l’esprit des hommes[312]. Pour l’expérimentateur physiologiste, il ne saurait y avoir ni spiritualisme ni matérialisme… Les causes premières ne sont point du domaine scientifique, et elles nous échapperont à jamais[313].»

[311] V. la campagne menée contre Pasteur par Victor Meunier dans

l’*Opinion nationale*.

[312] *Introduction à l’étude de la médecine expérimentale*, p. 387.

[313] *Ibid.* p. 113.

II

L’amour de la science, la confiance dans ses méthodes, l’admiration pour ses progrès caractérisent les hommes du second Empire, et devaient agir sur leur philosophie. Mais cette philosophie nouvelle rencontrait l’opposition de la philosophie classique, maîtresse de l’enseignement, c’est-à-dire de la philosophie éclectique. Lorsque Duruy remplaça la classe de «logique» par le programme complet de philosophie tel qu’on l’enseignait jusqu’en 1851, ce furent la psychologie et la métaphysique de Victor Cousin qui reprirent leur place dans les leçons des professeurs. Cousin avait préconisé, à l’époque de sa toute-puissance, l’accord entre la philosophie et la religion; il poursuivit la même alliance quand l’Empire lui eut enlevé son autorité universitaire. Lui-même donnait l’exemple dans les nouvelles éditions de ses ouvrages, corrigeant, retranchant, adoucissant toujours. En même temps il entamait des pourparlers compliqués avec Rome, offrant des concessions, refusant une soumission. Les catholiques intransigeants s’efforcèrent d’obtenir une condamnation formelle de ses écrits; Pie IX, plus indulgent, finit par décider l’ajournement indéfini de la sentence de l’Index[314]. Le philosophe reconnaissant vint s’asseoir à côté de l’archevêque de Paris

au pied de la chaire de Notre-Dame pendant les conférences du Père Hyacinthe[315].

[314] Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*, II, p. 64 sqq.

[315] Ce mélange de politique et de conviction apparaît dans le

langage que tenait Cousin, peu de temps avant sa mort, à son ami

Dubois: «Oui, mon ami, le Dieu de Socrate et de Platon, Jésus, mais

Jésus seul. On doit bien le savoir, et si je suis ici, on viendra à

mon chevet, l'archevêque de Paris, par exemple, qui me veut du bien;

je lui dirai mon affaire, comme je vous la dis là, et il fera ensuite

comme il l'entendra, et il entendra bien, et en homme de sens, j'en

suis sûr.» (Dubois, *Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 98). Il disait

vers le même temps à son élève Waddington: «Vous savez combien j'ai

toujours eu horreur du radicalisme en politique et en philosophie;

comment ne le condamnerais-je pas dans le domaine de la religion?»

(ibid., p. 242).

De même que lui, Guizot continuait à dire que la société moderne a besoin du christianisme. La révolution de 1848, l'avènement de la démocratie qu'il détestait, une attention plus grande apportée aux choses religieuses depuis qu'il avait quitté la politique, accentuaient chez lui une conviction qui remontait aux premiers temps de sa vie. Mais cet apologiste de la foi chrétienne était un partisan des principes de 1789. Les droits et la dignité de l'individu, affirmés par la Révolution, ne sont-ils pas dans l'Évangile? demandait Guizot; le mot de saint Pierre, «mieux vaut obéir à Dieu qu'aux hommes», ne justifie-t-il pas la résistance à l'oppression? Quant à la science, on ne saurait l'opposer à la religion, puisqu'elles ne se rencontrent pas dans le même domaine. La conciliation avec le présent demeure évidemment plus facile pour les églises protestantes; mais le catholicisme a dû apprendre, par l'expérience de ces cinquante dernières années, combien il gagne à se tenir éloigné de la politique. Le catholicisme et le protestantisme sont appelés, sinon à fusionner, du moins à s'allier dans l'intérêt de la société[316].

[316] V. *L'Eglise et la société chrétienne* (1861) et les

Méditations (1866). Le *Syllabus* l'irrita, sans lui faire perdre

courage.

Ces idées de conciliation, chères aux deux maîtres de la bourgeoisie orléaniste, rencontraient l'appui de la plupart de leurs élèves. Darimon et Saisset les soutinrent avec une

conviction sincère dans leurs leçons de la Sorbonne et témoignèrent une sympathie de plus en plus marquée pour le christianisme. Jules Simon différait d'eux par ses opinions politiques, mais nullement par sa foi philosophique. Un autre philosophe mêlé à la politique, ami intime de Cousin, républicain de vieille date comme Jules Simon, Barthélemy Saint-Hilaire, insistait sur la coexistence nécessaire entre la foi et la raison, sur la sympathie qui doit unir la philosophie spiritualiste et le christianisme[317]. Même sympathie pour la religion chrétienne chez les spiritualistes affranchis de l'influence de Cousin, comme Ravaisson et Lachelier. Un disciple indépendant de l'école éclectique, Rémusat, tenait un langage semblable; il aimait à citer les catholiques tolérants, un Maret, un Gratry, et ne cachait pas son goût pour les théories moyennes[318]. Mais sa franchise lui faisait avouer que l'éclectisme avait trop voulu concilier les inconciliables: «Elèves des modestes sages de l'Ecosse, nous sommes tous enclins à faire trop peu de compte des difficultés et à passer par-dessus certaines contradictions que la pratique peut tolérer, mais non la science[319].» Cette même liberté d'esprit permettait à Rémusat de protester contre l'injustice de ses amis envers les penseurs du siècle précédent[320].

[317] V. dans son livre, *Mahomet et le Coran*, la préface intitulée

«Des devoirs mutuels de la philosophie et de la religion.»

[318] Il applaudit aux efforts de ceux qui, «fuyant les doctrines

exclusives, absolues, travaillent à rendre possible l’harmonie des

principes et des croyances qui ennoblissent ou consolent l’humanité.»

(*Philosophie religieuse*, p. 98).

[319] *Ibid.*, p. 174.

[320] Au dix-huitième siècle, dit-il, «la philosophie manque souvent

de grandeur, et l’esprit humain ne s’est jamais senti si grand. La

doctrine est sans élévation, et les desseins sont sublimes… La

société formée par ces maîtres si décriés aujourd’hui a produit la

noble génération dont nous avons vu s’éteindre les derniers restes.

Ces disciples d’une école tant outragée, où sont donc leurs pareils

en générosité, en indépendance, en désintéressement, en courage?»

(_Politique libérale_, pp. 80 et 101.)

Si Rémusat lui-même critiquait la prudence excessive de la philosophie éclectique, les concessions de Cousin au clergé, les corrections continuelles faites à ses livres étonnaient et irritaient ceux qui n’appartenaient point à l’école. Un prélat intransigeant, Pie, les relevait avec dédain[321]. Un libéral modéré, Laboulaye, se plaignait que la philosophie n’osât pas aborder les sujets traités par la religion[322]. Les anticléricaux tels que Guéroult dénonçaient la reculade honteuse de la philosophie universitaire[323]. Mais ce furent surtout les apôtres de la science, les maîtres de la jeunesse nouvelle, Renan et Taine, qui se chargèrent de l’exécution.

[321] «Il est bien un peu étonnant qu’on ne puisse jamais raisonner

d’après une édition quelconque des œuvres philosophiques de certains

hommes illustres, sans devoir s’enquérir préalablement si depuis

l’année précédente ils n’ont pas changé d’avis, s’ils n’ont pas

énoncé une nouvelle doctrine, ou repris une doctrine plus ancienne

qu’ils avaient abandonnée.» (_Œuvres de Mgr l’évêque de Poitiers_,

III, p. 252).

[322] «Jamais une conscience délicate n’acceptera cette politique,

dictée sans doute par des motifs honorables, mais qui sent le

mensonge et l’hypocrisie. Si le christianisme est faux, attaquez-le

franchement, c’est un devoir; si le christianisme est vrai,

faites-lui sa place dans la science et dans la vie» (_La liberté

religieuse_, préface). Le sévère et clairvoyant ami de Cousin,

Dubois, écrivait aussi dans ses notes: «M. Cousin efface avec le plus

grand soin toutes ses sévérités contre la philosophie écossaise,

toutes ses aspirations aux grands problèmes ontologiques, communs aux

religions et à la philosophie.» (*Cousin, Jouffroy, Damiron*, p. 93.)

[323] Guéroult, *Etudes*, p. 54 sqq.

Renan consacra au philosophe un de ces articles élogieux et courtois d’où le blâme ressortait d’autant plus sévère. Cousin, dit-il, est avant tout un grand orateur: «Toutes les doctrines ne sont pas également éloquentes, et je crois bien que plus d’une fois M. Cousin a dû se laisser entraîner vers certaines opinions autant par la considération des beaux

développement auxquels elles prêtaient que par des démonstrations purement scientifiques». Cousin est aussi un politique, persuadé comme Royer-Collard que chaque gouvernement a sa philosophie: «est-ce que chaque gouvernement a sa chimie, sa physique ou son astronomie? est-ce que chaque gouvernement a sa philologie?» Cette politique est particulièrement dangereuse quand elle veut régler les rapports de la science avec la religion. «C'est une position difficile que celle de catholique malgré l'Église»; c'est celle qu'a prise le chef de l'éclectisme[324].

[324] *Essais de morale et de critique.* Renan voit dans Cousin le

représentant de son époque: «L'idée d'une science indépendante,

supérieure ou, si l'on veut, étrangère à la politique, n'est pas le

fait de la génération à laquelle appartient M. Cousin.»

Taine était entré à l'École Normale en 1848, déjà détaché des idées religieuses, imbu de spinozisme, plein de respect, de passion pour cette vérité rationnelle et scientifique dont il parlait à ses jeunes amis avec l'accent d'un apôtre. Devenu professeur, il eut à subir deux persécutions, celle du clergé, celle de la philosophie officielle. La première se dissimula sous des formes polies. A Nevers, l'aumônier l'avertit de lui signaler ceux de ses élèves qui montreraient de l'irréligion[325]; le recteur, un prêtre universitaire bienveillant, lui conseilla la prudence[326]; il se vit contraint d'aller au sermon[327]. A Poitiers, on lui interdit de laisser lire à un de ses élèves les *Provinciales*; on lui ordonna de faire à l'entrée en classe la prière en latin, qu'il abrégea

d’ailleurs de moitié[328]. La seconde persécution fut beaucoup plus pénible pour lui: obligé, pour être admis au doctorat, de renoncer à ses études sur les sensations et de choisir pour sa thèse un sujet littéraire inoffensif, il se consolait en lisant Hegel et en complétant ses études scientifiques. Enfin il quitta l’Université, résolu à dire son fait à cette philosophie qui opprimait la pensée. On le vit dans son livre sur *Les philosophes classiques du dix-neuvième siècle en France*.

[325] Taine, *Correspondance*, I, p. 138.

[326] *Ibid.*, I, p. 147.

[327] *Ibid.*, p. 203.

[328] *Ibid.*, pp. 237 et 259.

L’attaque est aussi franche que celle de Renan, mais dépourvue des formules flatteuses et courtoises dont celui-ci l’enguirlandait. Royer-Collard, Cousin, Jouffroy sont analysés, disséqués impitoyablement. L’éclectisme a réussi, parce qu’il répondait au goût des hommes de la Restauration pour la rêverie métaphysique. Après 1830, il est devenu philosophie d’État en multipliant les avances au clergé. «La doctrine, telle qu’elle est aujourd’hui, est fort voisine du christianisme, et recueille naturellement tous ceux qui en tombent. Nul oreiller n’est plus doux, plus semblable au paisible lit qu’on vient de quitter, meilleur

pour retenir ceux qui n’aiment pas à courir les aventures de l’esprit». Mais ce système n’a plus de prise sur la foule: «il n’a plus l’air d’une philosophie, mais d’un dépôt»[329]. La génération nouvelle reprend goût à l’analyse. «On relit le dix-huitième siècle; sous les moqueries légères, on trouve des idées profondes; sous l’ironie perpétuelle, on trouve la générosité habituelle; sous les ruines visibles, on trouve des bâtisses inaperçues. Quelques personnes commencent à redouter le sentiment, à discuter l’enthousiasme, à rechercher les faits, à aimer les preuves[330]».

[329] Cette philosophie, dit encore Taine, «est restée dans un coin,

amie de la littérature, divorcée des sciences, au lieu d’être, comme

les philosophies précédentes, la science gouvernante et rénovatrice»

(p. 293). Elle ne ressemble pas à un grand fleuve: «c’est une

baignoire bien propre, bien reposée et bien tiède, où les pères, par

précaution de santé, mettent leurs enfants» (p. 311).

[330] P. 313.

Le livre causa une profonde émotion dans le monde universitaire, puis il pénétra dans le grand public et fonda la renommée de Taine[331]. Désormais il allait poursuivre sa

glorieuse carrière, étendant ses vues, s’intéressant à l’art autant qu’à la philosophie, mais demeurant avant tout le défenseur de la science, qui lui inspirait des éloges enthousiastes. Sa déférence pour Guizot ne l’empêchait pas de réclamer vivement quand le grand protestant déclarait croire à la création de l’homme par Dieu[332]. Sa conception du déterminisme scientifique fut précisée avec plus de force que jamais dans *l’Histoire de la littérature anglaise*; l’introduction montra dans la race, le milieu et le moment, les causes générales qui expliquent le développement de la littérature, de la religion, du régime politique, de tous les grands phénomènes sociaux. Cette synthèse puissante, cette philosophie de la science, présentée dans une langue claire et forte, agit profondément sur la jeunesse pensante vers la fin de l’Empire. Un des représentants les plus illustres de cette génération l’a montré: «La pensée de ce puissant esprit, dit Anatole France, nous inspira, vers 1870, un ardent enthousiasme, une sorte de religion, ce que j’appellerai le culte dynamique de la vie. Ce qu’il nous apportait, c’était la méthode et l’observation, c’était le fait et l’idée, c’était la philosophie et l’histoire, c’était la science enfin. Et ce dont il nous débarrassait, c’était l’odieux spiritualisme d’école, c’était l’abominable Cousin et son abominable école; c’était l’ange universitaire montrant d’un geste académique le ciel de Platon et de Jésus-Christ[333]».

[331] Sarcey a vivement décrit l’effet causé par ce livre

révolutionnaire: «Vous n’imaginez pas l’émoi que causa dans toute

l’Université ce coup de pied donné au travers de la philosophie

officielle de Cousin par un jeune iconoclaste, audacieux, impertinent

et grave. C’est de là que date l’influence que Taine a prise sur

toute la jeune génération» (cité par Giraud, *Essai sur Taine*,

p. 50).

[332] Lettre à Cornélis de Witt, gendre de Guizot: «Dire, comme M.

Guizot, que l’homme a été créé tout d’un coup complet, à la vérité

par miracle, c’est, à mon sens, contredire toutes les analogies,

et dans les sciences positives on ne procède que par analogie. Le

corps du premier homme se composait, j’imagine, comme le nôtre, de

carbone, d’oxygène, d’azote, d’hydrogène, de phosphates, *etc.* Il faut

bien admettre que les éléments se trouvaient dans le milieu ambiant,

à moins de prétendre qu’ils ont été tout d’un coup surajoutés à la

matière ou descendus d’en haut dans une cloche. Représentons-nous

alors l’événement, tel qu’il a dû se passer. Il a donc fallu que

tout d’un coup, comme par un coup de baguette magique, ces divers

éléments se soient rapprochés, combinés, proportionnés, que les

tissus, les organes se soient construits, disposés, balancés, etc.»

(*Correspondance*, II, p. 313).

[333] Cité par Giraud, p. 187.

A la doctrine enseignée dans les lycées la jeunesse commençait à opposer la philosophie positiviste. Auguste Comte, bien qu’il écartât résolument l’idée de Dieu, avait terminé sa carrière en fondant une religion nouvelle, et, pour la faire triompher, il avait recherché l’alliance des jésuites et l’accord avec l’Église. Mais à sa mort le positivisme demeurait encore inconnu, en dehors du groupe des fidèles; celui qui le révéla au grand public, ce fut un disciple hérétique. Littré, dès sa jeunesse, avait écarté le problème de l’au-delà comme insoluble, et refusé de s’aventurer sur cet océan du mystère pour lequel le navigateur ne possède ni voile ni gouvernail[334]; admirateur du *Cours de philosophie positive*, il ne suivit pas le maître dans sa tentative religieuse. La politique acheva de les séparer; l’ardent républicain qu’était Littré ne put admettre l’adhésion de Comte au 2 décembre. Néanmoins c’est son livre sur Auguste Comte qui fit véritablement connaître à la France la nouvelle doctrine; ce fut donc le positivisme de gauche, le positivisme purement scientifique, sans mélange de religion, qui s’offrit à l’adhésion d’une

jeunesse dégoûtée de l’éclectisme. D’ailleurs Littré plut à celle-ci par la fermeté tranquille de ses négations, par la netteté scientifique avec laquelle il répondait aux partisans du miracle: «Jamais, dans les amphithéâtres d’anatomie et sous les yeux des médecins, un mort ne s’est relevé et ne leur a montré, par sa seule apparition, que la vie ne tient pas à cette intégrité des organes qui, d’après leurs recherches, fait le nœud de toute existence animale, et qu’elle peut encore se manifester avec un cerveau détruit, un poumon incapable de respirer, un cœur inhabile à battre. Jamais, dans les plaines de l’air, aux yeux des physiciens, un corps pesant ne s’est élevé contre les lois de la pesanteur, prouvant par là que les propriétés des corps sont susceptibles de suppressions temporaires, qu’une intervention surnaturelle peut rendre le feu sans chaleur, la pierre sans pesanteur et le nuage orageux sans électricité. Jamais, dans les espaces intercosmiques, aux yeux des astronomes, la terre ne s’est arrêtée dans sa révolution diurne, ni le soleil n’a reculé vers son lever, ni l’ombre du cadran n’a manqué de suivre l’astre dont elle marque les pas; et les calculs d’éclipses, toujours établis longtemps à l’avance et toujours vérifiés, témoignent qu’en effet rien de pareil ne se passe dans les relations des planètes et de leur soleil. Ainsi a parlé l’expérience perpétuelle[335]».

[334] Vers 1835, il disait à Hauréau, qui l’interrogeait sur

l’immortalité de l’âme: «Je ne parle jamais des choses qui me sont

inconnues» (Hauréau, _Notice sur Littré dans Histoire littéraire de

la France_, t. XXIX).

[335] Préface de la 2e édition de la traduction de Strauss. Le

morceau fut cité avec éloges par Renan (*Questions contemporaines*,

p. 221).

Littré acquit une grande influence personnelle par la dignité de sa vie, la hauteur de sa pensée, la variété de ses connaissances. Un grand savant, son ami Robin, converti comme lui au positivisme, contribuait aussi à répandre la doctrine. Les attaques de la presse catholique achevèrent de faire connaître ces hommes peu bruyants: l'ardente campagne menée par Dupanloup pour empêcher l'élection de Littré à l'Académie française le rendit populaire comme une victime du parti clérical. Ainsi, quand Guéroult en 1858 exhortait la France à faire son bilan intellectuel, il ne se doutait pas que son vœu était déjà exaucé, qu'une légion de penseurs indépendants s'était formée qui se lançait avec confiance dans l'arène philosophique. Les hommes de 1830 avaient célébré la poésie et le sentiment religieux; les hommes de 1860 célébraient la science et la libre pensée.

CHAPITRE VIII

La guerre au cléricalisme

I

La question romaine a dominé depuis 1860 la politique intérieure de la France. Je dis la politique intérieure: car tous

les partis durent s’en occuper et modifièrent parfois leur attitude envers le gouvernement selon les variations de sa conduite à l’égard du pape. Chacun chercha des arguments pour ou contre l’Eglise, et les discussions des savants et des philosophes trouvèrent ainsi un auditoire beaucoup plus nombreux et plus attentif que d’habitude. La langue des journaux et des livres emploie un terme nouveau, qui fera bientôt fortune, celui de *clérical*: l’adjectif avait déjà été utilisé, avec un sens défavorable, par les libres penseurs de 1848, comme Deschanel et Victor Hugo; le substantif apparaît vers 1860, en attendant que Sainte-Beuve, à la grande colère du cardinal Donnet, l’apporte à la tribune du Sénat[336].

[336] Montalembert souligne le mot, comme un terme nouveau, lorsqu’il

parle, dans son discours de Malines, du despotisme *clérical* de

Ferdinand VII en Espagne. Sainte-Beuve également, dans un article

de 1863, souligne deux fois lorsqu’il parle du parti *clérical*, et

de la difficulté de l’atteindre, «en respectant, comme il convient,

le religieux en lui et en n’attaquant que le *clérical*» (_Nouveaux

Lundis_, IV, p. 431). La même année l’évêque de Poitiers disait dans

une homélie: «Après tant d’autres appellations outrageuses à l’égard

des hommes de foi, des hommes de bien, la suprême injure aujourd’hui,

c’est de les qualifier du nom de *cléricaux*» (*Œuvres*, V, p. 8).

C’est le 19 mai 1868 que Sainte-Beuve, parlant au Sénat du parti

clérical, fut interrompu par Donnet qui lui dit: «Pourquoi donc, deux

fois à cette tribune, ce mot de *cléricaux*?»

Vers ce moment naquirent trois grands journaux, fondés par les trois hommes qu’Emile de Girardin avait pris comme collaborateurs à la *Presse*, Guéroult, Nefftzer et Peyrat. Guéroult le premier réussit en 1859 à créer *L’Opinion nationale*, sous le patronage du prince Napoléon; ce fut l’organe des bonapartistes de gauche, qui offraient volontiers leur alliance aux républicains pour une campagne commune contre la domination de l’Église. Tous les incidents de l’histoire de l’unité italienne furent suivis et notés par ce journal avec un soin minutieux; il s’occupait également de l’action politique ou religieuse du clergé français. Dans les premiers temps *l’Opinion nationale* déclara qu’on devait attaquer le parti clérical, non le catholicisme, et fut heureuse d’invoquer l’approbation de prêtres ou d’abonnés catholiques[337]. Mais bientôt le langage devient plus hardi, et c’est l’Église elle-même qui est mise en cause.

[337] 18 et 23 novembre 1859, 15 janvier 1860.

Le directeur saint-simonien de *l'Opinion nationale* ne perd pas une occasion de rappeler à ses lecteurs que la politique et la religion sont inséparables, que la première dépend de la seconde; il faut donc en finir avec les silences hypocrites qui, sous apparence d'assurer l'apaisement, perpétuent sans les résoudre les contradictions les plus criantes[338]. Son collaborateur Sauvestre est chargé de la guerre quotidienne contre le clergé. Il montre ce corps dominant la France provinciale, terrorisant les maires de campagne, assurant une clientèle aux médecins pieux, faisant révoquer tout employé qui ne va pas à la messe; les instituteurs laïques surtout rencontrent chez cet ancien membre de l'enseignement un appui chaleureux[339]. Les progrès et la richesse des congrégations l'effrayent; il compte 200.000 prêtres, moines et religieuses en France: «ces 200.000 personnes liées par un même serment, un même esprit, une même soumission, obéissent à un prince étranger, qui ne veut pas reconnaître nos institutions. Ces 200.000 prêtres et religieux tiennent chez nous la jeunesse par l'éducation, par les sacrements, et l'âge mûr par la peur de la Révolution en ce monde et du diable en l'autre[340]». Reprenant, lui aussi, la polémique de l'ancien *Constitutionnel*, Sauvestre expose les projets et les ambitions de ces jésuites qui instruisent les fils de la bourgeoisie[341]. Le journal n'oublie point de signaler tous les scandales qui se produisent dans le monde ecclésiastique; et justement l'Empire, mécontent de la levée de boucliers du clergé, laissait la magistrature en 1861 poursuivre une série d'affaires de mœurs où étaient impliqués des prêtres[342]. Le critique scientifique de *l'Opinion nationale*, Victor Meunier, montre la lutte engagée entre l'esprit mythologique et l'esprit scientifique; il se réjouit de voir la science enfin mise à la portée de tous par de bonnes collections telles que la *Bibliothèque utile et la Bibliothèque des merveilles*. Il défend la génération spontanée avec une ardeur digne d'une meilleure cause; le transformisme lui plaît, car, selon le mot d'un savant,

«autant vaudrait être un singe perfectionné qu'un Adam dégénéré». Le critique littéraire, Jules Levallois, manifeste sa sympathie pour un christianisme épuré, qui serait d'accord avec la science moderne. Il accueille avec enthousiasme la *Vie de Jésus*, qui offre aux hommes pénétrés du sentiment religieux une heureuse tentative de conciliation; Renan possède ce qui manquait à Voltaire, «le sentiment de la dette de respect et de reconnaissance que l'humanité a contractée envers Jésus[343]». Les livres des protestants libéraux, de Félix Pécaut surtout, lui paraissent préparer la solution de l'avenir, un théisme chrétien dégagé des vieux dogmes surannés[344].

[338] Guéroult a vigoureusement développé ces idées dans son

introduction aux *Lettres d'un libre penseur*, de Léon Richer.

[339] Sauvestre. *Lettres de province*, 1862; *Le parti dévot*, 1863.

Le tout a paru d'abord en articles dans l'*Opinion nationale*.

[340] *Les congrégations religieuses*, p. 20. Cf. Sauvestre, _Sur les

genoux de l'Eglise_, 1868.

[341] *Instructions secrètes des Jésuites.* En dix-huit mois on

vendit 22.000 exemplaires de cette brochure.

[342] On trouve la liste et le détail de ces procès scandaleux dans

Les congrégations religieuses. Ils provoquèrent une circulaire du

Frère Philippe, supérieur général des Frères des Ecoles chrétiennes

(2 mai 1861), qui fit grand bruit. Ces incidents permettaient à

Michelet d'écrire en 1861, dans la préface d'une nouvelle édition

de son livre, *Le prêtre, la femme et la famille*: «Je remercie la

justice de France qui, dans son beau réveil, a pris à cœur la défense

des mœurs, qui, dans les cent procès commencés à la fois, fait luire

une telle lumière sur la question (du reste peu obscure) du célibat

ecclésiastique».

[343] Levallois, *La piété au dix-neuvième siècle*, p. 268.

[344] *Id.*, *Déisme et christianisme*, *passim*.

Aucun rédacteur de l'*Opinion nationale* ne traita la question religieuse avec plus de force et d'audace que Léon Richer[345]. Il faut choisir, dit-il; l'heure n'est plus aux compromis. Le catholicisme abandonne les principes de justice et de liberté qui présidèrent à sa naissance; il est devenu absolutiste et rétrograde. L'éducation française tout entière est pervertie par lui, puisque, non content de posséder ses écoles particulières, il surveille aussi les écoles publiques. Les petits séminaires forment des fanatiques à l'esprit étroit, obsédés par la peur de l'enfer; les couvents féminins dressent des jeunes filles dociles et insignifiantes. Les prêtres autorisent, quand ils ne les encouragent pas, les superstitions vulgaires et la croyance aux miracles[346]. Mais cette puissance cléricale a comme résultat la baisse de la foi: «le clergé catholique a semé la superstition, il récolte l'incrédulité». Entre un groupe nombreux de croyants, de croyantes surtout, et une petite minorité de libres penseurs, l'immense majorité se laisse aller au scepticisme et à l'indifférence religieuse. Il est temps de sauver la croyance à Dieu et à l'immortalité de l'âme, de refaire l'unité morale de la France. Appelons à nous les groupes révoltés contre l'orthodoxie confessionnelle, catholiques libéraux, protestants libéraux, israélites libéraux; unissons-les sur le terrain du rationalisme religieux, de la religion progressive, sans dogme obligatoire, sans autorité intolérante[347].

[345] *Lettres d'un libre penseur à un curé de campagne*, 1868. Ce

livre, comme la plupart des ouvrages indiqués précédemment, est un

recueil d’articles publiés d’abord dans l’*Opinion nationale*. Léon

Richer s’est fait connaître surtout par sa campagne en faveur du

féminisme.

[346] «Vous avez fait du catholicisme la religion de la peur… Vous

régnez beaucoup plus par l’enfer que par le ciel.» (1re série, lettre

VII).

[347] V. la profession de foi de l’auteur (1re série, lettre XVII):

«J’affirme l’infaillibilité de la raison et la puissance de la

science… Je proclame la religion indéfiniment progressive, comme

la science… Chacun de nous porte son temple en soi; chacun est son

propre prêtre».

Deux années après la naissance de l’*Opinion nationale*, Auguste Nefftzer fonda le *Temps*, et lui donna comme programme la défense de la liberté sous toutes ses formes. La liberté religieuse y figurait en bonne place; Nefftzer déclara toujours qu’un des moyens les plus sûrs de la

garantir était la séparation de l’Église et de l’État, mais son opportunisme prudent lui faisait comprendre qu’on était loin d’une pareille solution. Un de ses principaux collaborateurs fut Edmond Scherer; l’ancien théologien de Strasbourg appela auprès de lui l’ancien pasteur de Genève. Scherer se révéla bientôt comme un critique littéraire de premier ordre; il ne cessa de revendiquer les droits de la raison vis-à-vis de l’autorité religieuse, non sans se demander parfois avec inquiétude ce que deviendrait la morale quand elle aurait perdu le support théologique, dont il reconnaissait la faiblesse. Le *Temps* fut suivi par *l’Avenir national*, fondé en 1864; Peyrat soutint dans ce journal une politique plus radicale, plus franchement novatrice que celle de ses émules. Ainsi, à propos de la séparation, il ne se contentait pas d’une adhésion de principe; cette réforme lui paraissait devoir être demandée, justifiée par tous les organes de l’opinion indépendante. Il trouvait encore le temps de traiter en dehors de son journal certaines questions religieuses; son *Histoire élémentaire et critique de Jésus* n’a rien du charme de Renan; c’est un livre sec, précis, destiné à montrer combien nous savons peu de choses exactes et sûres concernant la personne du fondateur du christianisme. Les trois nouveaux journaux ne parvinrent pas à détrôner le *Siècle*, qui demeura jusqu’à la mort de Havin le grand organe de gauche; mais ils apportaient dans l’exposé des questions religieuses un esprit moins étroit, une critique moins superficielle. Nullement ennemis du sentiment religieux, presque tous ces anciens théologiens adoptent l’idéal du christianisme progressif, qui était alors soutenu avec talent par le protestantisme libéral.

II

L’esprit laïque trouva un terrain favorable dans la franc-maçonnerie. Cette association avait mené sous la monarchie de Juillet une vie obscure et languissante. Beaucoup de ses membres ayant participé au mouvement républicain de 1848, elle courut des risques sérieux après le 2 décembre; l’alliance du pouvoir avec l’Église paralysa l’activité de plusieurs loges; les préfets en fermèrent quelques-unes, surtout parmi celles qui dépendaient du Suprême Conseil Ecossais[348]. Le Grand Orient, qui groupait en France la majorité des loges, désarma les défiances de l’Empire en élisant grand maître le prince Lucien Murat; mais ce choix provoqua bientôt des querelles intestines. Lucien Murat souleva de vives colères en établissant une censure préalable sur les écrits maçonniques, et surtout en votant au Sénat pour le pouvoir temporel du pape. Aussi, quand la date de la réélection du grand maître approcha en 1861, beaucoup de francs-maçons lui opposèrent le prince Napoléon. Le gouvernement impérial, attaqué par les amis du pouvoir temporel, se montrait alors bien disposé pour l’association anticléricale; Persigny, dans une circulaire ministérielle, opposa l’activité charitable de la franc-maçonnerie aux intrigues politiques de la Société de Saint Vincent-de-Paul. Mais cette bienveillance était singulièrement despotique. Pour éviter un conflit entre deux parents de l’empereur, on ajourna l’élection à 1862; puis en janvier 1862 Napoléon III, sans attendre un vote, nomma grand maître le maréchal Magnan. Celui-ci gagna la sympathie des ateliers par diverses mesures libérales, mais l’association tenait à recouvrer son droit de vote; elle l’obtint en 1864, et désormais la situation redevint normale. Alors commence une époque d’activité d’autant plus grande que les élections législatives de 1863 avaient secoué la torpeur politique de la France. Le pays possédait fort peu de libertés; la franc-maçonnerie était, en dehors des associations charitables, un des seuls groupements où l’on pût se rencontrer

périodiquement sans avoir à craindre une descente de police. Voilà pourquoi, bien que le grand maître élu après la mort de Magnan, le général Mellinet, comptât parmi les fidèles de Napoléon III, les républicains se firent recevoir en nombre dans quelques ateliers. Une revue fondée en 1858 par deux d'entre eux, Louis Ulbach et François Favre, le *Monde maçonnique*, était devenue l'organe des éléments jeunes et audacieux qui voulaient secouer l'inertie de la fédération.

[348] V. *Revue des études napoléoniennes*, 1913, t. II, p. 286.

La gauche maçonnique ouvrit un grand débat religieux. La Constitution du Grand Orient renfermait un hommage explicite au Grand Architecte de l'Univers; un groupe demanda, au nom de la liberté de conscience, la suppression de cette phrase. «On peut dire de l'idée de Dieu, écrivait François Favre, le contraire de ce qu'un homme d'État célèbre disait de la république en 1848: c'est l'idée qui nous divise le plus[349]». Le chef de ce groupe révolutionnaire fut Massol[350]. Fils d'un républicain de 1793, il avait figuré parmi les fidèles de l'école saint-simonienne, parmi les quarante de Ménilmontant; plus tard, en 1848, Proudhon l'eut comme collaborateur au *Peuple*. Massol avait une grande action personnelle, il excellait à répandre ses idées en causant avec quelques interlocuteurs. En 1863 il remporta un premier succès dans la franc-maçonnerie, quand le grand maître (c'était encore Magnan) proposa que l'association demandât la reconnaissance d'utilité publique. Il combattit vivement ce projet devant l'assemblée annuelle: l'association, disait-il, perdrait désormais sa liberté, serait obligée de substituer à son régime fédératif un pouvoir centralisé, pour n'être plus

finalement qu’une banale société de secours mutuels. Le projet fut rejeté[351]. Encouragé par cette victoire, Massol mena la campagne contre la formule sur le Grand Architecte de l’Univers; il rencontra de vives résistances. La franc-maçonnerie, disaient ses adversaires, laisse de côté les religions positives, mais croit en Dieu; si la déclaration officielle écarte des loges quelques athées, c’est tant mieux; on ne peut être bon franc-maçon qu’en admettant ces trois idées, l’existence d’un Dieu personnel, l’immortalité de l’âme et l’amour du prochain[352]. Le débat intéressa la grande presse quotidienne: l’historien Henri Martin, dans le *Siècle*, approuva la fidélité de l’association au théisme, tandis que Massol, Caubet, Henri Brisson, lui répondaient en invoquant la liberté de conscience[353]. Finalement l’assemblée de 1867 donna tort aux novateurs et décida le maintien obligatoire de la formule qui reconnaissait l’existence de Dieu. Malgré ces débats, ou plutôt à cause d’eux, l’association grandissait et prospérait; dans chaque ville de quelque importance, les plus notables des républicains et des amis de l’esprit laïque se réunissaient dans un atelier maçonnique. C’est ainsi que les loges fournirent à Jean Macé les meilleurs de ses adhérents lorsqu’il fonda la Ligue de l’enseignement.

[349] *Monde maçonnique*, novembre 1864. «Le surnaturel et

l’hypothèse, continuait-il, étant réservés et abandonnés aux

inspirations de la conscience individuelle, nous reviendrons

naturellement à l’objet spécial de nos études et de nos recherches:

tout ce qui est démontrable et humain».

[350] V. F. Coignet, *Etude sur Massol*, 1875. Cf. C. Coignet, _De

Kant à Bergson_, 1911.

[351] Sur la discussion du Conseil d’Etat relative à ce projet,

v. Marbeau dans *Revue des Deux-Mondes*, 15 mars 1901.

[352] V. une brochure analysée dans *Monde maçonnique* (décembre

1864).

[353] *Monde maçonnique*, mai 1865. Le convent de 1865 maintint la

formule discutée, mais accorda une légère satisfaction aux novateurs

en ajoutant: «Elle regarde la liberté de conscience comme un droit

propre à chaque homme et n’exclut personne pour ses croyances.»

(_ibid_, juin 1865).

Le déisme demeurait donc vainqueur dans la franc-maçonnerie. La plupart des libres penseurs, en effet, lui restaient fidèles, surtout les hommes de l'ancienne génération, celle qui avait servi la république idéaliste et croyante de 1848. La formule du christianisme progressif, que nous avons vue employée par un Nefftzer ou un Richer, leur plaisait parce qu'elle impliquait une religion évangélique affranchie des dogmes anciens et de l'autorité sacerdotale. Voilà pourquoi ils s'intéressèrent à l'œuvre du protestantisme libéral. C'était l'époque où, dans l'Église réformée de France, une lutte ardente mettait aux prises les libéraux et les orthodoxes. Parmi les premiers un groupe assez nombreux, admettant les résultats de la critique biblique, rejetait la foi au surnaturel et ne voyait plus dans le Christ qu'un grand homme. Clamageran ne voulait plus reconnaître au protestantisme qu'un rôle de transition, pour préparer la religion du progrès et de la solidarité; Félix Pécaut montrait quelle serait la grandeur d'une église chrétienne indifférente à la communauté des dogmes, accueillante pour tous ceux qui prenaient la vie du Christ comme modèle; Ferdinand Buisson conservait à la base du christianisme un homme, Jésus, et un livre, l'Évangile[354]. Ces théories, vivement combattues par Guizot et ses amis, rencontrèrent dans la grande presse de gauche un appui chaleureux.

[354] V. Clamageran, *De l'état actuel du protestantisme* (_Revue de

Paris_, janvier 1857); Pécaut, *Le Christ et la conscience* (1859),

De l'avenir du théisme chrétien (1864); Buisson, _Le christianisme

libéral_ (1864).

D’autres déistes, séparés du christianisme, se préoccupaient de sauvegarder la religion naturelle, surtout la croyance à Dieu et à l’immortalité de l’âme. Patrice Larroque, après son livre de combat, publiait dans *Rénovation religieuse* la partie positive de son système: la religion dont il formula les dogmes ne différait pas, quoiqu’il soutînt le contraire, de celle de Voltaire et de Rousseau. Il voulait passer à l’action, constituer une société de «déistes rationalistes» qui servirait de noyau à l’église future, mais son caractère le condamnait à rester un isolé. On apporta plus d’attention à la tentative d’Henri Carle. Après avoir commencé dans la franc-maçonnerie sa propagande en faveur de la religion naturelle, il fonda l’Alliance religieuse universelle, qui eut comme organe depuis 1865 un bulletin mensuel portant le nom de l’association; devenue plus forte, celle-ci put fonder en 1866 une revue hebdomadaire, la *Libre Conscience*. Carle, de même que son ami et collaborateur Léon Richer, demande leur concours aux libéraux de toutes les religions. Ce sont des protestants, comme Pâris qui expose en détail les péripéties de la lutte soutenue contre le parti orthodoxe[355]. Il y a des israélites novateurs, comme Crémieux, Hippolyte Rodrigues, le philosophe Adolphe Franck, disposés à débarrasser le judaïsme des croyances vieillies et des pratiques surannées[356]. L’Alliance religieuse fit appel aussi aux libres penseurs, en les détournant du matérialisme et de l’athéisme. Tandis que Larroque voulait fonder une société fermée à tous ceux qui n’accepteraient point un symbole précis, Carle se proposait «la conciliation des croyances». L’Alliance religieuse reprenait l’œuvre des théophilanthropes: Carle retraça leur histoire oubliée de tous, et publia le catéchisme rédigé par Chemin[357]. D’autres devanciers, plus récents, avaient publié la *Liberté de penser*: un des survivants, Eugène

Despois, raconta l’histoire de cette revue et glorifia le caractère d’Amédée Jacques[358].

[355] *Alliance religieuse universelle*, 15 avril 1866, sqq.

[356] *Libre Conscience*, 24 novembre 1866.

[357] *Ibid.*, 2 mars 1867 sqq.

[358] *Ibid.*, 29 décembre 1866 et 5 janvier 1867.

Devait-on faire aussi appel aux catholiques libéraux? Carle reconnut qu’ici l’accord devenait impossible. Les prêtres qui se décidèrent à la rupture avec l’Église trouvèrent à la *Libre Conscience* un accueil sympathique[359]; mais les catholiques soumis au pape, tels que Montalembert, ne songeaient point à prendre place dans cette union de déistes. Le prélat qu’ils reconnaissaient comme leur chef, Dupanloup, publia en 1864 une brochure retentissante, *L’athéisme et le péril social*; les groupes déistes y furent signalés à côté des athées. Parmi les nombreuses réponses que suscita cet écrit, une des plus énergiques fut celle de Carle. Il reprochait à l’évêque de toujours employer l’anathème, de considérer les opinions comme des crimes, de ne pas distinguer entre le déisme et l’athéisme, de compromettre l’idée de Dieu par la croyance au miracle, de maintenir des dogmes reposant sur une conception cosmogonique ruinée par la science[360]. Si le positivisme et le scepticisme, continuait-il, progressent particulièrement

dans les pays catholiques, c’est parce que l’Église gêne les sciences morales et combat l’enseignement de la philosophie, pour conserver le monopole des vérités sur la fin de l’homme et sur Dieu.

[359] Elle analysa les livres de prêtres démissionnaires, Esmenjaud

(13 avril 1867) et Munier (21 novembre 1867).

[360] *Libre Conscience*, 29 décembre 1866 sqq. Un autre

collaborateur, Aigues-Sparses, explique pourquoi les déistes sont

obligés de combattre le catholicisme: «Les catholiques sont nos

adversaires actuellement, non pas tant parce qu’ils sont catholiques

que parce qu’ils sont les ennemis avoués de la liberté et de la

tolérance. Leur défaite certaine et définitive, dans un temps plus ou

moins rapproché, les replongera pour nous dans un oubli qui n’aura

d’égal que notre indifférence.» (*Libre Conscience*, 25 janvier 1868.)

La *Libre Conscience* continua sa carrière jusqu’à la guerre de 1870. Les fondateurs, encouragés par des sympathies nombreuses, organisèrent le Congrès philosophique international de Paris, qui s’ouvrit le 23 juin 1870 sous la présidence de l’historien Henri Martin: on y voyait figurer les libres croyants de nuances diverses, Léon Richer, Larroque, Wilfrid de Fonvielle, Fauvety, Pompéry, et beaucoup d’étrangers. Les déistes étaient fiers d’invoquer le témoignage favorable de grands républicains tels que Jules Favre ou Eugène Pelletan, de démocrates universellement populaires comme Garibaldi[361]. Le congrès venait de terminer ses séances quand la guerre commença[362].

[361] La *Libre Conscience* vante la lettre de Jules Favre à Peyrat

sur le matérialisme (4 janvier 1868), et annonce en mai 1870

l’adhésion de Garibaldi à l’Alliance religieuse universelle.

[362] Citons encore, parmi les défenseurs du déisme, l’astronome

Camille Flammarion. Son livre, *Dieu dans la nature* (1867), combat

avec une égale vigueur la religion et l’athéisme au nom de la science.

Mais beaucoup de libres penseurs avaient abandonné ces tendances déistes et spiritualistes. La fin du second Empire fut témoin d’une renaissance matérialiste et de déclarations

formelles d’athéisme; une partie de la jeunesse fut poussée dans cette voie par la politique. Beaucoup d’étudiants révolutionnaires du quartier latin, exaspérés par l’alliance de l’Église et de l’Empire, allèrent à l’extrême opposé des idées qui leur étaient odieuses; de même qu’ils méprisaient le programme trop modéré de l’Union libérale, le déisme leur sembla un reste de superstition, une porte ouverte aux dogmes autoritaires. Cette juvénile intransigeance apparut au congrès des étudiants à Liège en octobre 1865: les Français y arrivèrent en arborant un drapeau noir, parce qu’ils portaient le deuil de la liberté morte, et prononcèrent des déclamations violentes contre la religion et la propriété. A leur retour, les tribunaux universitaires furent chargés de leur infliger des peines diverses, mauvais moyen de les ramener au respect de l’Église.

Ces jeunes gens avaient, selon leurs goûts, choisi comme maître Proudhon ou Blanqui. Proudhon cependant venait de surprendre ses amis par son attitude à propos de la question romaine. Sa sympathie constante pour le régime fédératif le rendait hostile aux partisans de l’unité italienne; accoutumé depuis longtemps à exagérer ses désaccords avec le gros de son parti, allant jusqu’au bout de ses polémiques, Proudhon finit par prendre la défense du pouvoir temporel. Le gouvernement de Napoléon III, selon lui, devait protéger le pape et favoriser le catholicisme, tant que ce dernier serait nécessaire pour sauvegarder la morale de la nation française[363]. Mais cette polémique avait été vite oubliée; on ne vit là qu’une des boutades contradictoires familières à Proudhon. L’écrivain disparu en 1864 demeura pour la jeunesse l’auteur de la *Justice dans La Révolution et dans l’Eglise*; cet ouvrage servit de livre de chevet à beaucoup de républicains, depuis Gambetta jusqu’à Longuet[364]. Ils y apprirent qu’un rapprochement avec l’Église ou avec un système déiste quelconque était

défendu par la logique à tout démocrate sincère et conscient.

[363] «Ce qu’il faut, en politique, considérer avant tout, ce

sont les choses de fait; or, quels sont ici les faits? C’est que

la religion tient encore une grande place dans l’âme des peuples;

que là où, sous une influence quelconque, la religion établie

vient à faiblir, il se forme aussitôt des superstitions et des

sectes mystiques de toute sorte; que la transformation de cet état

religieux des âmes en un état purement juridique, moral, esthétique

et philosophique, donnant pleine satisfaction aux consciences et

aux aspirations de l’idéal, ne s’est encore accomplie nulle part;

qu’ainsi les gouvernements sont forcés de vivre, de manœuvrer et de

marcher enveloppés soit de religions autorisées et de sacerdoces

payés, soit de sectes indépendantes, antagoniques, et vis-à-vis d’eux

scissionnaires et hostiles…» (_La Fédération et l’unité en Italie_,

dans *Œuvres*, XVI, p. 192.)

[364] Deluns-Montaud, *La philosophie de Gambetta* (_Revue politique

et parlementaire_, février 1897.)

Quant à Blanqui, ce n’est point par le livre qu’il agissait, mais par la parole; pendant une longue captivité à Sainte-Pélagie, puis à l’hôpital Necker, ses entretiens lui assurèrent des adeptes dans la jeunesse des Ecoles, disciples entièrement soumis, comme Tridon et Protot, ou gardant une certaine indépendance, comme Ranc et Georges Clemenceau. Sur la question religieuse, Blanqui n’admettait aucun compromis. On le vit dans plusieurs feuilles fondées entre 1860 et 1868; ces journaux soi-disant littéraires, qui prenaient ce qualificatif pour échapper au cautionnement, attaquaient la religion, côtoyaient la politique jusqu’au jour où une condamnation les obligeait à disparaître. Un de ces journaux, qui vécut pendant quelque mois de 1865, *Candide*, eut Blanqui pour rédacteur principal, sous le pseudonyme de Suzamel[365]. «Guerre au surnaturel! écrivait-il, c’est l’ennemi. Il veut être l’exagération du bien, il n’en est que la grimace et la ruine.» La vraie morale, que les hommes peuvent comprendre, est celle de la justice. Blanqui résuma aussi l’histoire de saint Jérôme pour dépeindre la décadence du IVe siècle, la civilisation sombrant «dans la marée montante du christianisme[366]», et il demanda aux historiens, aux savants, de réhabiliter le polythéisme grec. Les essais de conciliation entre la science et la foi, tentés par le P. Gratry, excitaient ses railleries[367].

Les collaborateurs de Blanqui célébraient l’athéisme, vantaient les martyrs condamnés par l’Eglise, et refusaient de faire la distinction, demandée par la plupart des déistes, entre l’Evangile et le catholicisme[368].

[365] *Candide*, 3 mai 1865. «Une trilogie simple et claire,

continuait Suzamel, qui exprime le dévouement, le devoir, le droit,

deviendra l’application de la morale au gouvernement de l’humanité.

Fais à autrui ce que tu voudrais qu’on te fît: c’est l’idéal. Ne fais

à personne ce que tu ne voudrais pas qu’on te fît: c’est la justice.

Il te sera fait comme tu as fait aux autres: c’est la loi.»

[366] *Candide*, 6 mai.

[367] «Osez-vous bien, lui demandait-il, mesurer la puissance à

l’Eternel?» (20 mai).

[368] Parmi ces rédacteurs se trouvait un voltairien spirituel et

agressif, le baron de Ponnat, qui se défendit dans un plaidoyer

mordant quand on le poursuivit pour ses articles (v. _Procès de

Candide_, 1865). C’est lui qui envoya des lettres de part bordées de

noir à ses amis quand sa fille entra au couvent.

A *Candide* succéda la *Libre Pensée*, qui attira l’attention du public en 1866 et 1867. On y voit combien ces jeunes radicaux sont pénétrés de la foi en la science, que les Renan et les Taine prêchent à leurs contemporains; mais au lieu de laisser, comme Renan, un vaste domaine à l’idéal, au sentiment religieux, tous déclarent qu’on ne doit pas dépasser les conclusions précises et limitées auxquelles arrivent les sciences positives. La métaphysique de Spinoza ou de Hegel n’a pas d’attraits pour eux; le déisme du «charlatan de Kœnigsberg» leur fait horreur[369]: mais «l’immortel ouvrage» de d’Holbach est recommandé par eux à l’admiration des matérialistes[370]. Malgré ces allures tapageuses, la *Libre Pensée* plut à beaucoup de lecteurs par la logique de ses raisonnements et la franchise de ses convictions. Buchner, l’auteur allemand de *Force et matière*, salué par elle comme un grand maître, lui envoya des lettres d’encouragement. Taine lui écrivait pour décliner l’épithète de matérialiste, mais affirmait sa sympathie pour le recueil[371]. Un jeune chimiste alsacien, Scheurer-Kestner, la félicitait de laisser entièrement à l’écart les hypothèses *à priori*[372]. Le goût pour la science et la haine contre l’Eglise amenèrent les rédacteurs à formuler une théorie curieuse, celle de l’antisémitisme antichrétien. Jésus, disentils, est un Juif, un Sémite; les Sémites sont une race inférieure, un ensemble de peuples superstitieux qui

ont imaginé des religions barbares, sanguinaires, oppressives, tandis que les Aryens, race vraiment apte à la civilisation, nous ont donné les belles et souriantes créations du génie grec[373]. Ces anticléricaux intransigeants aiment avoir affaire aux catholiques intransigeants. L'un d'eux célèbre la franchise de Veuillot: «Celui-là, au moins, a le courage de ses opinions. C'est le seul représentant sérieux du catholicisme… Pas d'infamie, pas de bassesse, de massacre ou d'auto-da-fé qu'il ne revendique ou ne glorifie. Ah! comme il vous envoie promener le Dieu de paix et de miséricorde! Et comme il a raison! sachant bien que l'ignorance ou l'imbécillité ont pu seules associer des termes aussi incompatibles[374]».

[369] *Libre Pensée*, 2 février 1867.

[370] 28 octobre 1866.

[371] «Agréez, dit-il, en même temps que cette rectification,

l'assurance de mes sympathies pour le zèle scientifique et la

propagande expérimentale qui vous valent beaucoup d'injures» (6

janvier 1867).

[372] «Nous devons avoir le courage de notre ignorance, et consentir

à ne pas savoir ce que nous ne pouvons comprendre sans faire des

hypothèses qui renversent toutes les lois naturelles» (30 décembre

1866).

[373] 20 janvier 1867. Tridon surtout a développé ce parallèle dans

son livre, *Du molochisme juif* (1884).

[374] 20 janvier 1867. Cet article, et d'autres aussi virulents, sont

de Regnard.

Quand la *Libre Pensée* eut disparu, son œuvre fut continuée dans la *Pensée nouvelle*. Des idées analogues apparaissaient dans les écrits de Naquet, agrégé de la Faculté de médecine de Paris, et dans ceux d'Acollas, professeur libre de droit, qui eut une influence réelle sur les jeunes juristes à la fin de l'Empire[375]. Une telle outrance dans la négation inquiétait, attristait quelques vieux républicains déistes et sentimentaux. Mazzini écrivait à Quinet, à propos de la jeune génération: «Elle n'a pas de foi, elle a des opinions. Elle renie Dieu, l'immortalité, l'amour,

promesse éternelle, l’avenir de ceux qu’elle aime, la croyance dans une loi providentielle intelligente, tout ce qu’il y a de bon, de grand, de beau, de saint dans le monde, toute une héroïque tradition de grands penseurs religieux, depuis Prométhée jusqu’au Christ, depuis Socrate jusqu’à Képler, pour s’agenouiller devant Comte, Buchner[376]». George Sand avait conservé son horreur pour l’Église; elle fit baptiser protestantes ses petites-filles, pour les soustraire à l’influence du prêtre catholique; certains de ses romans étaient des livres de combat, comme la *Daniella*, faite contre le pouvoir temporel des papes[377]. Mais elle aussi, effrayée par l’intransigeance des athées démocrates, écrivait à Barbès: «Nous sommes les jeunes fous de cette génération. Ce qui va nous remplacer s’est chargé d’être vieux, blasé, sceptique à notre place[378]».

[375] Sur son talent, v. Lyon-Caen, *Souvenirs du jeune âge*, 1912,

p. 110.

[376] Cité par Mme Edgar Quinet, *Mémoires d’exil*, II, p. 434.

[377] Sur sa correspondance avec Buloz, qui partageait ses idées,

v. Marie-Louise Pailleron, _François Buloz et les écrivains du second

Empire_, 1923.

[378] *Correspondance*, V, p. 164.

III

Déistes et athées rencontraient chez les catholiques militants la même hostilité. A tous le clergé opposait la même et redoutable objection: vous ruinez la morale, disait-il, car la morale séparée de la religion n'a plus de base. Cette idée faisait le fond de tous les pamphlets composés par Dupanloup contre les libres penseurs. Les adversaires de l'Église entreprirent de ruiner cet argument fondamental. Proudhon avait énuméré tous les méfaits causés, justifiés ou excusés par le catholicisme; Larroque avait flétri l'immoralité des récits contenus dans l'Ancien Testament. La question fut reprise dans un travail approfondi par Boutteville. Parisien de famille pauvre, élevé au séminaire, il y puisa les notions qui devaient lui servir tard contre l'Église; décoré de Juillet, dès 1830 il publia une brochure demandant un nouveau culte pour la France, et recommença une tentative analogue sous la république de 1848, pendant laquelle il collabora aux journaux de Proudhon. Le refus de serment l'obligea de quitter l'Université en 1852 et de vivre comme professeur libre, dans une pauvreté supportée avec un stoïcisme tranquille[379]. Il approchait de la soixantaine quand parut en 1866 le livre qui renfermait le résumé de ses longues études, *La morale de l'Eglise et la morale naturelle*.

[379] *Notice biographique sur M. L. Boutteville*, 1837.

La société européenne, dit Boutteville, est troublée, inquiète, parce qu'elle manque de franchise, parce qu'elle hésite entre la morale de l'Église et la morale naturelle. Partout ces deux morales se contredisent. S'agit-il du mal? L'Église l'attribue à Dieu par le dogme du péché originel; la raison sait que le mal a toujours existé, qu'il ne faut donc point lui chercher une origine. S'agit-il de l'homme? L'Église exagère à la fois sa grandeur, en le faisant distinct des autres animaux, la science montre qu'il est semblable aux autres animaux, doué seulement d'une vie plus intense, et capable de s'améliorer grâce à la loi du progrès. L'intolérance, repoussée par la raison, a toujours été la règle de l'Église; toute sa doctrine lui impose l'ultramontanisme et repousse les compromis équivoques des gallicans[380]. L'individu est exhorté par la morale naturelle à soigner son corps, son esprit et sa moralité; l'Église dédaigne les soins du corps, jette l'anathème à l'intelligence, et vante une moralité qui consiste avant tout dans la soumission. La société a pour bases la famille, la propriété, le règne des lois; l'Église repousse toutes ces grandes institutions. Enfin la sanction de la morale est placée par elle dans une éternité de peines ou de récompenses; elle ignore les joies ou les remords de la conscience, le plaisir de faire le bien pour le bien.

[380] «Disons-le ici à la louange du clergé français, à l'honneur de

son intelligence, on compte chez lui bien peu de gallicans.» (p. 172).

Ecartons donc, dit Boutteville dans sa conclusion, les vaines espérances de ceux qui prétendent concilier le catholicisme avec la liberté. La séparation de l'Église et de l'État doit

mettre fin à tous les mensonges, laisser chaque secte à ses fidèles. Formons une société de la morale universelle, ouverte à ceux qui reconnaissent que la loi morale procède essentiellement de la nature humaine; elle préparera un bon enseignement moral pour les écoles de tous les degrés. L'humanité pourra espérer ainsi un bel avenir: «On le devra, pour une bonne part, à ce que l'ère révolutionnaire, inaugurée par la France, aura substitué parmi les hommes à la loi de grâce et de contrainte la loi de justice et de liberté[381]».

[381] Ce livre fit perdre à Boutteville sa place de professeur à

Sainte-Barbe. Il écrivit quand même une réponse _à L'athéisme et

le péril social_, de Dupanloup. Il travaillait à fonder une école

secondaire libre, où sa morale serait enseignée, quand la guerre de

1870 arriva et hâta sa fin. Vacherot prononça une allocution émue sur

sa tombe.

La morale naturelle que vantait Boutteville avait sa base, d'après les déistes comme Carle ou Richer, dans la religion naturelle. Mais une autre école, celle de la «morale indépendante», affirma que la morale se suffit à elle-même et possède une vérité démonstrative trop grande pour qu'on l'affaiblisse en la faisant reposer sur des hypothèses métaphysiques. L'apôtre de cette doctrine, Massol,

commença par l’exposer dans les loges maçonniques, où elle souleva des contradictions très vives; puis il s’adressa au grand public en faisant paraître une revue périodique, la *Morale Indépendante*. «Il est une loi par excellence, dit Massol après Cicéron, conforme à la raison, inscrite dans les cœurs, dont la voix nous dicte nos droits et nos devoirs, dont les menaces nous détournent du mal». C’est la loi morale. Ce n’est pas une loi dérivée, car elle repose sur un fait avéré, indéniable. «Ce fait, c’est que l’homme est un être libre et responsable, c’est-à-dire une *personne*, ou du moins qu’il se conçoit tel. Que comme tel tout être humain se révolte contre toute contrainte, toute violence, sous quelque forme que ce soit. De là le sentiment de sa dignité, du respect qu’il se porte à lui-même. Mais ce *respect de soi*, l’homme en présence de l’homme l’exige pour sa personne. Par cela même, il sent forcément que ce même respect est exigible pour les autres, dû aux autres. Telle est l’origine du *droit* et du *devoir*, qui n’est que le droit reconnu en autrui»[382]. Si parfois la loi morale a été méconnue, c’est qu’on avait prétendu la lier aux hypothèses éphémères des religions.

[382] Nº 1, 6 août 1865.

Voilà la théorie que les collaborateurs de la *Morale Indépendante* s’appliquèrent à développer avec persévérance. Elle ne laissa point les contemporains indifférents; les adhésions furent nombreuses, les critiques aussi. Les déistes, comme Patrice Larroque, affirmèrent qu’on ne pouvait se passer de la croyance en Dieu; Guéroult soutint une fois de plus, en bon saint-simonien, que la morale ne se séparait pas de la religion[383]. Des réfutations courtoises furent entreprises par le grand orateur catholique de Notre-Dame, le Père Hyacinthe[384],

par l’apologiste protestant, Guizot[385], par le représentant du spiritualisme universitaire, Caro[386]. La *Morale Indépendante* répondit à ses contradicteurs dans un langage également courtois et modéré; par contre elle s’amusait à citer les violences de certains mandements dirigés contre elle[387]. Massol n’accepte pas non plus le dogmatisme antichrétien; il reproche aux matérialistes et aux athées de la *Libre Pensée* d’attacher trop d’importance à des affirmations qu’ils ne peuvent démontrer. Son fidèle disciple Henri Brisson affirme que «les opinions religieuses et les sciences morales sont placées dans un état de désintéressement réciproque»[388]. Ils écartent aussi, non sans dédain, les systèmes de tous ceux qui prétendent apporter au monde une religion rajeunie, ou qui espèrent encore une conciliation[389]. Le succès de la *Morale Indépendante* ne fut pas étranger à l’accroissement du nombre des enterrements civils, qu’elle citait comme des témoignages de franchise et de confiance dans la vérité.

[383] 27 août 1865.

[384] 10-31 décembre 1865.

[385] 3 et 17 mai 1868.

[386] 1er août 1869.

[387] Elle cita, par exemple, cet extrait d’un mandement de l’évêque

de Nîmes: «Il est évident qu’avec cette morale, qui détruit la notion

du bien et du mal absolu, on est autorisé, chaque fois qu’on le veut,

à égorger les rois. Une conscience absurde pourra considérer cet acte

comme un forfait; mais une conscience *intelligente* se dira: c’est

bien, et ce sera bien sans que personne ait le droit de prétendre le

contraire.» (15 septembre 1867).

[388] 6 août 1865.

[389] Massol dit à propos d’un de ces novateurs, Fauvety: «C’est un

fils de la génération de 1830, de la famille des Jean Reynaud et des

Pierre Leroux, toujours à la recherche de cette pierre philosophale

qu’on appelle religion scientifique, comme si une religion dont on a

le secret et où l’on a mis sa main d’homme pouvait jamais être une

religion.» (19 novembre 1865).

Il manquait encore aux amis de l’esprit laïque, même après la *Justice* de Proudhon, un grand traité dogmatique sur la morale; il leur fut donné par Charles Renouvier. Le philosophe, tout en poursuivant depuis vingt années dans la retraite sa grande œuvre de reconstruction du criticisme, n’avait jamais négligé la morale ni les moyens de l’enseigner au peuple. Dès 1842 il marquait sa répugnance pour la morale chrétienne, pour la doctrine du péché originel et des peines éternelles, mais rappelait aux républicains trop pressés la nécessité d’organiser l’éducation des masses avant de leur confier le pouvoir[390]. En 1848 il avait été un de ces écrivains audacieux qui, répondant à l’appel d’Hippolyte Carnot, rédigèrent des manuels de morale civique destinés au peuple; son livre, vigoureux et clair, fut dénoncé à la tribune de l’Assemblée Constituante comme entaché de socialisme. Renouvier vit avec joie la fondation de la *Morale indépendante* et fut heureux d’y collaborer; dès le premier numéro, il exposa que la sanction religieuse n’est pas nécessaire à la morale. Ce penseur puissant, que Taine louait en l’appelant un «Kant républicain[391]», publia en 1869 la *Science de la morale*. Ce livre a exercé une influence notable sur l’enseignement de la France moderne; il réalisait l’entreprise déjà tentée par Proudhon, en fondant un système complet sur l’idée de justice. Comme les individus seuls existent, les rapports entre eux ont la justice pour règle. La justice est la base du droit et du devoir; sans elle, point de morale, mais elle suffit à faire une morale complète. Les religions lui préfèrent l’amour, comme principe des rapports entre les hommes; l’amour, qui est toujours capricieux et tyrannique, ainsi qu’on l’a vu au

moyen-âge, où il inspirait le christianisme, ne saurait point remplacer la justice. Mais celle-ci ne pourra s’établir que le jour où l’état de paix aura succédé à l’état de guerre qui règne actuellement partout.

[390] *Manuel de philosophie moderne*, 1842.

[391] Article cité par Giraud, *Essai sur Taine*, p. 244.

IV

Le débat entre la religion et la science intéressait, remuait profondément le public intellectuel; mais jusqu’en 1870 il eut peu d’écho dans le monde politique. Ici l’idée religieuse n’était pas discutée; le retour au christianisme, qui avait suivi la révolution de 1848, ne paraissait pas rencontrer d’opposants. Dans les grandes assemblées de l’Empire, le Corps Législatif et le Sénat, tout le monde à peu près était chrétien ou du moins se donnait comme tel. Etait-ce bien sincère? quelques-uns en doutaient: Guéroult demanda un jour au Corps Législatif combien de ses collègues étaient sincèrement croyants, mais les huées couvrirent sa voix. La vérité, c’est que presque tous les députés, quelles que fussent leurs convictions individuelles, croyaient à l’utilité sociale des religions et jugeaient nécessaire de protéger l’Eglise. Sans doute la majorité, en approuvant la politique impériale favorable aux Italiens, se séparait du parti catholique, mais au fond elle pensait comme lui sur la question romaine. Rien ne le prouve mieux que la sympathie avec laquelle ces élus de la candidature officielle écoutaient le chef de l’opposition, Thiers, défendre le

pouvoir temporel du pape et glorifier le rôle historique du catholicisme. Le groupe républicain du Corps Législatif se montrait moins bien disposé pour l'Eglise; toutefois il ne l'attaquait guère, et surtout il s'abstenait de rien dire contre la religion. Jules Favre défendit sur la question romaine les opinions opposées à celles de Thiers; néanmoins le Corps Législatif l'écoutait volontiers à cause de ses effusions religieuses, de ses appels à Dieu qui a créé l'homme libre; son discours de 1866, dans la discussion de l'Adresse, qui montrait le christianisme conquérant le monde par la pauvreté, souleva des acclamations unanimes[392]. Dans une discussion économique, les deux adversaires, Rouher et Thiers, invoquaient tous les deux la Providence[393]. L'orateur le plus audacieux de la gauche fut Jules Simon; il parlait toujours du catholicisme avec le plus grand respect, mais lui qui en 1856 avait affirmé ses préférences pour le régime concordataire demanda maintenant la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Son discours du 3 décembre 1867 au Corps Législatif invita les catholiques à se rallier au nouveau système, à dégager l'Eglise des liens où l'enveloppait le Concordat[394]. Modifiant un mot dans la formule célèbre de Montalembert et de Cavour, il demanda les Eglises libres dans l'Etat libre. Quelques-uns disent, ajoutait l'orateur, que l'Eglise deviendra ainsi trop faible; c'est manquer de respect au catholicisme. D'autres disent que l'Eglise sera trop forte; c'est possible, mais ceux qui ont foi dans la liberté ne s'arrêtent pas devant ce péril. La proposition de Jules Simon ne trouva aucun écho dans la majorité; celle-ci partageait la répulsion générale soulevée en France par le *Syllabus*, mais elle voulait maintenir l'alliance du catholicisme avec l'Empire.

[392] Claveau, *Souvenirs*, I, pp. 63 et 104. «Le chrétien, dit

Claveau, sauvait le républicain».

[393] *Ibid.*, p. 105.

[394] «Il n’y a de choix pour les catholiques qu’entre ces deux

conditions: ou bien répudier toute alliance avec le pouvoir temporel

qui leur impose des concessions si contraires à l’essence de la

religion, ou bien avouer que la religion n’est plus à leurs yeux

qu’un moyen de police». Jules Simon a réimprimé ce discours dans

La politique radicale.—Un jeune catholique, Léon Lefebure, avait

présenté en 1864 à la conférence Molé un projet de séparation, mais

sans trouver d’écho parmi ses coreligionnaires (Kannengieser, _Léon

Lefebure_, 1912, p. 311).

Au Sénat, l’esprit catholique régnait plus complètement encore. Un membre de cette assemblée, sceptique et athée, Prosper Mérimée, le constata dès le début de l’Empire; après 1860 surtout, lorsque la question romaine se posa,

l’ami de Jacquemont et de Stendhal fut surpris de voir la force et l’ardeur du parti dévot[395]. Cependant l’esprit laïque trouva ses défenseurs au Sénat dans le groupe des gallicans. Les représentants de la haute magistrature, Dupin, Bonjean, Delangle, Rouland, conservaient la tradition des Parlements de l’ancien régime et des cours royales de la Restauration. Les progrès continus de l’ultramontanisme les inquiétaient; le *Syllabus* acheva de les déterminer à la riposte. Rouland se fit l’interprète énergique de leurs sentiments dans la séance du 11 mars 1865; le discours fit d’autant plus d’effet que l’orateur avait été pendant six ans ministre des cultes: «Il faut arracher, dit-il, le voile qui couvre depuis douze ans les desseins, les menées et les actes du parti ultramontain». Ce parti jette le trouble dans les diocèses, excite les curés contre les évêques, sacrifie le clergé séculier, national, au clergé congréganiste «qui n’a ni volonté ni patrie en dehors de Rome». Les ordres religieux grandissent chaque jour, s’enrichissent, créent de nouvelles écoles: «Je crains que l’instruction qu’ils donnent, au point de vue social et politique, ne perpétue chez nos enfants les dissentiments et les antagonismes dont nous souffrons tant aujourd’hui, et qu’il faudrait effacer dans l’intérêt de l’avenir». Et Rouland d’énumérer les coups portés aux traditions gallicanes, les sentences de l’Index, les persécutions contre les catholiques libéraux, le tout couronné par le *Syllabus*.

[395] *Lettres à M. Panizzi*, I, 53, 78, 109, 156; II, 15, 94, 254,

et *passim*.

Les gallicans étaient des catholiques et protestaient de leur déférence envers l’Église; aussi le Sénat les écoutait-il, sinon avec sympathie, du moins sans hostilité. Au contraire,

le prince Napoléon, avec ses violentes sorties contre le parti catholique, lui fut odieux; cependant on était forcé de supporter le cousin de l'Empereur. Mais en 1866 Napoléon III fit Sainte-Beuve sénateur. Sainte-Beuve était connu pour ses opinions irréligieuses; à peine avait-il un instant, au début de l'Empire, suivi le courant favorable à la nouvelle union du trône et de l'autel. Depuis lors le célèbre critique s'était ressaisi et s'appliquait à vulgariser, dans des articles recherchés par tout le public lettré, les théories que ses amis Renan, Taine, Littré, enseignaient dans leurs ouvrages[396]. En même temps il menait rude guerre contre le parti clérical. Dans un tableau synthétique de l'histoire religieuse de la France au XIXe siècle, il décrivait la naissance et le progrès de ce parti, qui «adopte tout ce qui le sert et tant qu'on le sert, pas au delà»[397]. Tel était l'homme qu'on envoyait siéger à côté des cardinaux; il fit au Sénat l'effet du loup entrant dans la bergerie. Et le nouveau sénateur n'entendait pas rester silencieux à sa place, comme Mérimée; quoique peu fait pour la tribune, il crut de son devoir de défendre devant la haute assemblée la liberté de penser et d'écrire. Une première fois il releva très vivement l'attaque d'un de ses collègues contre Renan, provoquant ainsi de vives protestations[398]. Quelques mois après, une discussion s'engagea sur une pétition qui dénonçait les livres figurant dans une bibliothèque populaire[399]. Sainte-Beuve se plaignit qu'on eût saisi cette occasion pour flétrir ces ouvrages «et instituer dans notre libre France une sorte d'Index des livres condamnés, comme à Rome». Et il reprit la liste des ouvrages réprouvés: le *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, «qui n'a que le tort de dire bien souvent trop haut et trop nettement ce que chacun pense tout bas, ce que l'hypocrisie incrédule de notre époque essaye de se dissimuler encore»; les livres de Rousseau, de Proudhon, «rude honnête homme mort à la peine», de Michelet, de Renan, de Balzac, d'autres encore.

«Prenez-y garde! ces calomniés de la veille deviennent les honnêtes gens du lendemain».

[396] V. *Nouveaux Lundis*, V, article sur Littré: «Le cœur se

révolte à penser que c’est cet homme-là, la droiture et la vertu

même, une âme en qui jamais une idée mauvaise ou douteuse n’a

pénétré, que c’est lui qu’on est allé choisir tout exprès pour

le dénoncer à tous les pères de famille de France comme un type

d’immoralité.» (p. 217). Cf. articles sur Renan (*Nouveaux Lundis*,

VI), sur Taine (*ibid.*, VIII).

[397] *Nouveaux Lundis*, IV, p. 432.

[398] Séance du 29 mars 1867.

[399] Séance du 25 juin 1867. Il rappela que l’Empire avait sa

gauche comme sa droite, et pria les sénateurs d’éviter «un accord

aussi surprenant contre cette classe plus ou moins nombreuse qu’on

n’appelle plus qu’en se signant les *libres penseurs*, et dont

tout le crime consiste à chercher à se rendre compte en matière de

doctrines».

Sainte-Beuve alla plus loin encore l’année suivante. Le parti catholique avait préparé au Sénat une attaque en règle contre Duruy, à propos d’une pétition qui dénonçait les idées matérialistes professées dans l’enseignement supérieur[400]. Le grand critique répondit à Charles Dupin, qui parlait du mal fait dans plusieurs diocèses: «Il est aussi un grand diocèse, Messieurs, celui-là sans circonscription fixe, qui s’étend par toute la France, par tout le monde, qui a ses ramifications et ses enclaves jusque dans les diocèses de Messeigneurs les prélats; qui gagne et s’augmente sans cesse, insensiblement et peu à peu plutôt encore que par violence et avec éclat; qui comprend dans sa largeur et sa latitude des esprits émancipés à divers degrés, mais tous d’accord sur ce point qu’il est besoin avant tout d’être affranchis d’une autorité absolue et d’une soumission aveugle; un diocèse immense… qui compte par milliers des déistes, des spiritualistes et disciples de la religion dite naturelle, des panthéistes, des positivistes, des réalistes, des sceptiques et chercheurs de toute sorte, des adeptes du sens commun et des sectateurs de la science pure». La France, continuait l’orateur, a toujours vu se développer le libre examen depuis 1789; elle a su mettre fin rapidement aux «reprises de fanatisme ou d’hypocrisie». Aujourd’hui la croyance au surnaturel va en diminuant, bien que le monde officiel affecte d’être croyant[401]. Puisque notre droit moderne permet aux citoyens d’être libres penseurs, il faut

leur accorder la vraie tolérance, une tolérance d’estime et de respect: on peut avoir telle ou telle opinion sur l’origine des choses, sur l’éternité de l’univers, sur la structure du corps humain ou les fonctions du cerveau, sans être pour cela ni moins honnête homme ni moins irréprochable dans la pratique des devoirs sociaux. Le gouvernement n’a pas à intervenir dans les questions métaphysiques ou théologiques[402].

[400] Séance du 19 mai 1868.

[401] «Dans le langage officiel, tout le monde fait semblant, fait

profession extérieure de croire, tandis que la grande majorité du

dehors avance pourtant (bien lentement, il est vrai), dans ce qu’on

peut appeler le sens commun… Mais il est d’habitude (je dirai

même de mode) d’injurier cette disposition d’esprit dans toutes les

réunions, les solennités publiques, de la dépeindre comme un malheur,

comme une infériorité morale déplorable».

[402] «La disposition vraie d’un gouvernement dans ces sortes de

questions devrait être une équitable et suprême indifférence, une

impartialité supérieure et inclinant plutôt à la bienveillance envers

tous, de manière toutefois à maintenir et à réserver les libertés et

les droits de chacun».

Ensuite Sainte-Beuve, abordant l’objet précis du débat, montrait la fausseté des assertions formulées par le pétitionnaire, et défendait la Faculté de médecine contre les attaques du parti clérical. Il énumérait les succès et les violences de ce parti, Renan chassé du Collège de France, Littré repoussé par l’Académie française, Duruy insulté, l’hypocrisie sociale favorisant les audaces des fanatiques. La franchise agressive du discours de Sainte-Beuve souleva de telles protestations et lui valut un accueil si hostile que l’écrivain libre penseur dut renoncer à prendre la parole au Sénat[403].

[403] V. Claveau, *Souvenirs*, I, pp. 228 sqq. Cf. Ernest Lavisse,

Victor Duruy, p. 119. Le discours de Sainte-Beuve eut un grand

retentissement au quartier latin et lui valut les félicitations

collectives des élèves de l’Ecole Normale.

De même que l’esprit religieux dominait les assemblées politiques, l’accord avec le clergé plaisait aux ministres de Napoléon III. Cependant l’esprit laïque remporta une victoire éclatante le jour où Victor Duruy devint ministre de l’instruction publique. Nous savons par ses *Souvenirs* que la réflexion l’avait depuis longtemps éloigné des croyances religieuses[404]. Le ministre, loyalement dévoué à l’empereur, entendait faire respecter le catholicisme et pratiquer le régime du Concordat; mais il voulait aussi relever l’enseignement laïque et l’arracher à la domination du clergé; aussi les conflits avec les prélats commencèrent-ils bientôt. Dans l’enseignement primaire, il affirma, au grand dépit des autres ministres, la nécessité de l’instruction gratuite et obligatoire[405]. Un jour il osa dénoncer devant le Corps législatif les abus de la lettre d’obédience: le pays du vieux bon sens gaulois ne comprendra jamais, disait-il, «qu’avec trois aunes de drap noir ou gris un chef de communauté puisse faire un dispensé militaire»[406]. Dans l’enseignement secondaire, il restaura la classe de philosophie, que Fortoul et ses conseillers avaient mutilée. Enfin, ce qui indigna le clergé, on le vit organiser l’enseignement des jeunes filles, encourager les municipalités à créer les «cours Duruy», et réaliser ainsi le vœu de Michelet, de tous ceux qui déploraient la séparation morale existant dans la bourgeoisie entre l’homme et la femme. Aussi Duruy fut-il, pendant son long ministère, en butte à l’hostilité des grands corps de l’Etat. Ils ne s’associaient point aux attaques répétées de Dupanloup contre lui, mais si le Sénat s’abstint d’un vote de défiance dans le grand débat où Sainte-Beuve apportait à Duruy un appui compromettant, ce fut seulement pour ne pas faire acte public d’opposition contre un ministre de l’empereur. Finalement Duruy fut sacrifié en 1869.

[404] Duruy, *Notes et souvenirs*, 1901. Taine, dans un article de

1862, comparait les manuels d’histoire de Duruy aux livres publiés

par la librairie catholique de Mame, et faisait ressortir la

différence des deux systèmes d’éducation (cité par Giraud, _Essai sur

Taine_, p. 230).

[405] Le *Moniteur* publia le rapport où il arrivait à cette

conclusion, puis inséra, le lendemain, une note disant que c’était

seulement l’opinion personnelle d’un ministre (6 et 7 mars 1865).

D’ailleurs des anticléricaux déclarés, comme About, furent longtemps

hostiles à l’obligation et même à la gratuité (v. About, _Le

progrès_, p. 375 sqq.).

[406] Cette parole stupéfia le Corps Législatif. «Une immense clameur

lui répondit, que n’ont pas oubliée ceux qui l’ont entendue».

(Claveau, *Souvenirs*, I, p. 150).

En somme, on voyait à ce moment-là en France une masse peu disposée au changement, conservant la religion traditionnelle, avec une foi d'ailleurs assez tiède, et puis deux minorités actives et bruyantes: l'une, dévouée à l'Eglise, était heureuse de proclamer le triomphe de l'ultramontanisme; l'autre, fière de sa culture intellectuelle, de ses découvertes scientifiques, pensait que les défenseurs d'une théologie vieillie n'avaient plus d'arguments sérieux à lui opposer. Ces deux minorités furent également remuées, passionnées par l'apparition du *Syllabus*. Il ravit les catholiques intransigeants et désespéra les catholiques libéraux, malgré l'ingénieux essai d'explication tenté par Dupanloup; il révolta les partisans de l'esprit laïque et multiplia parmi eux les partisans de la séparation de l'Église et de l'État[407]. Ce n'est pas que cette réforme rencontrât l'adhésion de tous les hommes d'extrême gauche. Si Gambetta la réclamait dans le programme de Belleville en 1869, Blanqui n'y voyait qu'un moyen de sauver le clergé au lendemain d'une révolution victorieuse[408]. Mais le «Vieux» ne put faire accepter son opinion par la plupart des radicaux.

[407] Il y avait un petit groupe de gallicans d'extrême gauche qui,

dirigé par Bordas-Demoulin, avait lutté pendant vingt ans contre

l'ultramontanisme sans vouloir se séparer de l'Eglise. Le principal

écrivain de ce groupe, François Huet, acheva son évolution après le

Syllabus et préféra, comme il le dit, «la pleine indépendance de la

raison, affranchie de tout dogmatisme, de toute attache surnaturelle»

(_La révolution religieuse au dix-neuvième siècle_, préface). V. sur

lui l'introduction de Pidoux à son livre posthume, _La révolution

philosophique au dix-neuvième siècle_.

[408] Blanqui, *Critique sociale*, I, p. 183: «Le mot d'ordre de la

prochaine trahison sera: Suppression du budget des cultes, séparation

de l'Eglise et de l'Etat».

Le tableau de l'état religieux de la France à la fin du second Empire a été tracé avec talent et conscience par Vacherot dans son livre sur *La religion*. Le philosophe était demeuré l'adversaire de l'Église catholique, mais l'admirateur du sentiment religieux; il voulut, dans cette nouvelle étude, mettre la religion à son rang légitime, «en la replaçant dans son véritable foyer, qui est l'âme humaine, à côté de la morale, de la métaphysique, de la poésie, de tout ce que l'humanité a connu de plus excellent»[409]. Vacherot vante l'œuvre utile et sérieuse accomplie par Renan et ses contemporains. Les théologiens n'ont su réfuter aucun des arguments de la critique biblique; ils se rejettent sur les grandes phrases qui peuvent émouvoir les foules, en

invoquant les besoins de l’humanité, les principes de l’ordre social. On ne parle pas la même langue des deux côtés[410]. Aussi la science des religions a-t-elle pu se constituer, avec son objet, sa méthode, assurée désormais de vivre malgré les objections des théologiens. Mais il ne faut point se faire illusion: la grande masse n’a pas été pénétrée par l’esprit philosophique ou scientifique. Beaucoup d’incrédules ne se sont délivrés du joug religieux que pour satisfaire leurs appétits; d’autres combattent l’Église par esprit de coterie. Ceux-là écartés, «quelle chose microscopique, imperceptible que la libre pensée, au sein de cet océan infini des croyances religieuses!»[411].

[409] *La religion*, avant-propos.

[410] «Au savant qui demande qu’on lui résolve la contradiction

d’un texte, ou qu’on lui en éclaircisse le sens, on répond que tout

se tient dans le monument sur lequel repose la foi des peuples, et

qu’une pierre qu’on en détache peut faire crouler l’édifice entier.

Au philosophe qui ne peut accorder un dogme avec sa raison ou sa

conscience, on réplique en montrant les grandes œuvres morales et

sociales de la religion. La critique entend tout cela et passe outre,

uniquement occupée à combler ses lacunes, à rectifier ses erreurs.»

(p. 130).

[411] P. 245.

Considérons, continue Vacherot, les diverses classes de la société[412]. Les hautes classes paraissent reconquises par la religion depuis le dix-neuvième siècle: la noblesse y est revenue par esprit de tradition, la bourgeoisie riche par instinct de conservation. Quant au monde de l'esprit, s'il a retrouvé le respect du christianisme, il n'en a pas repris les croyances. Les savants «laissent en souriant la théologie accommoder ses dogmes et ses textes aux faits et aux théories de la physique, de l'astronomie ou de l'histoire naturelle, parce que cette innocente opération conserve intactes les vérités de la science»[413]. La bourgeoisie «non classique» n'éprouve pas cette sympathie pour les religions qui est fréquente chez les savants incroyants. Le renouveau mystique du dix-neuvième siècle lui est resté indifférent; elle demeure sous l'influence de Voltaire et se laisse guider par le bon sens, par la conscience naturelle que donne l'expérience de la vie moderne[414]. Le même état d'esprit domine dans la partie la plus élevée du peuple, celle qui a progressé depuis un demi-siècle. L'incrédulité voltairienne, qui n'avait pas atteint la classe ouvrière au temps de la Révolution, gagne maintenant dans les ateliers; c'est visible dans les métiers où l'on a le temps de méditer, chez les tailleurs, les cordonniers. Seul l'ouvrier des métiers grossiers, abruti de fatigue, demeure étranger à cette

évolution. Quant au paysan, absorbé par son travail, isolé du reste du monde, il vit à l'écart des grands courants populaires; mais les choses changeront, même chez ces *pagani* modernes[415].

[412] «Il est un signe infaillible auquel on reconnaît qu'une

religion est en décadence ou en progrès: ce n'est pas précisément

le nombre plus ou moins grand d'adeptes qu'elle gagne ou qu'elle

perd, mais bien la qualité intellectuelle et sociale de ceux qui s'y

rallient ou s'en détachent.» (p. 354).

[413] P. 410. Il y a, dit Vacherot, des savants qui sont croyants,

mais ceux-là n'hésitent pas, dès que la science est en jeu, à

conserver l'indépendance de leur raison.

[414] «Il faut voir avec quelle simplicité de logique, avec quelle

tranquillité de conscience, ces classes tranchent les questions que

l’érudition, la critique, la philosophie de nos historiens et de nos

savants ont tant de peine à dénouer.» (p. 411).

[415] On peut rapprocher des observations de Vacherot le tableau

tracé par un ancien ouvrier, Corbon (_Le secret du peuple de Paris_,

1863). D’après lui, l’élite des ouvriers parisiens a perdu la foi

religieuse et la remplace par un idéal social, par la foi au progrès.

Persuadé que les religions doivent disparaître, Vacherot ne leur souhaite pas une fin trop rapide. Les sociétés modernes ont besoin de temps pour instituer l’éducation morale qui doit nécessairement remplacer l’instruction religieuse[416]. Mais ce qu’il faut réaliser aussitôt, c’est la séparation de l’Église et de l’État. Les philosophes la désirent; les croyants doivent la demander aussi, car la religion y gagnera en dignité. Peut-être même cette réforme donnera-telle d’abord au catholicisme une force nouvelle. La philosophie ne peut pas s’en inquiéter, car elle possède la vérité scientifique, et les plus nobles tendances de l’esprit moderne aideront à sa victoire.

[416] «Si l’éducation de l’école ne remplace point l’éducation de

l’Eglise, qui devient de plus en plus impuissante, c’en est fait

du sentiment moral, chez le peuple surtout, qui n’a pour guide de

ses impérieux instincts ni les traditions de la famille, ni les

convenances du monde; c’en est fait de l’avenir des sociétés modernes

qui retourneront à la barbarie, par le chemin d’une civilisation

toute matérielle.» (p. 437).

CHAPITRE IX

L’avènement de la République

La guerre de 1870 fit oublier à la France les discussions religieuses. La proclamation de l’infaillibilité pontificale et la prise de Rome par les Italiens, ces deux grands faits qui marquaient l’apogée du pouvoir spirituel et la fin du pouvoir temporel de la papauté, passèrent d’abord à peu près inaperçues au milieu des maux causés par l’invasion et la défaite. Le parti républicain, en s’emparant du pouvoir après le 4 septembre, laissa le clergé tranquille; à peine y eut-il une exception à Lyon. Par contre, à Paris après le siège, le triomphe de la Commune montra combien l’alliance de l’Église avec l’Empire avait développé chez les révolutionnaires la haine du prêtre. La Commune elle-même essaya d’appliquer le programme commun à la plupart des

groupes républicains, lorsqu'elle décréta, le 2 avril 1871, la séparation de l'Église et de l'État et la suppression du budget des cultes, ou lorsqu'elle approuva les mesures prises par le délégué à l'enseignement, Edouard Vaillant, pour ouvrir des écoles laïques. Mais à cela les fanatiques ajoutèrent l'installation des clubs dans diverses églises, et les arrestations de prêtres et de religieux qui devaient préparer les fusillades de la fin de mai, avec le meurtre de l'archevêque de Paris.

C'est un esprit contraire qui se développait dans une grande partie de la France. Les grands désastres disposent les peuples à demander le secours d'en haut, à chercher dans la religion traditionnelle un appui ou tout au moins une consolation. La croyance aux apparitions surnaturelles avait grandi chez les catholiques depuis vingt ans, comme le prouvait la popularité de Lourdes; les malheurs nationaux lui donnèrent une impulsion nouvelle. On se précipita vers les lieux consacrés, témoins des miracles récents, pour implorer le relèvement de la France. Le clergé d'ailleurs sortait de la guerre avec une popularité rajeunie. A la différence des prêtres de 1814 et de 1815, ceux de 1870 avaient agi en pleine harmonie avec la nation en armes; beaucoup avaient servi utilement comme infirmiers volontaires dans les ambulances et les hôpitaux; plusieurs prélats, tels que Dupanloup, s'étaient signalés par un infatigable dévouement à leurs diocésains.

La politique vint seconder et mettre à profit ce mouvement religieux. La révolution de 1848 avait hâté dans la bourgeoisie le ralliement qui datait de Louis-Philippe; cette classe voyait désormais dans la religion la garantie de l'ordre social, la protectrice des fortunes acquises, l'ennemie du socialisme. La Commune vint donner à ce mouvement une impulsion nouvelle. Il n'est pas exagéré de dire que cette guerre civile excita en France autant

d’émotion que la victoire des Allemands. Tout «communard» fut considéré comme un brigand et un incendiaire; la Commune, pour des millions de Français, ce fut la destruction des Tuileries et l’assassinat de l’archevêque. Par réaction contre elle, on se retourna vers cette Église qui avait mérité la haine des malfaiteurs parisiens. Ces sentiments se firent jour à l’Assemblée Nationale. Le suffrage universel avait donné la majorité aux partisans de la paix: écartant les bonapartistes, accablés par la honte de Sedan, et les républicains, responsables des défaites subies depuis le 4 septembre, les électeurs avaient choisi les hommes qui, tenus à l’écart du pouvoir, n’étaient pas compromis dans le désastre. Légitimistes, orléanistes, libéraux modérés entrèrent ainsi en majorité à l’Assemblée. Les paysans, faisant trêve à leurs vieilles défiances contre le château, donnèrent leurs voix au châtelain pour qu’il allât signer la paix et relever la France. Le châtelain était l’allié du curé; mais tandis qu’autrefois c’était le gentilhomme qui protégeait le prêtre, maintenant c’était ce dernier, soutenu par toute la puissance de l’Église, qui apparaissait comme le protecteur du noble.

Le clergé sentait sa force et voulait en user. Puisque l’Empire avait succombé, puisque l’année 1848 avait définitivement brouillé la République et l’Église, il comptait mettre sur le trône le monarque de droit divin, l’ennemi de la Révolution. Les évêques travaillèrent énergiquement à la restauration monarchique: le prudent cardinal Donnet vint en parler à Thiers; le cardinal Mathieu invita le comte de Chambord à s’emparer immédiatement du trône. Beaucoup de prélats tenaient le même langage. Tous les mandements épiscopaux retracèrent les violences de la Commune, pour y montrer l’aboutissement naturel d’une politique hostile au catholicisme. A la restauration française le clergé voulait en joindre une autre: si Henri V devait rentrer au Louvre, Pie IX devait retourner au Quirinal; toutes les lettres pastorales

des évêques renfermaient des invectives passionnées contre l'usurpation piémontaise. Ainsi la propagande politique et la propagande religieuse s'unirent pour annoncer une nouvelle union du trône et de l'autel. La dévotion au Sacré-Cœur devint comme l'a dit un légitimiste, «le symbole social et politique de l'ultramontanisme»[417]. Un ordre religieux de formation récente, celui des Assomptionnistes, travaillait ardemment à cette campagne. Une revue fondée par lui entreprit une attaque en règle contre l'Université[418]. En même temps l'ordre créait le Conseil central des pèlerinages, et préparait les grandes manifestations de la Salette et de Lourdes. Ces efforts aboutirent à une défaite politique: l'intransigeance du comte de Chambord fit échouer la restauration. La majorité conservatrice de l'Assemblée Nationale voulut du moins faire œuvre utile à l'Église et réussit à voter la réforme la plus instamment réclamée par les catholiques militants, la liberté de l'enseignement supérieur.

[417] *Souvenirs* de Saint-Valry, cités par Hanotaux, _Histoire de la

France contemporaine_, II, p. 75.

[418] V., par exemple, l'article du fondateur de l'ordre, le

P. d'Alzon, dans le premier numéro de la _Revue de l'enseignement

chrétien_ (mai 1871). «_Delenda Carthago._ Il est temps de savoir

quels sont les vrais auteurs de nos défaites; d’où venait l’enseignement

si affaibli de nos officiers en face de la science incontestable des

états-majors prussiens; par quelle formation pédagogique avaient passé

ces paysans qui refusaient le pain à nos soldats, trouvant habile de

le réserver pour l’envahisseur…; quels maîtres ont eus les gens de

Belleville et quels maîtres ont eus les marins, les mobiles bretons

et les zouaves pontificaux.»

Ce mouvement catholique rencontra une résistance formidable. Ce n’était pas en vain que la jeunesse des Écoles avait appris depuis vingt ans à respecter la science, à louer l’esprit critique, à repousser le miracle et le surnaturel; maintenant elle s’indignait qu’on prétendît favoriser la superstition populaire et faire accepter aux hommes éclairés les dévotions nouvelles. D’autre part les républicains s’irritèrent en voyant le clergé tout entier travailler pour la restauration du roi: si beaucoup d’entre eux étaient hostiles à toutes les religions, d’autres, qui n’allaient pas jusque-là, qui parfois même étaient chrétiens de cœur, se décidèrent à séparer le catholicisme du cléricalisme, à repousser les prétentions des évêques, à écarter le clergé de la politique. La situation extérieure préoccupait également ceux qui redoutaient de voir la campagne en faveur du pouvoir temporel du pape aboutir à une rupture diplomatique, peut-être à une guerre avec l’Italie; cet état d’esprit contribua

beaucoup à faire triompher les candidats républicains lors des élections complémentaires de juillet 1871. Enfin les libres penseurs jugeaient le moment venu de s'adresser aux campagnes, d'ébranler dans les villages la domination des curés, de gagner cette grande masse paysanne qui, désorientée, dégoûtée de l'Empire, incertaine de l'avenir, serait à qui saurait la prendre. La défense de la religion figurait sur le programme de tous les groupes conservateurs; l'anticléricalisme fut le lien qui unit tous les groupes républicains.

La lutte s'engagea dans l'Assemblée Nationale à plusieurs reprises; toutefois elle y fut beaucoup moins ardente que dans le pays. Les questions politiques à résoudre étaient si nombreuses et si graves que les questions religieuses demeurèrent au second plan. Quand on les aborda, les deux partis opposés le firent avec modération. Les hommes de gauche savaient que l'union leur était nécessaire pour tenir tête à la majorité, pour gagner le pays à la république; ils devaient ménager leurs amis du centre gauche, tous favorables à l'institution religieuse, plusieurs catholiques pratiquants, tels que les Marcère et les Étienne Lamy. Les hommes de droite, parmi lesquels beaucoup avaient des affinités orléanistes, comprirent le mal que leur faisaient devant les électeurs les exagérations du catholicisme intransigeant; ils s'inquiétèrent des arguments que Louis Veuillot, selon sa coutume, fournissait chaque jour à leurs ennemis. Leurs chefs, surtout le duc de Broglie et Dupanloup, appartenaient au groupe des catholiques libéraux, toujours en guerre avec celui de l'*Univers*. Le patriotisme les obligeait à réfréner la politique italophobe; l'intérêt politique les forçait à mettre hors de cause la liberté de conscience et l'égalité des cultes. Ils recherchèrent donc l'appui de toutes les religions reconnues par l'Etat, en espérant que leur succès commun profiterait surtout au catholicisme.

Le premier débat sérieux sur la question cléricale s’engagea devant l’Assemblée en janvier 1873, à propos de la réforme du Conseil supérieur de l’instruction publique. Il s’agissait de rétablir ce conseil tel que l’avait fait la loi de 1850; le rôle qu’on y donnait aux évêques souleva les critiques de la gauche. Henri Brisson combattit l’argument d’après lequel ce conseil devait représenter les divers éléments de la société; c’est l’Assemblée Nationale, disait-il, qui représente la société française; au conseil supérieur, ce sont les hommes compétents, les universitaires, qui doivent dominer. Les ministres des cultes n’ont rien à y faire; notre principe, concluait l’orateur, «c’est le caractère exclusivement laïque de l’enseignement public, dernier préservateur de la personnalité et de l’unité française.» Un savant qui allait devenir célèbre par sa persévérance à défendre les droits de l’Etat, Paul Bert, démontra aussi que le conseil supérieur devait être une assemblée de spécialistes, capables de faire progresser la pédagogie, cette science à peu près inconnue en France; on ferait donc bien d’en écarter les ministres du culte, qui soulèveraient des questions irritantes et insolubles[419]. Un député très éloigné de Brisson et de Paul Bert par ses convictions chrétiennes, Edmond de Pressensé, combattit aussi le projet; ardent partisan de la séparation de l’Eglise et de l’Etat, il exhorta ses collègues, dans l’intérêt de la religion, à ne plus la mêler aux affaires politiques. Montalembert, continua l’orateur, comparait l’Université à une douane: «je demande si les inconvénients que présente cette douane des intelligences disparaissent quand les évêques deviennent les préposés à cette douane». La France a vu reculer ses frontières matérielles; il ne faut point faire reculer ses frontières morales et lui enlever une des grandes conquêtes de la Révolution, «l’Etat laïque se reconnaissant incompétent dans les choses de l’âme, l’Etat s’arrêtant devant la conscience».

[419] «Vous serez obligé de faire de votre conseil supérieur de

l’enseignement une sorte de tribunal philosophique et théologique,

dans lequel on discutera toujours la question de savoir ce qui est

vrai ou faux, dans le domaine de l’indémontrable» (séance du 13

janvier).

Ce langage des hommes de gauche fut réfuté, non seulement par les *ultras* du parti catholique, mais par les modérés. Broglie exposa qu’on revenait simplement à la politique libérale de 1850. Le ministre de l’instruction publique, Jules Simon, affirma que l’Université désirait un conseil où «toutes les grandes autorités morales de la société» seraient représentées. Un philosophe qui avait jusque là combattu au premier rang contre l’Eglise, Vacherot, vint les appuyer de sa parole. Les ministres des cultes, dit-il, doivent avoir leur place dans le conseil, car «les religions, qui ont été dans le passé les institutrices, les nourrices du genre humain, sont encore aujourd’hui les plus grandes écoles de morale populaire»[420]. Pendant toute la discussion, les adversaires de l’enseignement laïque rappelèrent à l’envi les souvenirs de la Commune[421]. Le projet de Broglie fut adopté.

[420] Séance du 10 janvier.

[421] Dupanloup surtout en parla; si le christianisme disparaissait,

dit-il, «la Commune de Paris serait bientôt partout, et vous

deviendriez l'effroi du monde civilisé». L'évêque montra aussi que

le conseil devrait imposer la philosophie spiritualiste: «Ma pensée

formelle est que l'enseignement de la philosophie soit surveillé de

très près, par la raison très simple que les pères de famille veulent

être rassurés contre cette science d'ignominie qui essaye aujourd'hui

de substituer le singe perfectionné au mot sublime par lequel la

Bible apprend à l'enfant l'origine divine de l'homme: *Qui fuit Dei*».

Peu de temps après, le 24 mai apparut comme le triomphe du parti catholique. Au lendemain de cette journée, un groupe nombreux de députés vint participer au pèlerinage de Chartres; le mois suivant, une fraction plus importante encore de l'Assemblée Nationale s'associa aux fêtes de Paray-le-Monial, où fut exaltée la dévotion au Sacré-Cœur. Un député de la gauche avait ordonné qu'on lui fît des

obsèques civiles: le jour de l’enterrement, voyant qu’on ne portait pas le corps à l’église, la délégation de l’Assemblée quitta le cortège, imitée par l’escorte militaire; l’opposition protesta contre cette conduite, et contre une circulaire où le préfet du Rhône s’appliquait à gêner les enterrements civils; la majorité approuva le préfet. La gauche lutta vainement ensuite contre la loi qui autorisait la construction de l’église du Sacré-Cœur à Montmartre. Le clergé obtint d’autres avantages. La loi sur l’aumônerie militaire, combattue par deux généraux républicains, Guillemaut et Saussier, critiquée aussi par un républicain catholique, Jouin, triompha de tous les obstacles, grâce à l’activité infatigable de Dupanloup. Mais on attacha beaucoup plus d’importance au vote de la loi sur l’enseignement supérieur. C’est un exemple curieux des erreurs que peuvent commettre les contemporains, les législateurs eux-mêmes, sur les conséquences et la portée des lois nouvelles: la loi de 1850, qui devait avoir des résultats considérables, ne suscita, quand elle fut promulguée, qu’une émotion assez faible, et rencontra mauvais accueil dans une partie du clergé; la loi de 1875 effraya, indigna les républicains, et fit naître chez les amis de l’Eglise des espérances que la réalité n’a pas confirmées.

Inutile de suivre et de résumer les trois délibérations qui précédèrent le vote de cette loi. Le vrai chef de la majorité pendant ce débat, Dupanloup, ne laissa pas échapper l’occasion de signaler une fois de plus les dangers du matérialisme et de l’athéisme. Toutefois la même habileté qui l’avait déjà bien servi en 1850 l’empêcha d’invoquer, à l’exemple des catholiques intransigeants, le droit exclusif de l’Eglise en matière d’enseignement[422]; il se réclama de la liberté, du droit commun[423]. Cette prudence lui assura l’appui des libéraux du centre gauche; leur représentant, Edouard Laboulaye, fut le rapporteur de la loi et la défendit avec succès contre les attaques des deux partis extrêmes.

La plupart des orateurs de la gauche acceptaient la liberté de l'enseignement supérieur; Paul Bert déclara qu'elle serait précieuse pour les libres penseurs toujours exposés à la persécution, et qu'elle serait indispensable à la création de grandes universités prospères et vivantes[424]. Mais les républicains voulaient conserver à l'Etat la collation des grades. Jules Ferry surtout, favorable au principe de la liberté de l'enseignement supérieur, exposa, dans une étude précise et savante, qu'il y avait là pour les pouvoirs publics une prérogative indispensable, et il accusa les catholiques de vouloir parvenir par étapes au monopole de l'Eglise[425]. Un orateur de la gauche se distingua de ses amis par la vigueur de ses attaques, par le caractère tranchant de ses déclarations: ce fut Challemel-Lacour. Pour lui, Paul Bert se faisait illusion sur les bienfaits qu'apporterait la liberté du haut enseignement; le but de la nouvelle loi, c'était de former des auxiliaires de l'esprit catholique, des apôtres du *Syllabus*. On apprendrait à la jeunesse la nécessité «de combattre, de miner, de détruire les principes qui sont le fondement de notre société actuelle». Une pareille loi, faite à un moment où l'esprit laïque triomphait en Europe, affaiblirait la France devenue le champion de l'ultramontanisme. L'âpre philippique de Challemel-Lacour étonna l'Assemblée, sans recueillir l'adhésion de tous les républicains[426]. Beaucoup de députés favorables à la république étaient hostiles aux tendances irréligieuses. Le centre gauche avait abandonné la gauche dans le débat du 24 juin 1873 sur les enterrements civils. Un des légistes les plus écoutés de l'opposition, Bertauld, grand ennemi de tout privilège accordé aux congrégations, déclarait qu'on ne devrait jamais autoriser l'existence de sociétés se proposant de propager l'athéisme. Un vieux républicain de 1848, Arnaud de l'Ariège, tout en combattant vivement Dupanloup, répéta encore une fois son désir de voir le clergé se convertir aux idées républicaines[427].

[422] Jean Brunet, par exemple, demanda la prohibition de «tout

établissement d’enseignement supérieur qui ne s’appuiera pas sur le

principe suprême de Dieu, le Créateur et Directeur de l’Univers»

(séance du 22 décembre 1874).

[423] V. ses discours des 4 et 5 décembre 1874, du 7 juin 1875.

[424] 3 décembre 1874. Il se déclara membre de «ce parti qu’on a

désigné et qui se désigne souvent sous le nom de parti de la libre

pensée»; c’est un des premiers emplois parlementaires de cette

expression.

[425] Il écarta soigneusement tout débat relatif au surnaturel. «Je

crois, dit-il, à l’Etat laïque, laïque dans son essence, laïque dans

tous ses organes, et j’affirme qu’il ne peut y avoir de conflit, dans

le sein de l’Etat auquel nous appartenons, comme dans le Parlement

devant lequel j’ai l’honneur de parler, qu’entre des droits laïques

et sur des vérités sensibles.» (11 juin 1875).

[426] 4 décembre 1874. Jules Simon exagère pourtant lorsqu’il

affirme que ce discours «est le début de la lutte ouverte contre le

catholicisme, et en même temps l’origine de la séparation qui s’est

faite dans le parti républicain, entre les jacobins d’une part, et

les libéraux de l’autre.» (*Dieu, patrie, liberté*, p. 177).

[427] Le clergé, disait-il, «pourrait faire tant de bien en

identifiant de tout cœur ses intérêts avec les grands intérêts de la

démocratie française, au lieu de s’obstiner dans une situation qui

semble le constituer à l’état de caste distincte, si bien qu’on finit

par le croire hostile à la société moderne». (14 juin 1875).

Si nous quittons l’Assemblée Nationale pour considérer le pays, nous verrons la lutte contre le cléricalisme, assez anodine pendant l’année qui suit la guerre, s’activer à partir de 1872, depuis le développement des grandes manifestations catholiques, et prendre toute sa vigueur après le 24 mai. A cette lutte les penseurs ne demeurèrent pas étrangers. Si Renan et Taine, émus par le désastre de la France, commençaient à chercher le relèvement dans une politique conservatrice, deux philosophes républicains, Littré et Renouvier se mêlèrent aux discussions quotidiennes. L’influence du second devait être plus étendue, plus durable, parce qu’elle gagna sans cesse davantage l’enseignement universitaire; l’influence du premier fut plus marquée jusqu’à la fin de l’Assemblée Nationale, à cause de la popularité qui entourait sa personne[428]. Littré fut pour les républicains le *sage*, qui apporte le résultat de ses réflexions aux politiques absorbés par la bataille de tous les jours. Ce sage était un modéré, inflexible sur les principes, mais toujours favorable aux transactions qui pouvaient fortifier la paix intérieure; c’était aussi un optimiste, si convaincu de la force persuasive de la vérité qu’il jugeait inutile d’en hâter le triomphe par des moyens coercitifs.

[428] «Partout où l’on va dans ce moment, on se cogne à une *latrie*

bête pour la personne de Littré.» (Goncourt, *Journal*, 2e série,

II, p. 75.)

La négation de la théologie, disait Littré, pénètre partout; la science ne reconnaît que l’expérience et le relatif, elle se refuse à toute spéculation sur l’origine ou la fin des choses. Au contraire, le parti catholique a ce défaut d’être grand faiseur de miracles; or «les miracles n’apparaissent plus qu’à ceux qui d’avance croient aux miracles»[429]. Le parti républicain a pour lui la supériorité morale, parce qu’il aime et pratique la tolérance[430]. Il ne doit donc jamais céder à la tentation, pourtant bien naturelle, d’appliquer aux cléricaux les règles posées par eux: «ce serait du talion, et la justice par le talion n’est pas une bonne justice»[431]. On doit accorder à l’Église la liberté de l’enseignement supérieur, tout en réservant à l’État la collation des grades; ce ne sera pas dangereux, car le nombre de ceux qui se détachent de l’ancienne foi augmente chaque jour.—Littré demeura fidèle à cette politique tolérante, malgré les attaques sans cesse renouvelées contre lui. Tout au plus perdit-il quelquefois patience devant les anathèmes de la droite qui attribuait à la libre pensée les crimes de la Commune; faudra-t-il donc, répondait-il, rappeler au catholicisme la Saint-Barthélemy, les dragonnades et la Terreur blanche? «Toutes les doctrines peuvent être perverties par le fanatisme, et tous les fanatismes, qu’ils soient sacrés ou profanes, sont dangereux et féroces»[432].

[429] *De l’établissement de la troisième République*, p. 211. (Ce

livre est un recueil d’articles publiés, surtout dans la _Philosophie

positive_, depuis 1872.)

[430] «Depuis que notre immortel dix-huitième siècle a conquis

le dogme moderne de la tolérance, la société se partage en deux

couches: les civilisés qui sont tolérants, et les barbares qui sont

intolérants» (*ibid.*, p. 187). «L'Eglise seule doit être libre, dit

le cléricalisme; tout le monde doit être libre, y compris l'Eglise,

dit la société, élevée à ce haut degré d'équité sociale par la

philosophie et la science» (*ibid.*, p. 284).

[431] *Ibid.*, p. 325.

[432] *Ibid.*, p. 186.

Renouvier fonda la *Critique philosophique* en 1872 pour exposer une doctrine et pour combattre un danger[433]. La doctrine, c'était le criticisme néo-kantien déjà exposé par lui dans ses grands ouvrages; c'était en particulier le système d'éthique formulé dans la *Science de la Morale*. Le danger, c'était le cléricalisme auquel Renouvier s'attaquait avec une conviction de vieux républicain démocrate et une ardeur de Méridional. La situation morale de notre pays lui paraît très grave, car «il y a deux Frances en France, celle des cléricaux et celle des libéraux... Il n'y a presque plus d'idées ni de sentiments communs entre ces deux groupes, entre ces

deux peuples obligés pourtant de vivre sous la même loi civile[434]». L'unique solution rationnelle du problème, c'est la liberté complète des religions avec l'indifférence religieuse complète de la commune et de l'État, mais aussi avec l'organisation d'un enseignement moral donné par l'État[435].

[433] Sur la fondation et les débuts de la revue v. la

Correspondance de Renouvier et de Secrétan (1911).

[434] *Critique philosophique*, I, p. 279.

[435] «Sachons bien que la séparation de l'Eglise et de l'Etat

signifie l'organisation de l'Etat moral et enseignant.» (p. 279).

Le catholicisme, disent Renouvier et son collaborateur Pillon, constitue un péril plus grand que jamais, après la transformation que le Concile du Vatican vient de lui faire subir; depuis 1870, il n'est plus que le papisme[436]. Ses progrès sont favorisés par les défaillances des libéraux, qui lui accordent tout ce qu'il demande: en 1830 déjà, ils se laissèrent tromper par ses feintes libérales[437]. La philosophie éclectique a sans cesse commis cette faute en développant sa théorie prudente et commode sur l'alliance des deux sœurs immortelles[438]. Aujourd'hui nous retrouvons les mêmes erreurs chez Vacherot; il fait partie de cette école contemporaine qui, donnant toujours la

première place à l’histoire, parvient ainsi «à justifier le passé, quel qu’il soit, à enchaîner le présent, à démoraliser l’avenir[439]». Littré fait aussi un métier de dupe, en exhortant sans cesse les républicains à la tolérance[440]. Laboulaye abandonne l’enseignement supérieur aux cléricaux; il méconnaît, comme beaucoup des libéraux actuels, la notion morale de l’État, notion d’où résulte pour celui-ci le droit d’enseigner[441]. Tous oublient trop cette maxime de Locke: «la tolérance n’est point obligatoire vis-à-vis des intolérants».

[436] «Autrefois le catholicisme n’attaquait pas ouvertement les

principes des Etats à l’ombre desquels il consentait à vivre;

aujourd’hui il déclare que les principes civils et politiques

de la vie moderne sont faux et détestables.» (1re année, II,

p. 386).—Cournot, de son côté, montrait la papauté reprenant,

à la suite du concile, ses prétentions du moyen âge. «A quoi

l’Etat catholique ne peut répondre qu’en se décatholicisant…»

(_Considérations sur la marche des idées_, 1872, p. 372).

[437] «La tactique de la simulation du libéralisme a été la plus

utile de toutes, ou plutôt la seule utile au parti catholique depuis

1830.» (7e année, II, p. 301).

[438] 2e année, I, p. 1 sqq.

[439] 2e année, II, p. 49 sqq. Pillon, comme Renouvier, juge

sévèrement la «palinodie» de Vacherot (1re année, II, p. 368).

[440] 4e année, II, p. 273.

[441] 4e année, I, p. 289; 5e année, I, p. 241.

Pour vaincre le catholicisme il faut le remplacer. Renouvier réclame donc sans cesse l'organisation d'un enseignement moral. Sur ce point, la société moderne a tout à faire. Dans l'antiquité, la classe instruite rencontrait chez les platoniciens, chez les épicuriens, chez les stoïciens, des milieux intellectuels et moralisateurs; aujourd'hui rien de pareil, car le catholicisme enseigne mal la morale et n'a point permis que d'autres l'enseignent. Les collèges ecclésiastiques sont aussi arriérés en cette matière que les lycées de l'Etat[442]. Les philosophes français du dix-neuvième siècle n'ont rien fait pour préparer cet enseignement: seul Proudhon l'a essayé, d'une façon incomplète, mais avec une haute idée de la justice[443]. Le

personnel des professeurs, des instituteurs, n’est pas non plus à la hauteur de cette tâche. La *Critique philosophique* entreprend de l’y aider en publiant un remarquable petit traité de morale à l’usage des écoles primaires.

[442] Dans les premiers on se borne «à inculquer la croyance à

quelques dogmes souvent assez peu vivants, à plier le corps et

l’âme à des momeries, et à répandre la semence de la discipline et

de l’obéissance.» Les élèves des lycées, «sans les exemples et les

enseignements mêlés et suspects des familles et de ce qu’ils voient

du monde, sans l’enseignement naturel et mutuel de ces conversations

de camarades que n’entendent ni parents ni maîtres, sans les lectures

furtives et les connaissances surprises, croupiraient dans un état

d’hébétement pire encore que l’état de démoralisation et de révolte

secrète où nous les savons.» (1re année, I, p. 276).

[443] «Avant Proudhon, dans cette revue des idées morales de nos

contemporains, avant de rencontrer cette forte individualité de

prolétaire et cette humeur de stoïcien gâtée par de mauvaises

passions, je n’ai pas rencontré un seul auteur qui parût seulement

sentir la Loi morale. Après lui, si je dois continuer mon étude et

passer à d’autres catégories d’écrivains ou de philosophes, je sais

d’avance que je n’en trouverai aucun autre.» (2e année, I, p. 42).

Mais Renouvier, tout en proclamant l’indépendance de la morale, estime qu’il ne suffit point de s’adresser à l’intelligence; il faut parler aussi au sentiment, et pour cela une religion est nécessaire. Les religions créées de toutes pièces ne sont guère vivantes; voilà pourquoi l’idée lui vint bientôt de recourir à une religion existante, à celle qui avait surmonté dans notre pays un siècle de persécutions. Il formula cette idée en octobre 1873, au moment où le parti clérical paraissait tout-puissant. «Si l’on regarde, écrit le philosophe, à l’esprit et à l’idéal du protestantisme, on reconnaîtra bientôt que, en vertu de sa semence première, qui est l’examen et la foi libre, il se développe dans le même sens que les libertés civiles et politiques, et tend à faire de la religion, regardée du point de vue de la conscience, une œuvre de la personne[444]». Le protestantisme est en religion ce que le criticisme est en

philosophie. Pourquoi ne pas nous allier avec lui? pourquoi ne pas orienter vers lui la foi religieuse, rebutée par les excès et les superstitions du catholicisme? Edgar Quinet, Eugène Sue conseillaient déjà d'adhérer à l'unitarisme de Channing, mais ce n'étaient que des adhésions individuelles à une religion adoptée comme pis-aller; ce qui importe, c'est de faire inscrire les familles sur les registres de l'église protestante organisée[445]. Cela n'implique point un assentiment individuel et philosophique au dogme calviniste; cela signifie que le chef de famille fait entrer les siens dans un groupe religieux affranchi du papisme, qu'il assure à ses enfants une défense, une protection contre les entreprises du prêtre catholique.

[444] 2e année, II, p. 145.

[445] 4e année, II, p. 305. Cf. 7e année, I, p. 2 sqq.

Cette idée n'était pas nouvelle. Plus d'un Français, vers la fin du second Empire, avait adopté ce moyen de soustraire sa famille à l'Église; George Sand, par exemple, présidait au baptême protestant de ses petites-filles[446]. Renouvier trouva aussi des alliés dans le pays voisin auquel il s'intéressait beaucoup, la Belgique; un théoricien libéral fort connu en France, Emile de Laveleye, publia en 1875 un parallèle entre les peuples catholiques et les nations protestantes, qui affirmait l'écrasante supériorité de ces dernières[447]. Renouvier jugeait la chose si importante qu'il joignit à la *Critique philosophique* depuis 1879 un recueil spécial, la *Critique religieuse*, afin de hâter l'adhésion des républicains au protestantisme. Mais le résultat de cette propagande ne répondit point à ses efforts.

[446] *Correspondance* de G. Sand, lettres du 3 août 1863 au pasteur

Leblois, du 20 novembre 1868 à Flaubert, du 2 janvier 1869 à Barbès.

[447] _Le protestantisme et le catholicisme dans leurs rapports

avec la liberté et la prospérité des peuples_ (_Revue de Belgique_,

janvier 1875). Une brochure qui reproduisait cet article fut répandue

en France.

A côté des philosophes, des publicistes d’une haute culture intellectuelle s’efforçaient d’attirer l’attention de leurs lecteurs sur les dangers du cléricalisme. Un professeur devenu journaliste et bientôt célèbre, Charles Bigot, traça le tableau des classes dirigeantes, et montra la place prise chez elles par le clergé. Celui-ci demeure intolérant. Il aime l’argent, non pour le profit individuel de ses membres, mais pour le denier de Saint-Pierre, pour les universités catholiques, pour les couvents[448]. Il aime la domination, se mêle de tout, cherche à mener les électeurs. Mais cette Église, qui autrefois protégeait le monde, ne songe plus qu’à se faire protéger. Récemment elle mendiait l’appui de l’Empire, au risque de se déconsidérer[449]. Aujourd’hui le clergé combat la République, parce qu’elle veut lui laisser la liberté, mais lui retirer le privilège; il la combat également parce qu’il déteste la démocratie. «La lutte est engagée,

conclut Charles Bigot, entre le siècle et le catholicisme; c’est le catholicisme qui l’a voulu. Les idées nouvelles, les aspirations des classes longtemps opprimées, trouvent aujourd’hui dans le catholicisme leur plus vigoureux adversaire. Il ne peut plus être la religion d’une société où la démocratie coule à pleins bords[450]».

[448] «On va répétant que les jeunes filles destinées à recueillir de

grosses dots sont habilement circonvenues, que les confesseurs, les

médecins, les garde-malades ont souvent aidé les mourants à trouver

pour la disposition de leurs biens des inspirations pieuses dont, à

eux tout seuls, ils ne se fussent point avisés. Il est fâcheux qu’on

puisse dire tout cela avec une apparence de vraisemblance.» (_Les

classes dirigeantes_, p. 53).

[449] «Personne n’ignorait qu’il (le clergé) méprisait tout bas celui

qu’il prônait tout haut.» (*ibid.*, p. 62).

[450] *Ibid.*, p. 73.

Un autre publiciste, Hector Depasse, constate que le terme tout récent de «cléricalisme», d'origine probablement belge, est devenu rapidement populaire, parce qu'il répond à une réalité. «Le cléricalisme est la ligue des partis d'Etat et d'Église, la confusion de la politique et du culte, le complot de la police et du dogme pour l'asservissement de l'esprit humain[451]». Le cléricalisme peut exister dans tous les pays, dans toutes les religions; en France, il a pour noyau l'Église catholique. Celle-ci est forcément l'ennemie de la République: il y a incompatibilité entre le dogme du pape infaillible et le principe de la souveraineté nationale. L'Église et la République sont toutes les deux des gouvernements d'opinion, ne subsistant que par l'adhésion des fidèles; donc elles se disputent les âmes. Le cléricalisme est redoutable parce qu'il offre sans cesse de nouvelles dévotions aux natures inquiètes, de nouveaux romans à tous les rêves. Les désastres de 1870 ont préparé les croyants à s'incliner devant les décrets du concile du Vatican, tout comme à subir le culte du Sacré-Cœur.

[451] *Le cléricalisme*, p. 17.

En dehors de la discussion grave et raisonnée contre les amis de l'Eglise, il y avait place pour une autre campagne, celle dont Voltaire a donné le modèle, celle qui livre à la risée les idées ou les hommes du parti religieux; dans un pays comme la France, le ridicule est une arme redoutable. Quelques journaux de gauche reprirent cette tradition. Le *Rappel*, si populaire chez les ouvriers parisiens vers 1873, était dirigé par Auguste Vacquerie, un ardent ennemi du catholicisme; Edouard Lockroy, dans des articles pleins de verve, se chargea de raconter à sa façon les miracles

nouveaux. Mais le véritable représentant de l’ironie voltairienne fut le *Dix-neuvième Siècle*, sous la direction d’Edmond About. Celui que nous avons vu déployer dès 1848 à l’Ecole Normale son ardeur militante contre les catholiques ne cessait pas depuis lors de combattre leurs prétentions politiques. Partisan du bonapartisme libéral en 1859, il avait publié, avec les encouragements secrets de Napoléon III, cette brochure sur la *Question romaine* qui présentait la critique impitoyable du gouvernement pontifical et finissait par le vœu de voir en France une Eglise gallicane séparée du pape. Depuis 1871 l’ancien ami du prince Napoléon s’était converti à la République conservatrice de Thiers. En entrant au *Dix-neuvième Siècle* en mai 1872, il y trouva déjà installé Francisque Sarcey, l’ami de sa jeunesse, qui allait devenir son collaborateur le plus populaire. Au commencement le journal, absorbé par les questions politiques, ne parla guère de la religion. Mais le 3 septembre 1872, un des rédacteurs, Eugène Liébert, dans un véritable manifeste, montra la force nouvelle du cléricalisme et la nécessité de mener contre lui une campagne en règle[452].

[452] «Nous assistons à un spectacle affligeant et inquiétant.

Il faut bien en parler et surmonter nos répugnances. Nous voyons

renaître, en effet, dans un pays qu’on pouvait croire débarrassé

de cette lèpre, la superstition la plus misérable, savamment

nourrie, entretenue et propagée par un parti—plus qu’un parti, une

conjuration puissante qui, pour régner, cherche à détruire… Quant

à nous, qui ne souhaitions que la tranquillité et la tolérance, nous

devrons bien lutter aussi, puisqu’on nous provoque et puisqu’il

s’agit du salut commun… Nous nous contentions jusqu’ici de

réclamer l’enseignement primaire obligatoire; ce n’est point assez,

nous le demanderons laïque… Nous recommencerons une campagne;

nous discuterons au grand jour; nous combattrons la secte impie,

envahissante, qui prétend disposer de la France avilie comme d’un

héritage. Nous ne sommes les ennemis d’aucune religion, non, certes!

Mais est-ce une religion que nous avons devant les yeux? Ce sont les

héros mêmes du *Juif-Errant* qui ont pris chair et qui descendent de

la fiction dans la réalité».

Cette campagne fut confiée à Sarcey. Lui-même a raconté que son passé de journaliste ne l’y préparait guère et que, sous l’Empire, les discussions religieuses lui semblaient sans

intérêt[453]. D’ailleurs il n’a jamais aimé à manger du prêtre; mais il a reconnu que la question cléricale passe aujourd’hui au premier plan[454]. Cette guerre, il entend la mener à sa façon, à la bonne façon d’autrefois. Renan a mis à la mode «ce parti pris d’indifférence hautaine, d’aristocratique dédain que la science contemporaine affecte de témoigner aujourd’hui pour les erreurs et les mensonges qui touchent à la religion». Au lieu de cette impartialité compatissante, mieux vaut «la bonne, solide et vaillante guerre» que l’on faisait jadis, la guerre du bon sens et de l’esprit[455].

[453] «Je me moquais, en ce temps-là, de ceux qui croyaient encore

aux jésuites.» (*Dix-neuvième Siècle*, 9 janvier 1876).

[454] 29 juin 1873.

[455] 4 juillet 1873.

Ce sont les miracles surtout qui l’intéressent, en particulier ceux des deux grands sanctuaires, la Salette et Lourdes. Sur la Salette, il est documenté de première main, car il habitait Grenoble au moment du procès qui mit en scène Mlle de La Merlière[456]. Et le voilà qui, dans une série d’articles piquants et vivants, raconte l’histoire avec force détails[457]. Lourdes l’occupe également, avec ses pèlerinages au but purement politique[458], avec les nouveaux miracles qui éblouissent les simples[459]. Mais pourquoi les prêtres malades vont-ils à Vichy au lieu d’aller

à Lourdes[460]? Des miracles se produisent ailleurs aussi, un peu partout: n’a-t-on pas vu dans un village de Normandie une grêle miraculeuse[461]? Cependant on ne réussit pas toujours: les sœurs, dans un hôpital, ont essayé vainement de lancer un miracle[462]. Et puis on chicane trop sur les miracles de premier ou de troisième ordre; tous se valent[463]. Mais pourquoi certains miracles ne se font-ils jamais? pourquoi la volonté d’en-haut ne se hasarde-t-elle jamais «à rajuster un vrai bras à un manchot, ni une bonne jambe à un amputé? Il paraît que ce sont là des miracles trop difficiles[464]».

[456] «En ce temps-là, à part un assez petit nombre d’intéressés ou

de fanatiques, personne à Grenoble ne croyait à l’authenticité du

miracle.» (4 septembre 1872).

[457] 27 août, 17 septembre 1873.

[458] 22 octobre 1872.

[459] 7 août 1873.

[460] 22 juin 1873.

[461] Sarcey donne l’extrait du *Journal de Fécamp*, disant qu’on

a vu sur les grêlons «des saints-sacrements ou soleils, des cœurs,

quelques-uns percés d’un glaive, des Vierges portant le divin enfant»

(9 juillet 1873).

[462] 4 février 1875.

[463] «Que saint Denis, après avoir ramassé sa tête, ait fait deux

pas ou un quart de lieue, le miracle est de même ordre; car en

pareille affaire, ainsi qu’on l’a fort bien dit, il n’y a que le

premier pas qui coûte.» (4 septembre 1872).

[464] 30 août 1875.

Les miracles engendrent les pèlerinages. Sarcey parle volontiers de ces manifestations, pour en montrer les côtés comiques, les épisodes peu édifiants. Lui-même va observer à Chartres le grand pèlerinage de mai 1873; il en raconte les principales scènes, et finit en se disant rassuré par

l’indifférence de la population[465]. D’ailleurs on peut, en payant, faire aller en pèlerinage à sa place un représentant qui vous gagne des indulgences: bonne profession pour les jeunes gens sans emploi[466]. Malheureusement ces pèlerinages se font concurrence: voici un brave curé qui défend le sien contre des rivaux plus heureux, en rappelant qu’il possède le crâne authentique de la mère de la Vierge[467]. Sarcey n’apporte pas moins d’attention à lire les écrits catholiques, les petits livres d’édification faits pour le peuple, comme la *Vie de Marie Alacoque*, «un chef-d’œuvre du genre», ou les *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, et d’autres publications des cléricaux. «Savez-vous ce qu’ils ont pour eux et ce qui vous manquera toujours? Ils ont le courage d’être bêtes… Leurs histoires circulent, faciles à comprendre, éveillant une curiosité fade, spéculant sur le penchant des imbéciles au merveilleux, exploitant leur compacte et brutale crédulité[468]».

[465] «J’ose même dire qu’il faut avoir la foi chevillée à l’âme pour

qu’elle résiste à de semblables spectacles.» (1er juin 1873).

[466] 5 juillet 1873.

[467] 28 juillet 1873.

[468] 11 juillet 1873. Cf. 1er janvier 1875.

Le journaliste voit les actes du clergé souvent inspirés par l’amour de l’argent; il raconte un procès pour captation fait à un ordre religieux par une famille frustrée de l’héritage du mort[469]; les quêtes en faveur des petits Chinois lui inspirent des réflexions ironiques[470]. Beaucoup plus fréquents sont les abus de pouvoir, les persécutions contre les hommes qui refusent d’affecter des croyances qu’ils n’ont pas. Les instituteurs sont les plus malheureux. Ceux de Lyon, pourchassés par les cléricaux de la ville, ont perdu leur cause devant le conseil supérieur de l’instruction publique[471]. Un instituteur des environs de Bordeaux, fixé dans sa commune depuis trente-trois ans, s’attire l’antipathie du curé en fondant une caisse des écoles laïques et, après diverses péripéties, est envoyé en disgrâce dans un autre poste[472]. Ailleurs c’est un médecin d’hôpital destitué, par ordre de l’évêque, pour avoir suivi un enterrement civil[473]. Sarcey constate avec indignation que beaucoup de ces cléricaux sont des hypocrites[474]. Parfois il se déclare découragé par l’obligation de recommencer la campagne contre le parti prêtre[475]. Mais plus souvent il affirme sa résolution de demeurer fidèle au poste; en terminant l’histoire du miracle de la Salette, il s’écrie: «Tant qu’il y aura des esprits faux, des charlatans et des sots pour patronner ces mômeries soi-disant religieuses, tant qu’il y aura des dupes pour se laisser prendre à ces mensonges, des farceurs pour les exploiter et des gens du monde pour avoir l’air de les approuver, non, je ne cesserai pas de crier contre ces indignes comédies et d’ôter leur masque aux comédiens[476]».

[469] 11 février 1874.

[470] Sa campagne prolongée à ce propos (30 novembre, et tout le mois

de décembre 1874) valut au *Dix-neuvième siècle* une condamnation (25

décembre).

[471] 17 janvier 1874.

[472] 18 avril et 15, 16, 18 juillet 1875.

[473] 3 juillet 1874.

[474] «Je ne suis entouré que de gens ou qui ne croient à rien, ou

qui agissent tout au moins comme s’ils ne croyaient à rien… Eh

bien! ces mêmes hommes, qui font si peu de place au catholicisme dans

les habitudes de leur vie de chaque jour, dans leurs pensées de tous

les instants, ce sont précisément les mêmes qui, par une lâche et

odieuse hypocrisie, professent la nécessité d’une religion pour les

autres, et qui s’imaginent en imposer à la crédulité de la foule par

de ridicules simagrées.» (20 décembre 1873).

[475] «Et dire que nous allons être obligés de recommencer la

campagne que nos pères ont faite sous la Restauration contre les

niaiseries du faux catholicisme! Vraiment c’est à dégoûter d’écrire!»

(17 mai 1873).

[476] 17 septembre 1873.

Edmond About, qui voyait la campagne anticléricale en bonnes mains, préférait se réserver pour la politique générale. Quelquefois pourtant il arrive à la rescousse. Les prêtres de paroisses lui paraissent mériter l’estime et le respect, quand ils sont livrés à eux-mêmes[477]. Seulement on les oblige à se jeter dans la mêlée politique; le clergé prépare ainsi les représailles qui suivront la victoire des républicains[478]. Mais cette victoire, il faut la remporter; il faut se réveiller de la funeste sécurité où le vieux libéralisme somnole depuis 1830. Attention, Français! dit About: «Jusqu’au mois d’août 1870, vous avez cru que vous étiez le peuple le plus guerrier de l’Europe, et vous avez été

surpris sans défense par les Allemands. Jusqu’à la même époque, vous avez cru que vous étiez le peuple le plus éclairé, le plus libéral, le plus philosophe du monde, et vous vous êtes laissé surprendre par les cléricaux. Les Allemands vous ont poussés jusqu’à la Loire, les cléricaux jusqu’à la superstition du Sacré-Cœur… Il faut redevenir soldats et libéraux[479]».

[477] «Traités de Turc à More par les évêques, espionnés et affamés

par la légion pullulante des moines, ils suivent en droiture leur

petit bonhomme de chemin, faisant autant de bien qu’ils peuvent,

quêtant dans la maison du riche pour soulager les pauvres,

conseillant les uns, consolant les autres…» (7 avril 1875).

[478] «Le clergé nous fait peur, non pour nous, mais pour lui».

Comment cette caste, étrangère à la science, à l’esprit moderne, à

la famille, au patriotisme, peut-elle «défier follement 36 millions

d’hommes qui la nourrissent et qui tiennent son sort entre leurs

mains?» (11 octobre 1873).

[479] 10 août 1875.

Les autres collaborateurs du *XIXe Siècle* prenaient aussi part à la guerre anticléricale. Viollet-le-Duc, par exemple, s'en occupa souvent, et montra comment des hommes tels que lui s'étaient vus obligés de défendre leurs idées et leur foi laïque[480]. Bientôt lu par une partie de la bourgeoisie, gagnant une clientèle chaque jour plus nombreuse par l'esprit et la verve de ses rédacteurs, le journal convertissait à l'anticléricalisme des hommes jusque là indifférents. Sarcey vit venir à son aide une foule de correspondants bénévoles; de toute la France il recevait des récits de querelles locales, des documents, des exemplaires de brochures pieuses, d'appels à la dévotion. Les catholiques, de leur côté, s'efforçaient de lui tendre des pièges, en lui envoyant des documents forgés de toutes pièces. Mais à part quelques rares mésaventures, About et Sarcey avaient un flair qui les protégeait contre les supercheries[481].

[480] «Si nous en sommes venus, nous autres, gens modérés et d'âge,

d'étude et de travail, en dehors des brigues des partis, disposés à

tenir compte des difficultés pratiques attachées au gouvernement des

hommes et à la gestion de leurs affaires, à demander la séparation

des Eglises et de l’Etat, et à tout faire légalement pour l’obtenir,

c’est qu’on nous y a contraints, qu’on nous gêne dans notre foi—car

nous aussi avons la nôtre.» (24 janvier 1876). Cf. sa définition du

parti clérical (27 décembre 1874).—Cf. Gout, *Viollet-le-Duc*, 1914,

p. 133 sqq.

[481] Sarcey, *Mes procès de presse* (*Revue Bleue*, 1896).

La satire contre les prêtres et les moines répondait à une tradition française trop ancienne pour ne pas séduire de nombreux écrivains. Pour n’en citer qu’un, de talent médiocre, mais supérieur encore à Sarcey par l’érudition spéciale qu’il avait acquise, Paul Parfait présenta au public une collection considérable de faits et de documents dans trois volumes, *L’arsenal de la dévotion*, *Le dossier des pèlerinages*, *La foire aux reliques*. Je ne m’arrêterai qu’au second de ces livres. Une première partie expose comment se fonde un sanctuaire privilégié: c’est la Vierge qui indique l’endroit, non plus par une statuette miraculeuse, comme c’était l’habitude au moyen âge, mais par une apparition. Ainsi naquirent la Salette et Lourdes; ainsi ont essayé récemment de grandir d’autres sanctuaires, les uns avec succès, comme Pontmain dans la Mayenne, les autres avec de piteux résultats, comme Saint-Palais dans les Basses-Pyrénées. Puis on obtient du pape certaines faveurs honorifiques. Le sanctuaire une fois créé, connu, il s’agit de le faire fonctionner. On organise pour cela une confrérie,

dont le recrutement est confié aux «zélateurs» et «zélatrices»; on commence une propagande active, dont le modèle nous est donné par l'activité infatigable et variée des missionnaires d'Issoudun. On répand des brochures, des litanies, des cantiques, des neuvaines, des prières, et aussi des médailles, des statuettes. On énumère toutes les grâces obtenues dans tel sanctuaire, parce que les fidèles y ont apporté d'abondantes offrandes. On multiplie les miracles négatifs, tels que la protection accordée contre la maladie à des gens qui, pour des raisons naturelles, n'ont pas été malades. Il y a des saints spécialistes, qui ne guérissent qu'une catégorie de maladies. Quant aux reliques, elles pullulent; les fragments d'os se multiplient à l'infini. Comme certains pays s'enrichissent par leurs mines de charbon ou d'étain, Rome a dans ses catacombes des mines de saints où s'approvisionne la dévotion des deux hémisphères.

Entre le journal quotidien et le livre sérieux et compact il y avait place pour la brochure courte à bon marché. Ce fut un des grands instruments de la propagande politique dans les années qui suivirent 1870, parce que l'état de siège, établi à Paris et dans quelques grandes villes, gênait les audaces de la presse périodique. Diverses collections de brochures furent donc fondées par les divers partis; parmi celles de gauche, les principales étaient la Bibliothèque démocratique, la Bibliothèque ouvrière, la Bibliothèque de la Société d'instruction républicaine, l'Education populaire, l'Ecole mutuelle. C'étaient avant tout des livres de propagande républicaine, destinés à glorifier la Révolution, la démocratie, le gouvernement du peuple par lui-même, à rappeler les méfaits de la royauté ou de l'Empire, à présenter l'esquisse des réformes nécessaires. Mais il y en avait d'autres consacrés à combattre le parti clérical[482]. Le grave Schœlcher, par exemple, l'émancipateur des noirs, s'efforça de montrer que la famille et la propriété, dont les cléricaux se proclamaient les défenseurs, avaient trouvé

leur ennemi le plus dangereux dans le christianisme: l’affaire Mortara laisse deviner quel compte il tient de la famille; les essais communistes des premiers chrétiens, les malédictions contre les riches, les déclamations puériles sur le prêt à intérêt prouvent comment il entend le respect de la propriété[483]. Un poète, Leconte de Lisle, prit part également à la lutte: son pamphlet détaille les discussions soulevées par les hérétiques, de manière à laisser voir la puérilité de ces controverses[484], ou bien il énumère avec une froide ironie les mérites des grands saints et des grands papes[485].

[482] Voici quelques titres: Morin, _Séparation de l’Eglise et de

l’Etat, La confession_; Cayla, _La fin du papisme. L’histoire de la

messe_; Andreï, *Les Jésuites*; Sauvestre, *L’éducation cléricale*;

Jules Simon, *L’instruction gratuite et obligatoire*. Cayla et

Morin (sous le pseudonyme de Miron) s’étaient déjà fait connaître

avant 1870 par leurs ouvrages antichrétiens. Sur les collections de

brochures démocratiques v. l’*Univers*, 8, 13 et 18 janvier, 31 mars

1874.

[483] Schœlcher, *La famille, la propriété et le christianisme*, 1873.

[484] «Dans notre impartialité, nous engageons fortement les esprits

libres à n’ajouter aucune foi aux calomnies probables des Pères, et

les catholiques à croire pieusement qu’ils ont dit vrai.» (_Histoire

populaire du christianisme_, 1871, p. 16).

[485] Saint Antoine «était extrêmement ignorant, ayant toujours

refusé d’apprendre à lire et à écrire. Il avait vécu quinze ans

dans un sépulcre, en Egypte, avant d’aller au désert. On ne saurait

mener une vie plus édifiante» (p. 24).—«Ce grand pape (saint

Grégoire-le-Grand) fit abattre les statues, les arcs de triomphe et

autres monuments de l’ancienne Rome.» (p. 51).

Ainsi, tandis que l’Assemblée Nationale essayait d’assurer une fois de plus à l’Eglise l’alliance et la protection de l’Etat, une campagne ardente, menée à la fois par les politiques et les intellectuels, s’adressant à la bourgeoisie comme au peuple, fortifiait l’opposition contre cette alliance désormais flétrie du nom odieux de cléricalisme.

CHAPITRE X

La victoire des républicains

Le vote des lois de 1875 régla au profit de la République la question constitutionnelle. Vaincus sur ce terrain, les partis de droite unirent leurs efforts pour la défense de l’Eglise et menèrent à bien la loi sur l’enseignement supérieur. Les républicains redoublèrent d’hostilité contre un clergé qui leur faisait ouvertement la guerre; ils comprenaient d’ailleurs que le peuple viendrait à eux pour éviter le gouvernement des curés. «Si nous sommes devenus impopulaires, a dit plus tard un conservateur, c’est moins en qualité de monarchistes qu’en qualité de cléricaux»[486]. La question religieuse prit ainsi, à l’approche des élections législatives de 1876, une importance qu’elle n’avait plus eue depuis juillet 1830.

[486] De Meaux, *Souvenirs politiques*, p. 303.

Les discours de Gambetta montrent comment les chefs du parti républicain menèrent la lutte contre le cléricalisme. Il commença en 1872 la série de voyages et d’allocutions qui allait contribuer si puissamment à organiser ce parti, à lui

donner un programme et une discipline. Un de ses premiers discours déjà, prononcé à Saint-Julien le 2 octobre 1872, prédit que les partis monarchiques iraient se fondre dans le parti clérical[487]. C'était devancer l'avenir; en 1872 la monarchie était possible, bientôt elle parut probable. Aussi Gambetta laissa-t-il pendant quelque temps la question cléricale au second plan. Son journal, la *République française*, traitait surtout de la politique générale; mais des chroniques sérieuses et approfondies sur toutes les grandes découvertes de la physique ou de l'histoire naturelle prouvaient quel intérêt il attachait à l'éducation scientifique de la France. Après l'échec de la restauration monarchique et l'achèvement de la Constitution, Gambetta revint à la lutte contre le cléricalisme[488]; elle tient une place dans tous les discours prononcés par lui à l'approche des élections. A Lille, par exemple, le 6 février 1876, quinze jours avant le scrutin, il souhaita la formation d'une majorité «libérale»; un des principaux traits du libéral, c'est de ne pas tolérer que le clergé se transforme en faction politique, soufflant la haine et la calomnie. Reprenant l'idée qu'avait exprimée Challemel-Lacour, l'orateur demanda quelle considération conserverait la France dans le monde si elle demeurait, seule des grandes nations européennes, soumise à l'esprit ultramontain[489].

[487] Ce parti, disait-il, «est l'ennemi de toute indépendance, de

toute lumière et de toute stabilité»; il n'y aura bientôt plus en

présence que «les démocrates républicains et les cléricaux».

[488] Le 20 août 1875 il annonçait à Ranc l’intention de faire

dans son journal «une campagne suivie contre les cléricaux» et le

priait de réunir des documents sur leur œuvre en Belgique (Ranc,

Souvenirs, p. 273).

[489] Il faut, disait-il, que la prochaine Chambre «se lève devant le

monde et dise: Me voilà! Je suis toujours la France du libre examen

et de la libre pensée!»

Tous les candidats républicains tenaient le même langage. Ils rencontraient un chaleureux accueil dans les masses populaires qui attendaient avec impatience le moment de chasser du pouvoir la majorité réactionnaire[490]. Le 20 février, les électeurs se prononcèrent contre le «gouvernement des curés». En attendant le second tour, Gambetta, dans son discours de Lyon (28 février), montra les groupes conservateurs de l’Assemblée Nationale divisés sur toutes les grandes questions politiques, mais unis par l’esprit clérical; et plus que jamais il insista sur la nécessité de réagir contre cet esprit. Le scrutin de ballottage confirma les résultats du premier tour.

[490] «La pensée d’être associés, par le vote prochain, à la

fondation de la République, suscitait dans l’esprit et dans le cœur

des populations un véritable mouvement très près de l’enthousiasme.»

(De Marcère, *La présidence du maréchal Mac-Mahon*, 1907, p. 259).

Les élus républicains avaient promis de reviser aussitôt la loi de 1875 et de restituer à l’Etat la collation des grades, réservée par l’Assemblée Nationale à des jurys mixtes où l’enseignement libre avait sa part; mais le projet de Waddington, voté par la Chambre, échoua devant le Sénat. La Chambre avait d’ailleurs d’autres soucis non moins importants; et Gambetta, devenu président de la commission du budget, se passionnait pour les questions financières. Prenant conscience des responsabilités imposées par le pouvoir, il obtint le maintien de l’ambassade près du Saint-Siège et, à cette occasion, parla des ménagements dûs à la clientèle catholique de la France au dehors[491]. Mais les questions irritantes revenaient souvent: un jour c’était le prince Napoléon qui, à la grande colère de la droite, rejetait la perte de l’Alsace-Lorraine sur le parti clérical[492]; une autre fois, c’était la majorité républicaine tout entière qui s’unissait dans un même élan d’indignation pour protester contre le refus des honneurs militaires aux chevaliers de la Légion d’Honneur enterrés civilement[493]. Hors de la Chambre, les républicains s’appliquaient à préparer par l’initiative privée les organes de l’éducation laïque, en attendant que la loi vînt à leur aide. On créait des écoles, des bibliothèques populaires, on formait de nouvelles sociétés affiliées à la Ligue de l’enseignement.

[491] Séance du 10 novembre 1876. Il dut répondre, dans cette même

séance, à une attaque violente de Keller contre l’ambassadeur

d’Italie à Paris.

[492] 24 novembre 1876.

[493] 2 décembre 1876.

Cette activité se heurtait à une ardeur égale dans les partis de droite. Ceux-ci avaient surmonté le découragement causé par les élections; si la Chambre était contre eux, ils pouvaient compter sur le Sénat et sur le président de la République. Leur chef religieux, Dupanloup, essaya de regagner les modérés, les hommes du centre qui avaient contribué au succès de la gauche. Le journal la *Défense*, dont les fondateurs suivaient son inspiration, publia, comme il l’indiquait lui-même, une suite à ses avertissements de 1866, de 1867, de 1869. Selon sa méthode constante, il montrait le péril religieux conduisant au péril social; de nombreuses citations empruntées aux journaux de gauche ou aux petites brochures confirmaient sa thèse[494]. Adversaire des catholiques intransigeants, l’évêque laissa entendre qu’il n’approuvait pas les revendications de leurs congrès. Il est faux, continuait Dupanloup, qu’on s’attaque seulement au cléricalisme; c’est la religion que les républicains ont visée dans les programmes électoraux de 1876. «Et à l’aide de ces programmes de haine contre

l’Eglise, ils ont vaincu, et ils sont les maîtres, et ils ont tellement saturé le peuple de leurs croyances et de leurs passions irréligieuses, qu’aujourd’hui la chose est faite, et voilà leur république identifiée avec la haine du christianisme, avec la guerre acharnée contre la Religion». Il est temps que les modérés se réveillent et cessent d’être les alliés, les dupes du radicalisme.

[494] *Où allons-nous?* (extrait de la *Défense*). Il cite

particulièrement *Science et conscience* de Viardot et *La famille*

de Schœlcher.

La droite se montra plus combative encore lorsque Dufaure, bourgeois conservateur venu sur le tard à la république, fut remplacé à la présidence du conseil par Jules Simon, l’ancien membre de l’Internationale, classé comme démagogue[495]. Avec lui, point de ménagements à garder; on le vit dans le réveil des manifestations en faveur du pouvoir temporel des papes. Le Parlement italien discutait la loi Mancini, contre laquelle Pie IX protesta publiquement; divers prélats français firent écho à sa protestation par des mandements virulents, au risque d’amener des difficultés entre la France et l’Italie. Aussi les quatre groupes de gauche à la Chambre s’entendirent-ils pour interpeller le ministère. La discussion fut ouverte le 3 mai 1877 par Leblond, représentant du centre gauche. Nous ne venons, disait-il, combattre ni la religion, ni le clergé, mais un groupe politique «qui, sentant le terrain se dérober sous ses pas, comprenant que ses prérogatives sont menacées par l’esprit moderne, veut reconquérir de gré ou de force la situation qu’il a compromise et que, par sa faute, il aura bientôt

perdue». Ce groupe dirige le parti clérical, parti puissant, fortement organisé, qui prend les enfants dès l'école primaire, et les tient séquestrés dans ses collèges, ses cercles, afin de les préparer au combat contre le siècle; ce parti est dangereux pour le pays, comme le prouvent ses manifestations contre l'Italie.

[495] «Les hommes de ma génération n'ont qu'à consulter leurs

souvenirs d'enfance pour y retrouver l'impression d'angoisse qui,

en décembre 1876, s'empara de milieux sages par excellence, à la

nouvelle que, dans un cabinet demeurant d'ailleurs à peu près

identique, la présidence passait de M. Dufaure à ce farouche

jacobin qui avait nom Jules Simon.» (Lanzac de Laborie dans le

Correspondant, 10 février 1909).

Jules Simon répondit à Leblond par un discours long, habile, mais embarrassé: il déplut à la gauche en prodiguant les louanges au clergé; il déplut à la droite en critiquant les comités catholiques et en affirmant que le pape n'était pas prisonnier au Vatican[496].—Gambetta lui répondit le lendemain. Il déclara nécessaire de «signaler et dénoncer, sous le masque transparent des querelles religieuses, l'action politique d'une faction politique»; ce sont les mêmes hommes, en effet, qui mènent la politique

réactionnaire et l’agitation cléricale. Ils ont pu mobiliser en quelques jours tous leurs adhérents pour soutenir la protestation de Pie IX; ces audaces ne rencontrent pas de résistance, car le mal clérical s’est profondément infiltré dans les classes dirigeantes. Le Sénat impérial en 1865 entendait encore les avertissements de Bonjean et de Rouland, et plus tard le beau langage de Darboy; aujourd’hui le gallicanisme est défunt, et pas un prélat n’oserait protester contre le langage que vient de tenir l’évêque de Nevers. Le Concordat est un contrat bilatéral, dont les obligations s’imposent à l’Église comme à l’Etat. Le suffrage universel est indigné contre les cléricaux; «et je ne fais que traduire, concluait l’orateur, les sentiments intimes du peuple de France en disant du cléricalisme ce qu’en disait un jour mon ami Peyrat: «Le cléricalisme, voilà l’ennemi».

[496] Jules Simon protesta particulièrement contre un article de

la *Défense*, où l’on affirmait que Mac-Mahon lui avait imposé des

engagements formels sur la question religieuse.

L’ordre du jour voté par la Chambre[497] décida l’entourage de Mac-Mahon à provoquer le renvoi de Jules Simon, et le ministère du duc de Broglie prit le pouvoir. Il comprit le danger d’apparaître comme le protégé des évêques et l’ennemi de l’Italie. Dès le 16 mai, une dépêche fut affichée à la Chambre, annonçant que le nouveau ministère voulait la paix et qu’il était résolu à réprimer les menées ultramontaines; comme Gambetta le fit ironiquement remarquer le lendemain, c’était précisément ce qu’avait

demandé l’ordre du jour des gauches[498]. On put constater aussi pendant quelques semaines que la presse conservatrice faisait preuve d’une modération inaccoutumée, quand elle parlait des mesures à prendre en faveur de l’Église. Les républicains de toutes nuances affirmèrent qu’il y avait là une tactique perfide, uniquement destinée à tromper les électeurs. Gambetta insista là-dessus le 16 juin, dans le débat qui eut lieu à la Chambre après la prorogation, avant la dissolution: il montra Jules Simon congédié pour avoir osé dire que le pape n’était point prisonnier. Puis il ajouta: «Un cri a traversé la France, un cri que vous entendrez bientôt, un cri qui reviendra, qui sera la libération, qui sera le châtiment, le cri: C’est le gouvernement des prêtres! C’est le ministère des curés, disent les paysans».

[497] «La Chambre,—considérant que les manifestations

ultramontaines, dont la recrudescence pourrait compromettre la

sécurité intérieure et extérieure du pays, constituent une violation

flagrante des lois de l’Etat.—Invite le gouvernement, pour réprimer

cette agitation anti-patriotique, à user des moyens légaux dont il

dispose».

[498] La lettre de Mac-Mahon à Decazes (17 mai), l’invitant à

conserver le ministère des affaires étrangères, disait aussi que la

politique extérieure ne serait point changée.

Alors s’engagea la grande campagne de presse et de propagande qui devait durer jusqu’aux élections du 14 octobre. Les républicains avaient un programme quasi-conservateur: maintien de la Constitution et du régime parlementaire, lutte contre le pouvoir personnel, confirmation du vote rendu l’année précédente par le suffrage universel, voilà ce qui remplissait leurs discours ou leurs articles. La question religieuse tenait dans les discussions une place presqu’aussi grande qu’en 1876 et mettait les partisans du gouvernement dans un embarras visible. Ils affirmèrent que le ministère ne subissait point la domination du clergé: le dédain que lui témoignaient Louis Veuillot et ses amis semblait justifier leur thèse; mais d’un autre côté plusieurs évêques lui apportaient un appui avoué, compromettant. Un ministre, Fourtou, repoussa publiquement l’accusation de cléricalisme; le président de la République, dans son message du 20 septembre, ne parla pas de l’Église, et, dans son message du 12 octobre, nia qu’elle eût une influence politique[499]. Mais l’archevêque de Bourges accueillait Mac-Mahon par une allocution qui put être comparée à celle de Quélen en 1830; l’archevêque de Bordeaux n’était pas moins ardent. Dans divers diocèses les évêques recommandèrent aux curés de prendre une part active aux élections[500]. A la requête du Père Picard, supérieur des Assomptionnistes, un rescrit de Pie IX ordonna des prières pour demander au ciel un vote favorable à la religion[501]. Quels meilleurs arguments pouvait-on fournir aux candidats républicains? Littré, quelques semaines avant

le scrutin, déclara que le 16 mai n’était pas une entreprise royaliste, mais cléricale[502]. Il ajouta que cette fois les transactions, qui avaient ordinairement ses préférences, devenaient impossibles: «on nous a déclaré une guerre d’extermination; et il faut bien que, nous aussi, nous allions jusqu’au bout». La victoire demeura aux 363.

[499] V. la *République française*, 27 août, 21 septembre, 2

et 13 octobre 1877. «Non, disait le message, le gouvernement,

si respectueux qu’il soit envers la religion, n’obéit pas à de

prétendues influences cléricales, et rien ne saurait l’entraîner à

une politique compromettante pour la paix».

[500] *Ibid.*, 30 juillet, 14 septembre, 4, 5 et 10 octobre 1877.

[501] La *République française* remercia le pape «au nom de la gaîté

française…, d’entraîner le bon Dieu du côté des candidats de la

réaction» (1er octobre).

[502] «L’opinion ne s’y est pas trompée, et ce qui se faisait a été

appelé populairement œuvre de curés… Il est vrai que les partis

monarchiques n’ont pas suggéré le 16 mai (ils le disent hautement),

et qu’il a été annoncé par le parti clérical au dehors et au dedans,

avant que l’on soupçonnât seulement qu’un pareil péril menaçait la

situation. Il est vrai encore que le radicalisme noir, qui était si

patent et si bruyant peu auparavant, s’est tu à l’instant même et est

devenu latent.» (*De l’établissement de la troisième République*,

p. 407).

Le maréchal de Mac-Mahon céda aux volontés du suffrage universel; l’avènement du ministère Dufaure consacra la victoire du régime parlementaire. La nouvelle Chambre et le nouveau cabinet eurent fort à faire pour effacer l’œuvre du 16 mai, pour rendre la direction des services publics à des fonctionnaires de gauche. Quant au travail législatif, il fut ajourné; on savait que le Sénat possédait une majorité de droite, on savait aussi, par les résultats des élections municipales, que le premier renouvellement triennal en janvier 1879 ferait passer la majorité de droite à gauche; le parti victorieux résolut donc d’attendre cette date pour

aborder la réalisation de son programme. On pouvait du moins, en attendant, formuler ce programme, le préciser, le rendre populaire dans toute la France. Les républicains s'y appliquèrent pendant l'année 1878, autant que le permettaient les soucis causés par la question d'Orient et le congrès de Berlin[503].

[503] Il y eut pendant cette année une vive polémique provoquée

par la célébration du centenaire de Voltaire, au sujet de laquelle

Dupanloup interpella le gouvernement (21 mai 1878). Gambetta disait

à ce propos: «Je me sens l'esprit assez libre pour être à la fois

le dévot de Jeanne la Lorraine et l'admirateur et le disciple de

Voltaire» (cité par Daniel, *L'année politique 1878*, p. 110).

Dans cette propagande la première place revint à Gambetta, que le triomphe électoral de 1877 mettait à l'apogée de sa popularité. La question cléricale ne tenait plus dans ses discours une place prépondérante, mais elle y reparaissait très souvent, témoin le discours prononcé par lui à Romans le 18 septembre 1878. Il insiste sur le péril causé par «l'accroissement de l'esprit non seulement clérical, mais vaticanesque, monastique, congréganiste et syllabiste». Les cléricaux ont profité des crises de la France pendant le XIXe siècle pour conquérir successivement l'instruction primaire, secondaire et supérieure: «il y a ceci

de particulier dans leur histoire, que c’est toujours quand la patrie baisse que le jésuitisme monte». Les républicains respectent les opinions religieuses et philosophiques de tous, ils respectent le clergé; mais ils pensent que l’État doit appliquer les lois, toutes les lois, mettre fin aux défaillances qui se sont multipliées depuis le second Empire, supprimer les faveurs injustifiées faites aux prêtres, telles que l’exemption du service militaire.

Les élections sénatoriales de janvier 1879 eurent le résultat prévu. La majorité républicaine, maîtresse du Parlement, se sentit assez forte pour imposer à Mac-Mahon la révocation des grands chefs réactionnaires qui dirigeaient la magistrature et l’armée. Le ministère Dufaure le comprit. Une lettre publique de l’évêque d’Angers, protestant contre l’idée de révoquer certains procureurs généraux, fut connue en même temps que le refus opposé par Mac-Mahon aux destitutions de commandants de corps d’armée[504]. L’opinion publique rapprocha les deux faits, et l’élection de Jules Grévy apparut comme une nouvelle défaite du cléricalisme.

[504] Charles Bigot écrivait à ce propos: «Nous le demandons à

tous les vrais catholiques, à tous les honnêtes gens, est-ce de

la religion que cette intrusion du prêtre dans la politique, que

ces agitations naissantes pour troubler le repos public, que ces

prétentions d’un évêque de dicter ces arrêtés au ministre de la

justice?… Le prêtre est sorti de son église; il faut qu’il y soit

ramené et tenu sous bonne garde.» (*Dix-neuvième siècle*, 31 janvier

1879).

Les républicains arrivés au pouvoir allaient-ils transformer le régime légal de l’Église en France? A la fin de l’Empire, nous l’avons vu, la séparation de l’Église et de l’État rencontrait une faveur générale chez les hommes de gauche, depuis les libéraux modérés tels que Prévost-Paradol jusqu’aux révolutionnaires intransigeants qui firent la Commune. Mais depuis 1871 il n’en fut plus de même. A peine pourrait-on citer un républicain catholique, Pradié, qui ait osé présenter à l’Assemblée Nationale un projet de séparation, sans être soutenu par aucun parti. Les événements de 1870 et de 1871 venaient de prouver la force de l’Église, l’attachement des populations au clergé; les républicains, n’attendant leur triomphe que du vote libre des électeurs, ne songèrent plus à proposer un bouleversement aussi complet des mœurs et des coutumes traditionnelles. Cette puissance du clergé leur faisait penser aussi qu’il serait peu sage de renoncer, en supprimant le Concordat, au moyen d’intervenir dans le choix des évêques. Comme les libéraux de 1830, les républicains de 1871 renoncèrent à la séparation, qui laisserait l’État désarmé en présence du clergé légitimiste.

On peut remarquer cette prudence chez les deux penseurs que nous avons déjà vus occupés à seconder, par la

discussion philosophique, l’activité pratique des républicains. Au commencement de 1875 Littré admet l’utilité de la séparation, mais en ajoutant: «La question n’est pas venue; elle viendra. Les esprits n’y sont encore préparés ni d’un côté, ni de l’autre[505].» Après la victoire des républicains en 1876, le désir passionné d’écarter de leur voie tous les obstacles, toutes les causes de discorde le rendit plus modéré; la séparation, dit-il, n’est pas un principe, mais une mesure politique «toujours subordonnée aux circonstances de temps, et de lieu[506]». Littré prit part à la bataille contre le 16 mai; après le triomphe définitif de janvier 1879, le philosophe rappela aux vainqueurs qu’ils pourraient s’aliéner le suffrage universel par leurs fautes[507]. Parmi ces fautes il comptait le vote prématuré de la séparation.

[505] *De l’établissement de la 3e République*, p. 327.

[506] *Ibid.*, p. 394.

[507] «Le passé entier prouve que cette adhésion est conditionnelle,

qu’il n’est point attaché à la république par une foi comparable à

la foi religieuse ou à la *loyauté* (c’est le mot) des Anglais pour

leur monarchie et qu’on jouerait gros jeu à croire qu’il pourrait la

vouloir malgré les fautes des républicains» (*ibid.*, p. 454).

Renouvier arriva, pour des motifs différents, aux mêmes conclusions dans ses articles de la *Critique philosophique*. Il avait paru favorable au principe de la séparation, tout en insistant sur les dangers qu'elle présentait[508]. Ses objections devinrent plus sérieuses en 1875. Maintenant, disait-il, que l'Eglise est devenue par le concile du Vatican une puissance autocratique, il ne faut pas que l'Etat se laisse dominer par elle; la séparation absolue étant impossible, c'est le droit commun des associations qu'on doit appliquer. «Dans le droit commun, l'Etat est nécessairement juge par ses organes… L'Etat ne saurait sans abdiquer renoncer au droit éminent de soumettre à des conditions toutes les associations possibles qui se forment dans son sein»[509].—Renouvier revint sur ce problème quelques mois avant le 16 mai. Les démocrates qui veulent la séparation, dit-il, devraient se demander quels seront ensuite les rapports réels de l'Eglise et de l'Etat. Si la séparation se fait comme l'Eglise le demande, elle seule jouira de toutes les libertés et, ne perdant que les sommes inscrites au budget, subjuguera la société par les forces dont elle dispose. Si la séparation se fait comme les républicains le désirent, la liberté de l'Eglise ira de pair avec la liberté universelle; ce sera un motif de colère chez le clergé qui ne veut pas la liberté pour autrui; mais il conservera toujours l'avantage que possède une société fortement organisée en face d'individus isolés. Saura-t-on lui opposer des fondations laïques, des unions d'action morale, des instruments d'éducation? L'œuvre est difficile. Donc il convient de réfléchir avant de se lancer dans une aventure grosse de conséquences dangereuses[510].

[508] Les congrégations, dit-il, deviendront redoutables si elles

reçoivent une pleine liberté financière. «Je suis très loin de

vouloir conclure contre la séparation: je la crois juste, nécessaire,

inévitable et pure question de temps». Mais il faut en discerner les

conséquences (1re année, II, p. 39).

[509] 4e année, II, p. 23.

[510] 5e année, II, p. 193. Divers articles de la _Critique

religieuse_ développent la même thèse. L'exemple de la Belgique, si

menacée par l'ultramontanisme, prouve que la formule de l'Eglise

libre dans l'Etat libre est pleine de dangers (II, p. 8 sqq).

Cf. III, p. 209.

Le langage des philosophes était entendu par les hommes politiques, comme le montre l'évolution qui se fit chez Gambetta. Pendant plusieurs années il avait placé la séparation parmi les réformes que réclamait le parti républicain[511]; elle figure encore dans le discours où il présente aux électeurs de 1876 le programme du «radicalisme légal»[512]. Mais sa fougueuse attaque du 4

mai 1877 contre les menées cléricales renferme une adhésion formelle au maintien du Concordat[513]. Après la victoire obtenue sur les hommes du 16 mai, l'élection de Léon XIII, que Gambetta nommait «un opportuniste sacré», dut fortifier chez lui ces tendances. Tout le parti opportuniste allait désormais y rester fidèle. Paul Bert surtout en 1883 exposa devant la Chambre et le pays la politique à suivre[514]. Les partisans de la séparation, disait-il, ne s'entendent pas sur un projet précis: l'un veut accorder à l'Eglise une indemnité pour les anciens biens du clergé, l'autre lui attribue des avantages transitoires; celui-ci entend qu'elle ne reçoive plus rien de l'Etat, mais laisse les départements et les communes libres de lui payer des subventions; celui-là ne concède cette liberté qu'aux particuliers. L'Eglise, affirment les uns, fera désormais tout ce qu'elle voudra; l'Eglise, répondent les autres, demeurera toujours soumise à une surveillance légale. En présence de tant d'opinions contradictoires, il faut reconnaître que la séparation de l'Église et de l'État est jusqu'ici une simple formule, dépourvue des études exactes qui pourraient la faire aboutir. En fait, continue Paul Bert, le Concordat de 1801 ne contient que des institutions dont la société laïque peut s'accommoder pendant longtemps encore. Ce sont les gouvernements postérieurs qui, tous faibles ou complices, ont accordé au clergé quantité d'avantages nouveaux, financiers et autres, et fait de lui une puissance redoutable. Il faut revenir sur ces mesures, mettre fin à ces empiétements, surtout en supprimant les congrégations et en retirant aux séminaristes l'exemption du service militaire. Il faut, ce qui est plus important encore, développer en France un état d'esprit nouveau, par l'enseignement laïque et la liberté de la presse. Quand toutes ces mesures seront prises et entrées dans les mœurs, «alors il sera possible, sans danger, de donner satisfaction complète aux principes, de décider légalement

l’indépendance complète du domaine civil et du domaine religieux».

[511] V. son discours de Saint-Quentin, le 16 novembre 1871. Dans

ce même discours Gambetta, comme les libéraux de 1820, exprime sa

sympathie pour le curé de village, pour le desservant, et l’invite à

imiter les curés de la Constituante.

[512] Discours de Bordeaux, 13 février 1876.

[513] «Quant à moi, qui suis partisan du système qui rattache

l’Eglise à l’Etat.—Oui, j’en suis partisan, parce que je tiens

compte de l’état moral et social de mon pays…»

[514] Un extrait de son rapport à la Chambre (paru au _Journal

Officiel_ comme annexe du procès-verbal de la séance du 31 mai 1883)

et ses articles du *Voltaire* sont reproduits dans son livre, _Le

cléricalisme_, p. 150 sqq.

Le parti radical n’admettait point ces tergiversations et ces lenteurs. Le vote immédiat de la séparation lui apparaissait comme le seul moyen de dénouer l’antagonisme formidable qui divisait les Français[515]. Borner l’effort des républicains vainqueurs à chasser les jésuites lui semblait une pure duperie. «Le péril clérical, disait M. Clemenceau à ses électeurs, consiste dans l’union de deux forces absolument ennemies, l’Eglise et la société civile. Il n’y a qu’une manière de résoudre définitivement la question cléricale, c’est de séparer l’Église de l’État, et de proclamer la liberté d’association. Au lieu d’aboutir sur ce point, nous tournons le dos à la véritable solution. Le gouvernement prétend séparer certains éléments du clergé, qui auraient des doctrines incompatibles avec les principes de la société civile, des autres qui auraient des doctrines compatibles. Mais le clergé ne veut pas de cette distinction, il s’est élevé comme un seul homme pour défendre les congrégations[516]». La politique opportuniste fut longtemps préférée par les électeurs à la politique radicale.

[515] Hector Depasse montrait, après la défaite du 16 mai, les

difficultés de la situation: «Nous, les vainqueurs du jour, de

quelque côté que nous nous retournions, nous sentons les liens du

cléricalisme si fortement entrelacés autour de tous nos membres,

que nous ne pouvons nous en défaire et qu’en vain nous cherchons

les portes de la liberté.» (*Le cléricalisme*, p. 229). Pour lui,

la séparation, tout en offrant de grands dangers, demeure le

remède nécessaire. «Du jour de la séparation datera le véritable

affranchissement de notre conscience nationale.» (p. 246).

[516] Discours du 11 avril 1880, cité dans Daniel, _L'année politique

1880_, p. 166.

S'il y avait là pour l'avenir une source de luttes intestines, tous les républicains se mirent d'accord depuis 1879 pour détruire la puissance politique de l'Eglise en France. Ils étaient encouragés par les théoriciens, les écrivains qui, allant jusqu'au bout de leur pensée, attaquaient avec le cléricalisme la religion catholique elle-même. Victor Hugo, qui apparaissait alors à tous comme le prophète de la démocratie, opposait continuellement à la religion du Christ, source d'amour et de bonté, le catholicisme des papes, source de fanatisme et de cruauté. *L'Année terrible* avait ainsi présenté, dans un contraste saisissant, le Dieu des prêtres et celui des libres croyants[517]. Ces idées reparurent, exprimées avec plus de passion encore, dans *Religions et Religion*. Mais le déisme des vieux démocrates ne satisfaisait pas les partisans radicaux de la libre pensée. La franc-maçonnerie, où se groupaient tant de républicains notables, retentissait toujours de ces discussions. Ceux qui avaient voulu, avec Massol, faire écarter la formule impliquant la croyance en Dieu ne perdaient pas courage. L'association, un peu inerte après la guerre de 1870, avait repris force et vie depuis le désastre des monarchistes. En

1875 une loge parisienne, la Clémente Amitié, s’illustrait en accueillant parmi ses membres Littré, puis Jules Ferry. La mort de Massol n’avait point arrêté ses disciples. Bientôt ils proposèrent, au nom de la liberté de conscience, d’effacer la phrase qui reconnaissait le Grand Architecte de l’Univers. Ils rencontrèrent encore une fois une vive opposition; mais le 16 mai, en inquiétant la franc-maçonnerie, en fermant plusieurs loges, fortifia le parti des novateurs. L’assemblée générale du Grand-Orient, ouverte le 10 septembre 1877 au plus fort de la lutte électorale, décida de supprimer l’ancien texte cher aux déistes et de le remplacer par ces mots: «Elle a pour principes la liberté absolue de conscience et la solidarité humaine. Elle n’exclut personne pour ses croyances». Le Grand-Orient demeura désormais fidèle à cette déclaration de principes, malgré l’opposition du Suprême Conseil Ecossais et malgré l’irritation de la franc-maçonnerie anglaise qui rompit avec lui[518].

[517] «A un évêque qui m’appelle athée».

[518] V. le *Monde maçonnique*, année 1877.

Si la franc-maçonnerie se mêlait de plus en plus à la vie politique, on voyait d’autre part des philosophes universitaires, complètement éloignés de la lutte quotidienne, consacrer de graves et longues études à dénoncer les erreurs et les prétentions de l’Eglise. Ainsi Burnouf, ancien directeur de l’Ecole d’Athènes, dans son livre sur *Le catholicisme contemporain* (1879), montra comment le clergé s’était peu à peu séparé du monde par son éducation, par ses doctrines, par sa politique. La société laïque, émancipée par la science, a dû se constituer sur des

bases nouvelles, tandis que la théocratie romaine a désormais pour objet inévitable «la lutte contre la civilisation, c’est-à-dire contre les éléments sociaux qui font qu’un homme est citoyen et en mérite le nom[519]».

[519] P. 362. Burnouf avait été précédé par Tissot, professeur

à la Faculté de Dijon, dans son livre sur _Le catholicisme et

l’instruction publique_ (1874).

CHAPITRE XI

L’organisation de l’école laïque

Si les républicains de gouvernement écartaient la séparation, ce fut pour consacrer leur force à une tâche qui leur semblait plus pressante, l’organisation de l’enseignement laïque. Tous avaient promis de reviser la loi de 1875 sur l’enseignement supérieur, de restituer à l’Etat la collation des grades; ce que la majorité sénatoriale de droite avait refusé, la majorité de gauche devait l’accorder sans peine. Dans l’enseignement secondaire, la plupart voulaient retirer le droit d’ouvrir des collèges aux congrégations non autorisées, c’est-à-dire aux jésuites. Enfin l’essentiel, c’était de créer l’enseignement primaire. Dès la fin de l’Empire tous les républicains, tous les démocrates avaient demandé qu’il fût gratuit et obligatoire; dès ce moment aussi, la plupart avaient déclaré qu’il devait être laïque. Après 1870, on se remit à l’œuvre avec d’autant

plus d’ardeur que chacun répétait la fameuse formule: «c’est le maître d’école allemand qui a vaincu». Le patriotisme ordonnait d’instruire la nation; la politique républicaine exigeait que tous les futurs électeurs, que toutes les femmes aussi apprissent à lire.

En attendant l’intervention de l’Etat, l’initiative privée avait commencé déjà sous l’Empire à travailler pour l’école laïque. Le mérite en revenait principalement à Jean Macé. Il avait trente-trois ans quand survint la révolution de 1848. «Je n’oublierai jamais, a-t-il dit, l’impression étrange, mélange de joie folle et de terreur secrète, que me fit l’apparition subite du suffrage universel[520]». Le sort de la France était remis aux volontés d’une multitude ignorante: il fallait avant tout faire l’éducation de ce «maître inculte». Jean Macé entreprit d’abord l’éducation politique du peuple par la presse: le 2 décembre l’obligea de s’enfuir, d’aller se cacher à Beblenheim en Alsace, où il devint professeur dans une pension de jeunes filles. C’est là, dans ce village inconnu, qu’il retrouva bientôt l’occasion d’agir. Une circulaire ministérielle de 1860 avait recommandé à tous la création de bibliothèques communales: Jean Macé ouvrit celle de Beblenheim et provoqua des fondations pareilles dans les communes du Haut-Rhin. Bientôt il aborda une œuvre plus importante. Il avait assisté à Liége au congrès de la Ligue de l’enseignement fondée par les libéraux belges; un article de lui dans l’*Opinion Nationale*, paru le 25 octobre 1866, demanda pourquoi la France n’aurait point une Ligue du même genre. Immédiatement arrivèrent trois souscriptions, envoyées par un conducteur au chemin de fer, un tailleur de pierres et un sergent de ville; ces adhésions populaires émurent Jean Macé, qui passa décidément à l’acte. Il apportait à l’œuvre de précieuses qualités, la foi dans l’instruction, la bonne humeur, une persévérance qui ne se laissait rebuter par aucun échec, l’art de susciter les initiatives individuelles. La Ligue devait

observer la neutralité politique et religieuse. La neutralité politique fut réelle: aussi la Ligue, propagée par les républicains, rencontra-t-elle le patronage de plusieurs préfets impériaux. Mais le clergé s'attaqua aussitôt à la Ligue; l'évêque de Metz donna le signal en 1867, bientôt suivi par Dupanloup, ce qui valut à la Ligue l'appui des loges maçonniques. Elle se sentait assez forte au commencement de 1870 pour instituer, sur l'initiative partie de Strasbourg, un pétitionnement national en faveur de l'instruction primaire obligatoire[521].

[520] *La Ligue de l'enseignement à Beblenheim*, p. 5.

[521] Tous les documents sur l'histoire de la Ligue pendant l'Empire

ont été réunis par Jean Macé dans _La Ligue de l'enseignement à

Beblenheim_.

La guerre chassa Jean Macé d'Alsace et le força de transporter le siège de la Ligue à Paris. Le cercle parisien de l'association avait été fondé par un collaborateur digne de lui, Emmanuel Vauchez, aussi actif et plus belliqueux: tous les deux étaient républicains et déistes, Vauchez croyant comme Jean Reynaud à la pluralité des existences dans des planètes différentes. L'association renonça désormais à la neutralité politique et se proclama républicaine. Tandis que Jean Macé parcourait la France et prêchait la lutte contre l'ignorance, Vauchez renouvela la pétition en faveur de l'instruction primaire gratuite et obligatoire. Les républicains l'appuyèrent, tandis que les évêques prenaient l'initiative

d’une pétition contraire. Le 19 juin 1872 la Ligue put présenter à l’Assemblée Nationale 847.000 signatures, que d’autres suivirent encore. C’était un beau succès dans un pays qui ne possédait pas la liberté d’association, et qui n’était point accoutumé aux campagnes de ce genre. La Ligue demanda également l’avis des conseils municipaux sur l’obligation, la gratuité, la laïcité: les conseils qui répondirent favorablement représentaient plus de la moitié de la population française. Malgré l’hostilité du clergé, malgré les difficultés multipliées par le gouvernement après le 24 mai ou le 16 mai, les fondations locales se multiplièrent aussi. Des cercles, des «sociétés républicaines d’instruction» propagèrent le «sou des écoles laïques» ou le «sou contre l’ignorance», fondèrent parfois des écoles et plus souvent des bibliothèques, bibliothèques bourgeoises où l’on payait une cotisation assez élevée, ou bibliothèques populaires destinées surtout aux ouvriers, ou bibliothèques régimentaires bien accueillies par l’armée[522].

[522] V. Dessoye, _Jean Macé et la fondation de la Ligue de

l’enseignement_; Compayré, *Jean Macé et l’instruction obligatoire*.

Les hommes politiques républicains secondèrent de leur mieux ceux qui cherchaient l’argent nécessaire à ces fondations. Les chefs du parti ne dédaignèrent pas d’aider par des conférences l’œuvre du Sou des écoles laïques. Gambetta, dont la parole faisait recette, alla en 1877, avant le 16 mai, prononcer des allocutions au profit de plusieurs bibliothèques ou caisses scolaires; il continua en pleine crise, le 10 juin suivant. Même activité après la victoire, pendant cette année 1878 où les républicains se préparaient à prendre le pouvoir. Nous voyons le grand

orateur, le 27 janvier, recommander à ses électeurs de Belleville une quête pour l'école; le 16 juin, il fait l'éloge d'une bibliothèque populaire, car la démocratie «doit se préoccuper avant tout, par dessus tout, de l'instruction, de l'éducation»; le 20 octobre il préside une conférence de Martin Nadaud, faite au profit de la bibliothèque populaire du XXe arrondissement; le 22 décembre, il accompagne Spuller faisant une conférence au profit des écoles du IIIe arrondissement[523]. Tous ses grands discours politiques mettaient au premier rang des réformes à réaliser l'organisation de l'école primaire; il l'avait dit en 1871[524]; le discours-programme de Romans en 1878 répéta les mêmes exhortations[525]. Les parlementaires de tous les groupes républicains tenaient le même langage; les journaux de gauche les encourageaient à l'action. Le parti républicain se mit à l'œuvre aussitôt après que Jules Grévy eut remplacé Mac-Mahon[526].

[523] V. ces allocutions au tome VIII de ses *Discours*.

[524] «La plus pressante, la plus urgente de toutes les réformes»

est l'instruction obligatoire, gratuite, «et, permettez-moi le

mot, quoiqu'il ne soit pas fort à la mode, absolument laïque»

(Saint-Quentin, 16 novembre 1871).

[525] «Il faut que cette question soit la passion de tous les députés

républicains».

[526] Au lendemain de cette élection, Sarcey disait: «L'école laïque,

purement, sévèrement laïque, c'est la grande question du moment;

c'est la plus importante de toutes celles qui s'agitent à cette

heure.» (*Dix-neuvième Siècle*, 6 février 1879).

Dans le premier ministère formé sous le nouveau Président, le portefeuille de l'instruction publique fut confié à Jules Ferry. La tâche qui lui incombait ne le surprit point, car il s'y préparait depuis longtemps. De bonne heure il avait proclamé son hostilité contre l'esprit d'intolérance de l'Église, tout en louant l'œuvre jadis accomplie par elle[527]. Et d'autre part, il disait en 1870, avant la guerre, dans une conférence publique: «Quant à moi, lorsqu'il m'échut ce suprême honneur de représenter une portion de la population parisienne dans la Chambre des députés, je me suis fait un serment: entre toutes les nécessités du temps présent, entre tous les problèmes, j'en choisirai un auquel je consacrerai tout ce que j'ai d'intelligence, tout ce que j'ai d'âme, de cœur, de puissance physique et morale, c'est le problème de l'éducation du peuple»[528]. Depuis lors, tout en intervenant sans cesse dans la politique générale, Jules Ferry n'avait jamais oublié cet engagement; il possédait ainsi la compétence nécessaire. La clarté de son esprit, sa puissance de travail, son caractère énergique faisaient de lui l'homme approprié à cette grande tâche;

gardant le même portefeuille dans cinq cabinets différents, il put suivre et faire aboutir les réformes conçues et préparées par lui. Les radicaux, tout en les trouvant incomplètes, ne portèrent pas leur opposition sur ce point; mais la droite, à la Chambre comme au Sénat, déploya une ardeur passionnée contre les lois nouvelles, reprenant à propos de chaque article, de chaque amendement, la bataille perdue dans la discussion générale. Je ne veux pas analyser ces débats en détail: il suffira de résumer les discours prononcés par les deux principaux rédacteurs des lois scolaires, Jules Ferry qui les proposa, et Paul Bert qui en fut le rapporteur devant la Chambre.

[527] V. son discours de 1855, à la conférence des avocats, où

il rappelle l’hostilité du clergé contre l’affranchissement des

protestants sous Louis XVI (*Discours*, I, p. 16). Dans sa conférence

de 1870, il affirme avoir pour le christianisme «une admiration

historique très grande et très sincère».

[528] *Discours*, I, p. 287. Il glorifie Condorcet comme le prophète

du nouveau système d’éducation. Ferry avait adopté la doctrine

d’Auguste Comte, le disciple de Condorcet.

Ferry a le double souci de réaliser les principes de 1789 et de défendre l'État. L'État est le représentant de la nation, l'interprète de la volonté générale: à lui le devoir de surveiller l'enseignement, à lui le droit de le régler par ses lois. Il ne saurait se désintéresser entièrement des systèmes. Les partisans intransigeants de la liberté d'enseignement veulent «un État qui se croise les bras devant toutes les doctrines». Cependant aucun d'eux n'admettrait un enseignement tendant à la négation de la patrie; or il y a aussi «une patrie morale, un ensemble d'idées et d'aspirations que le gouvernement doit défendre comme le patrimoine des âmes dont il a la charge»[529]. Les principes de 1789 sont le fondement de la société française moderne; il faut en assurer l'enseignement. La république doit se défendre contre ceux qui veulent mettre en péril l'unité française; elle doit remplir cette mission tout de suite et résolument, car c'est à leur début que les gouvernements sont le plus forts[530].

[529] Discours du 26 juin 1879.

[530] «Si la République n'agit pas à cette heure où elle est toute

puissante; si elle ne profite pas de ce maximum de force qui

appartient à tout gouvernement nouveau pour se mettre en état de

défense, quand le fera-t-elle?» (discours d'Epinal, 23 avril 1879).

L’ennemi à combattre, continue Ferry, c’est le cléricalisme. Il a sa force principale dans les congrégations, et parmi celles-ci la plus dangereuse est celle des jésuites: c’est là qu’il faut frapper. La République, en agissant ainsi, ne fera pas une chose nouvelle, inouïe, elle continuera les traditions de la France d’autrefois[531]. Dans celle-ci, la société civile était bien armée pour tenir tête à l’esprit jésuitique; elle avait une royauté absolue, les Parlements soutenus par la bourgeoisie, une grande partie du clergé. Aujourd’hui les disciples de Loyola ne trouvent devant eux que des gouvernements d’opinion, faibles et fragiles, une bourgeoisie atteinte par les doctrines cléricales, un clergé asservi[532]; l’article 7, qui leur interdit l’enseignement, apparaît comme une chose monstrueuse inventée de nos jours, alors que les royalistes de 1830 en ont toujours imposé l’application[533]. Les jésuites, eux, n’ont pas changé depuis le XVIe siècle; ils considèrent toujours l’État comme subordonné à l’Église, et leurs idées sont professées dans les Universités catholiques. Leurs collèges se servent de livres faits pour inculquer aux enfants la haine de la France moderne[534].

[531] «Il y a des jougs que la vieille France chrétienne n’a jamais

voulu subir, des idoles devant lesquelles elle ne s’est jamais

prosternée: et l’on attend que la France libérale se jette à leurs

pieds, confuse et repentante!» (discours au concours général, 4 août

1879).

[532] 27 juin 1879.

[533] Sénat, 15 novembre 1880.

[534] Jules Ferry cita de nombreux extraits des livres scolaires

trouvés chez les jésuites par les inspecteurs de l’enseignement, ceux

du P. Gazeau, de l’abbé Courval, de Charles Barthélemy (26 juin 1879).

Les élèves instruits par de tels maîtres ne seront-ils pas tout différents de ceux qui ont appris dans les maisons universitaires à connaître, à aimer la France contemporaine? «La jeunesse qui sort de là, élevée dans l’ignorance et dans la haine des idées qui nous sont chères, songez qu’elle va se heurter, dès les premiers pas dans la vie, contre une autre partie de la jeunesse française, élevée à une autre école, chauffée à un foyer bien différent, sortant de ces classes agricoles ou populaires qui révèrent 1789 comme une délivrance et la société moderne comme un idéal; et voyez-vous, dans un prochain avenir, ces deux camps opposés l’un à l’autre dans toutes les voies de l’activité, dans tous les ordres de fonctions, dans l’armée, dans la

magistrature, dans l’industrie, dans toute la vie civile[535]?»

[535] Discours d’Epinal, 23 avril 1879.

Combattre le cléricalisme et le jésuitisme, dit encore Ferry, ce n’est point s’attaquer au catholicisme. La République respecte trop la volonté du pays pour commettre une faute pareille[536]. Le peuple a combattu au 16 mai le gouvernement des curés, car il y a chez les paysans français deux partis pris bien arrêtés: l’un c’est de ne point souffrir que l’Église mette le pied dans la politique, l’autre, c’est de laisser l’Église maîtresse chez elle[537]. Les radicaux, lorsqu’ils proposent d’interdire au clergé l’enseignement à tous les degrés, ne font qu’une manifestation stérile[538]. De même ils ont tort de demander la séparation de l’Église et de l’État; mais la droite fera sagement de ne pas les aider en méconnaissant les obligations du régime concordataire[539]. Le Concordat s’applique seulement au clergé séculier, dont la République n’a point à se défier[540]. Au contraire, elle doit le défendre contre l’invasion du clergé régulier[541]. L’État doit même aider à la formation du clergé; voilà pourquoi les Facultés de théologie ont leur raison d’être. On dit que l’État neutre n’a point à s’en occuper; mais cette apparente inconséquence est bonne et utile. «Le dogme aux Églises, la science à l’État: c’est une question de frontière, étant bien entendu que, dans les matières mixtes, l’État, par cela même qu’il est l’État, détermine en dernier ressort la frontière qu’il a charge de défendre[542]».

[536] «Attaquer le catholicisme, se mettre en guerre avec la croyance

du plus grand nombre de nos concitoyens, mais ce serait la dernière

et la plus criminelle des folies» (27 juin 1879).

[537] 6 juillet 1879.

[538] *Ibid.* (réponse à Madier de Montjau).

[539] «Vous n’êtes pas pour la séparation de l’Eglise et de l’Etat:

restez dans le régime concordataire, mais ne vous flattez pas de

cumuler les avantages de l’Eglise d’Etat avec les libertés de la

séparation» (Sénat, 15 novembre 1880).

[540] «Pourquoi ces 50.000 prêtres, en immense majorité fils de la

charrue et du sillon, enfants de 1789, maudiraient-ils 1789?» (6

juillet 1879).

[541] «Il ne faut pas que le clergé se trouve tout à coup submergé,

noyé par l’invasion d’un clergé régulier innombrable, et que l’on

voie passer l’autorité, la richesse, la direction des consciences,

des mains du clergé séculier, du clergé d’Etat lié avec l’Etat par

un contrat, aux mains d’un clergé irresponsable et généralement

étranger» (15 novembre 1880).

[542] Discours à l’inauguration des bâtiments de la Faculté de

théologie protestante (7 novembre 1879).

Jules Ferry entreprit de réorganiser l’enseignement public à tous les degrés. Le Conseil supérieur de l’instruction publique subit une transformation profonde: composé désormais de professionnels de l’enseignement ou de membres des corps savants, il comprit, à côté des membres choisis par le ministre, les délégués élus par les fonctionnaires eux-mêmes. Au point de vue politique, ce qu’on remarqua surtout dans cette nouvelle loi, ce fut l’exclusion des ministres des cultes. Jules Ferry la justifia en

demandant qu’on laissât les questions pédagogiques aux personnes compétentes, et en montrant que les bons ministres de l’instruction publique, depuis Guizot et Villemain jusqu’à Duruy et Jules Simon, avaient été des professeurs[543]. Il obtint assez facilement gain de cause. Les difficultés furent moindres encore lorsqu’il s’agit de restituer à l’Etat la collation des grades, comme le réclamaient depuis 1875 tous les républicains, même les modérés comme Jules Simon.

[543] Discours du 19 juillet 1879 à la Chambre, du 30 janvier 1880

au Sénat. Il y présente un résumé sévère de l’œuvre accomplie par le

Conseil supérieur tel que l’avait formé la loi Falloux.

Pour l’enseignement secondaire, il n’y avait pas de réforme aussi urgente à réaliser. Jules Ferry était un grand admirateur de l’Université: il aimait son esprit laïque et cette tradition de large tolérance qui permettait aux professeurs de toutes les opinions d’y vivre en bons termes; il vanta la façon dont ces hommes, généralement pauvres, pratiquaient leur devoir[544]. Mais l’Université, délivrée d’une tutelle gênante, maîtresse du Conseil supérieur de l’instruction publique, devait rajeunir ses méthodes, réduire la part faite au latin, aux exercices purement scolaires. La réforme de 1880 répondait aux désirs du ministre qui affirma, non sans illusion, qu’elle rendrait de nouveaux changements inutiles pour longtemps[545]. La création de l’enseignement secondaire des jeunes filles compléta son œuvre; elle fut décidée par la loi du 21 décembre 1880, malgré des attaques violentes, et malgré les craintes de

certains hommes de gauche qui ne prévoyaient pas le succès rapide et général des lycées et des collèges de jeunes filles. Quant à l’article 7, qui excluait de l’enseignement secondaire les jésuites, on sait quelles polémiques passionnées il souleva. Le centre gauche dissident, mené par Dufaure et Jules Simon, le fit échouer au Sénat; le ministre, sur l’invitation expresse de la Chambre, appliqua aussitôt les anciennes lois sur les ordres religieux. Ce fut l’origine des décrets de 1880, qui entraînèrent des exécutions à main armée; pendant quelques mois on ne parla que de couvents forcés, de magistrats du parquet démissionnaires, de procès devant toutes les juridictions. Ce fut une agitation bruyante, mais sans profondeur, comme l’attestèrent les élections des conseils généraux en 1880 et les élections législatives de 1881[546].

[544] 19 juillet 1879. La société laïque, disait-il, peut se glorifier de cet exemple: «après avoir sécularisé toutes les institutions, on peut dire qu’elle a sécularisé la vertu».

[545] V. ses discours au Conseil supérieur en 1880.

[546] «L’émotion ne fut pas de longue durée; elle ne s’étendit guère au-delà des régions où les exécutions avaient eu lieu. La rancune

ne fut durable et profonde que parmi les catholiques ardents et

militants» (Jules Simon, *Dieu, patrie, liberté*, p. 227).

C’est à l’enseignement primaire que Jules Ferry consacra surtout ses efforts. Il était ici aidé, porté par l’intérêt ardent que tous les démocrates manifestaient pour l’école. Chaque jour de nouvelles communes offraient des terrains, demandaient la subvention promise par le gouvernement à celles qui bâtiraient les maisons scolaires. Le ministre signalait avec joie cet élan de la démocratie rurale: «elle a eu l’ambition de construire des écoles comme, il y a vingt ans, elle avait celle de construire des églises[547]». On criait contre les frais des «palais scolaires»; il répondait qu’un vestiaire, un préau couvert étaient réclamés par l’hygiène, et qu’il était bon de faire durable et solide cette grande institution nationale. Mais dans ces maisons nouvelles, quels principes allaient présider à l’enseignement? C’est ici que le ministre eut à soutenir un combat incessant pour faire triompher les idées chères au parti républicain. La gratuité de l’enseignement fut dénoncée comme un trompe-l’œil par l’évêque d’Angers. Sans doute, répondit Jules Ferry, la gratuité n’est pas absolue, puisqu’il faut toujours payer l’enseignement; ce n’est pas non plus un principe nécessaire, car les mœurs et l’état financier de chaque pays doivent dicter ici la solution. Mais aujourd’hui le pays veut la fin des abus produits par la distinction entre élèves gratuits et payants; «il importe à une société comme la nôtre, à la France d’aujourd’hui, de mêler, sur les bancs de l’école, les enfants qui se trouveront, un peu plus tard, mêlés sous le drapeau de la patrie[548]».

[547] 23 décembre 1882.

[548] 13 juillet 1880. Jules Ferry montra que les ministres de

l’Empire, Duruy et Bourbeau, avaient préparé le régime de la gratuité.

Pour l’obligation comme pour la gratuité, Jules Ferry eut l’avantage d’obtenir l’appui des républicains modérés qui suivaient Jules Simon. Les faits étaient là pour établir la nécessité de combattre l’analphabétisme. La «Statistique comparée de l’enseignement primaire de 1827 à 1877» lui permit de montrer que, malgré les progrès accomplis depuis un demi-siècle, 624.000 enfants au moins demeuraient privés de tout moyen d’instruction, et que la France comptait au moins 15% d’illettrés, plus que n’importe quelle nation voisine. L’obligation lui paraissait destinée surtout à créer des mœurs nouvelles: l’obligation pour les communes, instituée par la loi de 1833, n’a fait sentir que peu à peu ses bons effets; l’obligation des familles produira des résultats semblables. Le parti de l’Eglise a tort de combattre l’obligation par défiance de l’esprit humain[549].

[549] «Votre principe est qu’il vaut mieux ne pas lire que de lire

des livres qui ne sont pas bons, c’est-à-dire qui ne sont pas

conformes aux doctrines que vous défendez. Eh! bien, nous ne sommes

pas ainsi, et nous disons: la première chose est de savoir lire,

et c’est la première chose, quand même on devrait apprendre à lire

dans le Rosaire de Marie ou dans la Bible de Royaumont. Nous disons

cela parce que nous croyons à la rectitude naturelle de l’esprit

humain, au triomphe définitif du bien sur le mal, à la raison et à la

démocratie; et vous, vous n’y croyez pas» (20 décembre 1880).

Beaucoup plus violentes furent les controverses à propos de la neutralité scolaire, ou de l’enseignement moral et religieux qu’on donnerait aux enfants. La neutralité scolaire est impossible, disaient les uns, car un homme digne de ce nom ne sera jamais neutre, et, s’il l’est, il ne pourra vraiment accomplir sa tâche d’éducateur. La neutralité promise, disaient les autres, n’existera point dans la réalité, ce ne sera qu’un déguisement hypocrite de l’irréligion et de l’athéisme. La neutralité peut exister, répondit Ferry, puisque l’Université la pratique depuis longtemps; dans l’enseignement secondaire, c’est l’aumônier seul qui a charge d’enseigner la religion. Il en sera de même dans l’enseignement primaire. L’instituteur ne sera plus obligé de donner l’instruction religieuse; ce sera l’affaire du curé. La sécularisation de l’école, ainsi accomplie, continuera l’œuvre commencée depuis 1789. Il y a deux cents ans déjà que Bacon et Descartes ont sécularisé le savoir humain; la Révolution a sécularisé le pouvoir civil. Toutes les institutions particulières, le mariage par exemple, ont subi l’une après l’autre le même changement; aujourd’hui le moment est venu de sécularisé l’école. Les évêques disent

que l’enseignement religieux doit rester obligatoire parce que la majorité du peuple français est catholique; avec cet argument des majorités on reviendrait vite à une religion d’Etat. L’enseignement religieux subsistera, mais donné par le prêtre; l’école restera neutre. Distinguons d’ailleurs la neutralité confessionnelle de la neutralité philosophique. C’est la première qu’il s’agit de mettre dans la loi. La seconde s’impose moins: le maître enseignera la doctrine qu’il préfère, sans qu’il y ait un intérêt social qui prescrive de lui en imposer une; le gouvernement évitera l’esprit sectaire, celui qui interdit les essais de morale indépendante, comme celui qui veut à tout prix «séparer l’enseignement moral de toute notion dogmatique sur l’origine et la fin des choses». En fait, la plupart des membres de l’enseignement public sont spiritualistes[550].

[550] Discours du 2 décembre 1880. Il est faux, ajoute Ferry, de

prétendre «que nous voulons faire une école dans laquelle il sera

défendu de prononcer le nom de Dieu».

Le duc de Broglie affirma qu’on ne pourrait point enseigner à l’école primaire une morale séparée de la religion. Cette morale existe, lui répondit Jules Ferry; laissons de côté les hautes conceptions métaphysiques sur lesquelles théologiens et philosophes discutent depuis 6.000 ans: «il s’agit de ne montrer aux jeunes intelligences que cette véritable et pure lumière qui, depuis l’origine du monde, suivant une grande parole, est la lumière qui éclaire tous les hommes[551]». Les penseurs ont montré depuis longtemps que, malgré les divergences concernant l’origine et la fin

des choses, il existe une morale, marchant et progressant avec l’humanité. Les instituteurs sauront enseigner «la bonne, la vieille, l’antique morale humaine[552]». On réclame à droite l’enseignement de la «morale religieuse»; cette expression fut inventée en 1819, à propos d’une loi sur la presse, malgré de Serre qui déclarait ne pas la comprendre. Jules Simon a prouvé que cette formule équivalait à «religion positive» et devait être écartée[553]. Mais quand Jules Simon réclame l’enseignement des «devoirs envers Dieu», lui aussi propose une formule vague et dangereuse. Le Dieu des chrétiens n’est pas celui de Descartes et de Spinoza. L’instituteur chargé d’enseigner ces devoirs deviendra ainsi un professeur de religion, forcément en conflit avec le vrai professeur, avec le curé. Laissons à celui-ci les devoirs envers Dieu, à l’instituteur la morale séculière et laïque. «Il ne s’agit pas ici de voter pour ou contre Dieu: on ne vote pas Dieu dans les Assemblées[554]».

[551] Sénat, 10 décembre 1880.

[552] 10 juin 1881.

[553] 2 juillet 1881.

[554] 4 juillet 1881.

Ferry écartait donc le prêtre de l’école; il ne voulait même pas l’y laisser venir faire le catéchisme, pour éviter les

conflits entre l’instituteur et le curé[555]. Mais en retour l’école ne devait jamais insulter les croyances religieuses; l’instituteur coupable d’une pareille faute mériterait une punition aussi sévère que celui qui battrait ses élèves[556]. Le ministre ne manqua pas, dans une lettre célèbre adressée aux instituteurs, de préciser leur devoir: «Au moment, dit-il, de proposer aux élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous s’il se trouve à votre connaissance un seul honnête homme qui puisse être froissé de ce que vous allez dire. Demandez-vous si un père de famille, je dis un seul, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son assentiment à ce qu’il vous entendrait dire. Si oui, abstenez-vous de le dire; si non, parlez hardiment[557]». Le ministre leur conseillait aussi, en termes non moins pressants, d’éviter la politique, du moins «la politique de parti, de personnes, de coterie», et d’assurer à la nation, sous un gouvernement démocratique mobile et changeant, «un corps enseignant digne, stable, durable[558]».

[555] Dans cette rencontre, disait-il, l’un apporterait «la raideur

et l’âpreté de ceux qui sont récemment affranchis, et l’autre,

l’amertume des pouvoirs récemment dépossédés» (11 mars 1882).

[556] 16 mars 1882.

[557] Lettre du 17 novembre 1883.

[558] Discours au second congrès pédagogique, 19 avril 1861.

En organisant ainsi l’enseignement primaire public, Jules Ferry entendait laisser la liberté à l’enseignement primaire catholique. Mais il fit supprimer le privilège attribué à la lettre d’obédience, parce qu’il était juste d’exiger de tout instituteur ou institutrice, congréganiste ou laïque, le modeste brevet qui suppose le minimum de connaissances nécessaire pour instruire des élèves. Quant à retirer aux congrégations autorisées le droit d’enseigner, jamais il n’en exprima l’idée[559].

[559] «J’ai toujours pensé que l’œuvre du gouvernement de la

République n’est point une œuvre de sectaires; que nous n’avons ni le

devoir ni le droit de faire la chasse aux consciences… Oui, nous

avons voulu la lutte anticléricale, mais la lutte antireligieuse,

jamais! jamais!» (Sénat, 10 juin 1881).

Dans ces longs débats de quatre années, un des principaux auxiliaires de Jules Ferry à la Chambre fut Paul Bert. Tandis que le ministre s’appliquait surtout à défendre ses projets de loi, Paul Bert, plus libre, se plaisait à prendre l’offensive,

à dénoncer les prétentions et les erreurs des cléricaux: avec une précision impitoyable de savant, le professeur de la Sorbonne résumait leurs écrits, multipliait les citations, montrait les conséquences pratiques de leurs doctrines[560]. Cette ardeur belliqueuse n'était pas sans gêner parfois Jules Ferry. Paul Bert combattit aussi par le livre et, comme Pascal et Montlosier, s'en prit à la morale des jésuites. Pascal avait puisé dans Escobar et Sanchez; Paul Bert, étudiant les œuvres du théologien le plus en faveur dans la Compagnie vers 1880, fit connaître au grand public les règles formulées par le P. Gury, avec de nombreuses dérogations, et les cas de conscience bizarres prévus par lui. La préface de ce livre est un cri de guerre contre le jésuite[561]. Le fougueux savant évoque l'image de ce que serait le parfait élève de la Compagnie. Fiancé, il peut rompre ses engagements, abandonner même la jeune fille qu'il a rendue mère; ami d'un mourant, il peut désobéir aux dernières volontés de celui-ci; frère, il peut dépouiller son frère d'une part de succession qui lui revient; joueur, il peut tricher; commerçant, toutes les ruses malhonnêtes lui sont permises. Toujours il trouve un docteur de la Compagnie pour autoriser les compensations occultes, pour déclarer que tel méfait n'est pas une faute théologique[562].

[560] V. ses discours et ses conférences dans *Le cléricalisme*

(1900).

[561] «Voyez ce qu'il a fait de tous ceux sur qui il a mis la main…

La noblesse française, si vive, si fière, si généreuse malgré sa

légèreté, cherchez-la, tout affadie, sans ressorts, bardée non

plus de fer, mais de scapulaires et de cordons bénits. Et cette

bourgeoisie au robuste et sage esprit, amoureuse de travail, de

progrès et de liberté, voyez-la, impuissante, épeurée, livrée à

toutes les réactions. Et ils allaient saisir la magistrature, ils

étendaient la main vers l'armée, ces deux sauvegardes d'une nation!

Ah! il était temps vraiment qu'on ouvrît les yeux!» (_La morale des

jésuites_, préface).

[562] *Ibid.*, préface. Paul Bert est heureux de constater que

«depuis trois siècles, pas un seul Français ne s'est assez imprégné

de l'esprit jésuitique pour mériter le rang de Général».

Contre les moines en général, Paul Bert emploie non seulement l'invective, mais l'ironie. Sa conférence du 28 août 1881 fourmille de citations puisées dans les *Annales de la Sainte-Enfance*, les écrits sur le curé d'Ars, les brochures

destinées à exalter saint Joseph; elle constate aussi que le catéchisme laisse de côté l’amour de la patrie, la morale civique, et ne dit rien sur la liberté, la solidarité, la tolérance[563]. Manger du saucisson le vendredi est un péché plus grand qu’avoir commis vingts délits.

[563] *Le cléricalisme*, p. 59 sqq.

De nombreux écrivains s’associèrent à cette campagne. Pour n’en citer qu’un seul, Edmond Scherer présente en un raccourci vigoureux les défauts du jésuite comme éducateur. Les *Exercices spirituels* de saint Ignace l’invitent à considérer l’humanité comme partagée entre deux chefs, le Christ et Lucifer, avec deux camps, l’un autour de Jérusalem, l’autre autour de Babylone: singulière pédagogie que celle qui repose sur une conception pareille! Et les Constitutions renferment le fameux *perinde ac cadaver*; voilà tout le jésuitisme. «C’est par la proscription du libre examen qu’il répond à nos besoins de science, c’est par une prédication ascétique qu’il entend nous préparer à la lutte pour l’existence, c’est par l’éloge de l’obéissance passive qu’il s’imagine arrêter l’affranchissement démocratique des sociétés! Et ce sont ces gens-là qui se proposent pour être les maîtres de nos enfants! Des eunuques qui se croient capables de former des hommes![564]»

[564] *Revue politique et littéraire*, 23 août 1879.

L’hostilité de la droite et du clergé contre les lois de Jules Ferry eût été moins redoutable si elle n’avait pas rencontré l’appui d’un groupe de républicains modérés. L’exemple leur fut donné par un catholique de gauche, Etienne Lamy; il voulut montrer à la Chambre que, le cléricalisme ayant

perdu la bataille du 16 mai, c'était une faute grave de s'attaquer au catholicisme lui-même. Au Sénat, ces dissidents formèrent un groupe dangereux pour le ministère, surtout avec un chef comme Jules Simon. Le philosophe républicain était partisan de ce libéralisme illimité contre lequel Renouvier avait si souvent mis ses lecteurs en garde; au nom de la liberté, il repoussait les mesures contre les jésuites. En même temps il était déiste: ce contemporain des hommes de 1848 pensait comme eux que l'Etat doit invoquer le nom de Dieu; cet apôtre de la religion naturelle croyait impossible d'enseigner la morale sans base religieuse. Il se distinguait de la droite en approuvant l'instruction gratuite et obligatoire, et se rencontrait parfois avec Ferry dans sa manière de comprendre l'école primaire; mais sa lutte contre la neutralité, contre la laïcité, offrit aux Chesnelong et aux Buffet un appui sérieux. Dans un livre de combat, il montra la campagne anticléricale imposée au gouvernement par l'extrême gauche, et acceptée parce que les opportunistes craignaient de ne plus paraître assez avancés; le ministre de l'instruction publique, désireux de conserver une modération relative, se trouve déjà, selon Jules Simon, débordé par une armée de réserve qui va compromettre son œuvre, car les menaces de ces violents autorisent les adversaires de l'école publique à lui infliger un surnom redoutable, «l'école sans Dieu»[565].

[565] *Dieu, patrie, liberté*, 1883.

La défaite électorale du parti opportuniste en 1885 n'empêcha pas les républicains de continuer son œuvre. Les lois sur l'enseignement furent complétées par une loi nouvelle, qui imposait définitivement aux communes, dans un délai déterminé, la laïcisation des écoles publiques. Pour

défendre cette loi, Jules Ferry trouva un continuateur éloquent et actif dans René Goblet. Celui-ci était, par principe, comme tous les radicaux, un partisan de la séparation; mais acceptant le régime préféré par la majorité républicaine, il annonça l'intention d'appliquer loyalement le Concordat. C'est ainsi que, devant le Sénat, il affirmait son droit de suspendre le traitement des prêtres qui avaient agi aux élections contre la République, tout en exprimant le regret d'être contraint à de pareilles mesures[566]. Goblet soutint avec talent devant les Chambres la nouvelle loi scolaire et parvint à la faire adopter par le Sénat, malgré les nouveaux efforts de Jules Simon. Je me bornerai à résumer la dernière passe d'armes entre les deux champions, vers la fin de la discussion, dans les séances des 18 et 20 mars 1886.

[566] «Il n'est pas vrai que la société civile ne puisse pas

poursuivre son œuvre sans porter atteinte à la religion. Il n'est pas

bon de le dire, il n'est pas bon de le croire, il n'est pas bon de le

faire croire. Il n'est pas vrai qu'il n'y ait pas là deux domaines

distincts, et que la religion et la société civile ne puissent

pas vivre à côté l'une de l'autre, sans empiéter sur leur domaine

respectif» (26 décembre 1885).

Cette loi, disait Jules Simon, faite pour exclure définitivement les congréganistes des écoles publiques, est inspirée par trois motifs: on veut la neutralité religieuse, l'apostolat politique, et surtout une revanche contre le clergé. Mais la neutralité religieuse est impossible; l'éducateur ne peut pas enseigner avec dignité s'il cache toujours ses convictions: «l'école neutre est une école déshonorée». L'apostolat politique est néfaste pour l'école: sous l'Empire, les républicains protestaient contre l'obligation imposée aux instituteurs de glorifier Napoléon III; jouaient-ils donc la comédie? Au lieu de prétendre faire de l'instituteur le représentant des idées modernes dans le village, qu'on le laisse être simplement un maître d'école. Enfin la politique de revanche est indigne d'un parti de gouvernement; elle ne doit pas conduire à l'oppression des consciences.—Il est faux, répondit Goblet, que les lois votées depuis quatre ans détruisent la liberté d'enseignement. La république laisse une liberté complète aux écoles privées, mais n'admet plus les ordres religieux à enseigner dans les écoles de l'Etat. Le père de famille est opprimé, dit-on, lorsque, ne pouvant envoyer son enfant à une école libre, il n'a devant lui qu'une école publique étrangère à ses idées; faudra-t-il donc faire entretenir par l'Etat des écoles distinctes pour toutes les variétés d'opinions politiques ou religieuses? On demande aussi que le choix appartienne à la commune; mais que l'école reçoive telle ou telle direction, ce n'est pas là un intérêt communal; c'est une question qui regarde l'initiative privée ou l'Etat. Celui-ci ne peut créer qu'un seul type d'écoles; et comme il impose l'obligation, approuvée par les hommes tels que Jules Simon, il a dû adopter ce correctif de l'obligation qui s'appelle la neutralité. Or le congréganiste ne peut pas être neutre; il a deux maîtres, l'Etat et le supérieur ecclésiastique, et lorsque ces deux maîtres sont en désaccord, c'est au second qu'il obéit. L'apostolat politique doit rester hors de l'école, si l'on entend par ce mot

l’apologie des gouvernements; mais il y a place pour un apostolat plus élevé, qui comprend les devoirs envers la patrie et l’explication de la devise républicaine, «liberté, égalité, fraternité». L’enseignement moral doit être, comme Jules Simon l’a si souvent répété dans ses livres, dégagé de toute préoccupation confessionnelle. La revanche contre le clergé, les républicains n’ont pas à la poursuivre; mais placés en présence de la loi de 1850, qui a si profondément aggravé les divisions de la société française, ils veulent restituer à la société civile ce que cette loi lui a pris à tort.

Jules Simon fut soutenu dans sa campagne par ses amis de l’école éclectique. Ces philosophes, habitués par Victor Cousin à rechercher l’alliance des «deux sœurs immortelles», ne pouvaient se résigner à voir l’école séparée de l’Église. Adolphe Franck, rééditant un livre paru vingt ans auparavant, protesta contre des projets nuisibles à la religion[567]. Barthélemy Saint-Hilaire, le fidèle ami de Cousin, s’appliqua également à prêcher la réconciliation: il reconnaissait les erreurs d’une Eglise qui avait exalté le Sacré-Cœur, fait la loi de 1875 et défendu des congrégations illégales, mais les républicains devaient éviter d’y répondre par des fautes semblables; ils devaient se souvenir que l’accord est possible, facile entre la philosophie et la religion[568]. Un autre disciple de l’éclectisme, l’ancien recteur de l’Académie de Paris, Mourier, prenait aussi la plume pour soutenir Jules Simon, pour montrer combien l’enseignement péricliterait s’il était séparé de la tradition religieuse[569].

[567] «L’Etat fait les frais d’une académie de musique, d’un corps

de ballet, d’une chaire de chinois, d’une autre de sanscrit.

Tous les citoyens qui payent l’impôt contribuent à l’entretien

de ces institutions de luxe, quoique bien peu d’entre eux soient

en situation d’en profiter. Et l’on refuserait à la masse de la

population, aux pauvres, aux humbles, aux ouvriers des villes, aux

habitants de la campagne, ce que leur conscience, leur foi, leurs

traditions héréditaires réclament le plus impérieusement, une église,

un temple où ils puissent se réunir pour prier, un prêtre qui bénisse

leur naissance, leur mariage, l’heure de leur séparation d’avec les

vivants!» (_Des rapports de la religion et de l’Etat_, avant-propos).

[568] La philosophie vraie, qui est nécessairement spiritualiste, n’a

aucune peine à rendre à la religion la justice qui lui est due…

Le catholicisme, légitime héritier du passé, est l’institution

religieuse et morale la plus féconde que les hommes aient jamais

fondée, parce qu’il sait s’améliorer tout en restant fidèle à la

tradition.» (_La philosophie dans ses rapports avec la science et la

religion_, p. 273).

[569] «République ou monarchie, le gouvernement, quelles qu’en

soient les formes et la constitution, a besoin de générations

élevées à l’école du respect, et il ne saurait y avoir de respect

là ou la morale est indépendante… Telle était l’antique doctrine,

celle de l’Université que j’ai servie.» (_Notes et souvenirs d’un

universitaire_).

Ce n’était pas un langage semblable qu’on pouvait attendre de Littré ou de Renouvier. Mais l’amour de la République, le désir de consolider le régime nouveau leur faisaient redouter une politique trop agressive à l’égard du clergé. Littré s’expliqua là-dessus, au début de la campagne de Jules Ferry contre la Compagnie de Jésus, dans un article qui fit sensation[570]. Le suffrage universel, disait-il, a manifesté sa volonté en matière de politique religieuse. «Il se porte indifféremment sur des catholiques, sur des protestants, sur des juifs, sur des libres-penseurs, pourvu qu’ils satisfassent à un certain programme qui varie sans doute selon les circonstances, mais qui pourtant a toujours

un fond identique, celui de respecter les conditions essentielles de la société moderne telle que l'a faite la Révolution. En revanche, il exclut presque absolument tout ce qui est clérical, ultramontain, jésuite, en d'autres termes tout ce qui professe une hostilité implacable contre l'établissement du régime laïque au sein de l'Etat. D'où vient ce double courant dans une même masse homogène? c'est que, tandis qu'elle a un credo religieux dont elle entend bien ne pas se départir, elle a aussi un credo politique auquel elle tient avec une non moindre détermination… Quelle contradiction! s'écriera-t-on et du côté qui assure que le catholicisme est incompatible avec aucune liberté moderne, et du côté qui soutient qu'il n'est aucune liberté moderne qui ne soit hétérodoxe! Contradiction, soit; mais elle existe, elle vit, elle se meut, elle agit et a des résultats très importants». Littré désapprouvait donc les mesures de combat, les fermetures de couvents, et préconisait les mesures positives, l'organisation de l'école primaire, le développement de l'Université[571].

[570] *Le catholicisme selon le suffrage universel*, réimprimé dans

son livre *De l'établissement de la troisième république*.

[571] Littré fait observer à ce propos que, renonçant aux idées

enseignées par Auguste Comte, il ne demande plus la suppression de

l'Université ni de son budget.

Dans la *Critique philosophique*, Renouvier et Pillon continuaient la guerre contre le papisme et réclamaient toujours un solide enseignement laïque. Leur revue loua les rapports de Paul Bert et son livre sur la morale des jésuites[572]. Mais elle approuva l'article de Littré, en le félicitant d'avoir abdiqué ses anciens préjugés contre l'Université; Pillon adopta la distinction, qu'il ne faisait point jusque-là, entre le catholicisme et le cléricalisme; Renouvier blâma les violences et le fanatisme des radicaux[573]. Les deux philosophes ajoutaient d'ailleurs que le maintien du Concordat, tel que l'avait compris Portalis, impliquait la disparition des ordres religieux non autorisés par l'Etat; ils acceptaient la formule de Paul Bert, «paix au curé, guerre au moine!» Les maîtres du criticisme restaient donc plus combatifs que Littré, tout en se rapprochant de lui. La sympathie croissante de Renouvier pour le protestantisme devait le rendre de plus en plus défiant envers les excès de la libre pensée; mais jamais il ne renia son attachement à l'éducation laïque et ses sympathies pour la lutte contre la théocratie[574].

[572] 9e année, I, pp. 61 et 126.

[573] 9e année, II, pp. 81, 113, 161, 186, 332. *Ibid.*, pp. 65 et

209.

[574] A la veille de sa mort, il approuvait la guerre du

ministère Combes contre les congrégations, et parlait d’échapper

au cléricalisme et à l’athéisme par une religion laïque, le

«personnalisme» (_Les derniers entretiens_, recueillis par Prat,

p. 99 sqq.).

En somme, la partie négative de l’œuvre de Jules Ferry, la lutte contre les moines, surtout contre les jésuites, ne réussit qu’un moment; la partie positive, l’organisation de l’école laïque, plus difficile en apparence, eut des résultats plus durables. Les lois de 1882 et de 1886 organisèrent l’instruction primaire selon le programme républicain.

CHAPITRE XII

La politique de conciliation

Il a fallu suivre jusqu’au bout les débats qui aboutirent à la création de l’école gratuite, obligatoire et laïque. Ces débats contribuèrent naturellement à envenimer la guerre entre les républicains et le clergé. On le vit aux élections de 1885: la campagne du parti radical et surtout les péripéties de la conquête du Tonkin préparèrent la défaite de la majorité

opportuniste, mais ce fut l’action vigoureuse du clergé, soutenu par les catholiques militants, qui assura dans de nombreuses circonscriptions le retour offensif du parti conservateur[575]. Dans une Chambre élue sous de tels auspices les discussions sur la politique religieuse, quoique moins importantes que pendant les années antérieures, devaient être souvent d’une grande âpreté. Quel que fût, en effet, le ministère au pouvoir, la politique de laïcisation continuait: non seulement la loi scolaire de 1886 produisait peu à peu son effet, mais d’autres lois supprimèrent les privilèges réservés au clergé ou les mesures dirigées contre la libre pensée. Les républicains avaient gardé un souvenir amer du refus des honneurs funèbres aux dépouilles des personnages enterrés civilement, députés de l’Assemblée Nationale, ou membres de la Légion d’Honneur comme le compositeur saint-simonien Félicien David; ces souvenirs contribuèrent à faire voter la loi de 1887 sur la liberté des funérailles. Les honneurs funèbres prescrits par les règlements devaient être rendus à tous ceux qui y avaient droit, que les obsèques fussent religieuses ou civiles; toute personne majeure pouvait régler d’avance par testament les conditions de ses funérailles, «notamment en ce qui concerne le caractère civil ou religieux à leur donner et le mode de sa sépulture[576].»

[575] V. l’enquête sur les élections faite par le *Temps* dans les

derniers mois de 1885; tantôt, comme dans l’Ardèche, la question

religieuse a été seule en jeu; tantôt, comme dans la Somme, le clergé

a su exploiter la crise agricole (10 et 22 novembre 1885).

[576] Au Sénat, le projet fut vivement combattu par l’orateur de la

droite, Chesnelong, qui disait: «la loi ne peut rester indifférente

entre la croyance en Dieu et l’athéisme». Le rapporteur, Emile

Labiche, lui répondit en invoquant les principes modernes, l’égalité

devant la loi et la liberté de conscience.

Beaucoup plus importante paraissait la question soulevée par la nouvelle loi militaire, celle du service obligatoire pour les séminaristes. Dans les deux Chambres les orateurs de la droite, parmi lesquels l’évêque d’Angers fut le plus véhément, combattirent cette réforme en invoquant les nécessités du recrutement du clergé. Les orateurs de la gauche répondirent qu’une loi qui abolissait le volontariat d’un an, qui faisait disparaître l’immunité accordée jusque-là aux membres de l’enseignement public, devait supprimer en même temps celle dont profitaient les futurs prêtres. Tous les républicains se mirent d’accord sur ce principe, qui était devenu populaire; «les curés sac au dos!», répétaient volontiers les paysans. Toutefois il y eut une divergence entre les radicaux et les opportunistes, ou, pour mieux dire, entre la Chambre et le Sénat; la première voulait trois ans de caserne pour les séminaristes; le Sénat pensa que, le clergé concordataire ayant un service public à remplir, ses futurs membres devaient rentrer dans les catégories autorisées, moyennant certaines conditions, à ne faire qu’un

an. Ce fut le Sénat qui l’emporta. D’après la loi de 1889, les élèves ecclésiastiques servaient un an seulement, à condition d’être pourvus, à l’âge de vingt-six ans, d’un poste concordataire; en temps de guerre, ils ne figuraient point parmi les combattants, mais prenaient place dans les ambulances ou dans les hôpitaux militaires. Ceux qui votèrent cette mesure voulaient-ils entraver le recrutement du clergé catholique? La droite l’affirma, et c’était vrai pour plusieurs membres de la majorité, mais les principaux orateurs de la gauche et les ministres affirmèrent qu’il s’agissait uniquement d’appliquer les principes fondamentaux de la République. A côté des Chambres, divers conseils municipaux menaient aussi, avec une violence parfois plus grande, le combat contre l’Eglise. Le conseil municipal de Paris surtout se signala par son ardeur à transformer les établissements qui dépendaient de lui. Dans les écoles communales il favorisa, souvent il devança l’action du gouvernement; dans les hôpitaux il remplaça peu à peu les sœurs par des infirmières, conformément aux demandes sans cesse renouvelées par l’infatigable apôtre de la laïcisation, le docteur Bourneville[577].

[577] V. Bourneville, *Laïcisation de l’assistance publique*, 1880,

dans le *Progrès médical*, qui fut l’organe de cette campagne.

Cependant le boulangisme avait suivi sa marche ascendante, un grand parti se formait par la coalition de tous les mécontents; les catholiques militants lui apportèrent leur appui. Dans la réunion de Tours (17 mars 1889) l’alliance fut proclamée: Naquet, dans un discours communiqué d’avance à Freppel, annonça l’abandon de

cette «politique mesquine et tracassière» qui s’était traduite par les décrets de 1880; Boulanger affirma son dessein d’apporter au pays la pacification religieuse. Certains républicains, effrayés par les progrès de l’opposition, conseillaient à leurs amis de regagner le clergé, d’inaugurer une politique d’apaisement. Challemel-Lacour exposa au Sénat, le 19 décembre 1888, la nécessité de ménager des croyances «peut-être attiédies et assoupies sur certains points et dans quelques régions, mais sujettes à des réveils surprenants, vivaces encore presque partout, et qui tiennent dans la vie intime, dans la vie de famille, plus de place que la politique n’en tiendra jamais.» Jules Ferry, quelques mois plus tard, promit au parti catholique, s’il voulait désarmer, le maintien scrupuleux de la liberté des cultes, un régime légal favorable aux associations religieuses, et même des adoucissements et des tempéraments dans l’application des lois scolaires; mais il eut soin d’ajouter que ces lois seraient maintenues, qu’il ne regrettait rien de son œuvre, qu’on n’obtiendrait du parti républicain sur ce point ni un acte de contrition ni un retour en arrière[578]. La véhémente réponse d’Albert de Mun prouva que les catholiques, pleins d’espoir dans les élections législatives, refusaient nettement ces avances. Beaucoup d’évêques, sans adhérer expressément au boulangisme, préparèrent la période électorale par des mandements destinés à rappeler que la cause de la religion était en jeu. Le vote définitif de la loi militaire, survenu le 9 juillet 1889, excitait leur colère; aussi la circulaire du ministre des cultes, qui invitait le clergé à rester en dehors de la lutte, provoqua-t-elle des réponses indignées que les prélats rendirent publiques[579].

[578] Chambre, 6 juin 1889.

[579] V. Lecanuet, *L'Eglise de France sous la troisième République*,

II, p. 374.

La défaite électorale du boulangisme fut considérée comme un nouveau désastre pour le parti clérical. Mais c'étaient les républicains opportunistes qui, plus que les radicaux, avaient eu l'avantage dans le scrutin, et la plupart d'entre eux, à l'exemple de Jules Ferry et de Challemel-Lacour, approuvaient maintenant la politique d'apaisement. Résolus à maintenir les lois scolaires et la loi militaire, ils comptaient s'abstenir de mesures nouvelles contre l'Eglise, conserver le Concordat et l'appliquer d'une façon acceptable pour tous. De même certains conservateurs, déçus dans l'espoir de renverser la République comprenaient la nécessité de s'accommoder avec elle. L'année 1890 vit se multiplier les manifestations conciliantes. Un modéré comme Ribot ne fut pas le seul à montrer l'accord possible[580]. Jules Ferry se déclara prêt à l'entente pourvu qu'on ne touchât point aux lois scolaires[581]; Spuller, dans la *République française*, répéta sans relâche qu'il convenait d'en finir avec les querelles inutiles[582]. De son côté Léon XIII jugea le moment opportun pour inaugurer la politique nouvelle qui depuis longtemps avait ses préférences. Le toast d'Alger, prononcé par le cardinal Lavigerie, fut le manifeste éclatant du ralliement. Désormais tous les ministères pendant plusieurs années, quelle que fût la nuance de chacun d'eux, se conformèrent à cette politique de conciliation. Elle rencontra deux sortes d'adversaires. A droite, ce furent les militants du catholicisme. Il n'y a pas lieu de rappeler ici quelle lutte ils soutinrent contre la politique de Léon XIII, lutte voilée sous les formules de respect, mais persévérante et acharnée, où nombre d'évêques aidèrent les hommes politiques. Monarchistes fougueux comme Paul de Cassagnac, ou cléricaux intransigeants qui abandonnaient

l’*Univers* pour fonder la *Vérité française*, tous accusèrent les ralliés de lâcheté, de trahison; parfois ils se joignirent aux anticléricaux pour signaler dans le ralliement une simple manœuvre destinée à diviser les républicains. C’était là, en effet, une des assertions habituelles du parti radical; celui-ci répétait que les modérés faisaient un jeu de dupes en acceptant les avances du pape, qu’il n’y a pas de conciliation possible entre l’Eglise et la République. M. Clemenceau, dans le discours qui provoqua la chute du ministère Freycinet en 1892, disait au président du Conseil: «La lutte est possible entre les droits de l’homme et ce qu’on appelle les droits de Dieu. L’alliance ne l’est pas. En tout cas, la lutte est engagée, il faut qu’elle se poursuive. L’avenir dira le vainqueur… Vous pourrez être, vous serez prisonniers de l’Eglise. L’Eglise ne sera jamais en votre pouvoir[583].» Les attaques simultanées des intransigeants de droite et de gauche contribuèrent au grave échec éprouvé par les ralliés aux élections législatives de 1893.

[580] «Je veux le prêtre libre, respecté dans son Église; mais

je veux aussi maintenir les droits du pouvoir civil, suivre les

traditions de ce pays, me conformer à l’instinct profond, au génie du

peuple français: je veux le curé hors de la politique» (Chambre, 1er

février 1890).

[581] «Je désire que la paix religieuse existe dans mon pays. Je

crois qu’on l’obtiendra facilement en cessant d’inquiéter le clergé

au sujet du budget des cultes». Mais on nous dit: passez-nous les

lois scolaires et nous vous passerons la République. «C’est trop

cher, Messieurs, et nous ne ferons pas ce marché. Que serait la

République si elle n’était pas la grande éducatrice de la démocratie?

L’école nationale doit rester l’école laïque, neutre et gratuite,

parce qu’elle est l’école nationale. C’est là, vraiment, notre pilier

d’airain» (discours du 21 décembre 1890 aux délégués sénatoriaux des

Vosges).

[582] Ces articles sont réunis dans _L’évolution politique et sociale

de l’Eglise_. Spuller signale d’ailleurs, dans l’avant-propos du

livre, le danger qui inquiète les libres penseurs: «Ils se demandent

tous les jours si le XXe siècle ne verra pas la plus effroyable

réaction dont nous ayons été menacés depuis la Renaissance, et cela

sous le couvert même des institutions libres et républicaines,

adoptées enfin par l’Eglise».

[583] Chambre, 18 février 1892.

L’apaisement fut aussi compromis par les incidents qu’amène chaque jour la vie politique. En 1891, par exemple, une manifestation de quelques pèlerins français à Rome en faveur du pouvoir temporel du pape suscita en Italie un mouvement général de colère. La lettre du ministre des cultes aux évêques sur ce sujet, la virulente réponse qui lui fut adressée par Gouthe-Soulard, l’archevêque d’Aix, et le procès intenté à celui-ci défrayèrent assez longtemps les polémiques. En 1892 les catéchismes électoraux publiés dans divers diocèses furent déférés au Conseil d’Etat, et les adversaires de l’apaisement tirèrent grand parti de cette affaire. Plus grave était le maintien des lois que certains polémistes catholiques nommaient les «lois scélérates». A chaque attaque dirigée contre les lois scolaire et militaire, les républicains des deux Chambres se retrouvaient d’accord pour affirmer la volonté de n’y rien changer. La laïcisation des écoles, appliquée plus ou moins rapidement selon les ministères, ne s’arrêtait pas et touchait peu à peu toutes les écoles communales encore confiées à des congréganistes.

Des lois nouvelles furent votées qui se rattachaient à la même politique. On décida en 1892 qu’à partir de l’année suivante les budgets des fabriques et des consistoires seraient soumis à toutes les règles de comptabilité que la loi

impose aux autres établissements publics; le Conseil d'Etat prépara le décret qui réglementait l'application de ces nouvelles mesures. Inutile de consulter les évêques, disait le ministre des cultes, parce qu'il s'agit d'une question nationale, réservée à l'Etat; c'est inexact, répondaient les prélats, il s'agit d'une matière mixte, à propos de laquelle on doit prendre l'avis du clergé. Le cardinal Coullié, archevêque de Lyon, prescrivit aux prêtres de son diocèse de considérer la nouvelle loi comme non avenue. Mais le conflit ne fut pas poussé très loin. Spuller, devenu ministre des cultes, avait rédigé des instructions conciliantes; bientôt il prononça le discours fameux qui invitait les républicains à traiter la politique religieuse avec «un esprit nouveau». Léon XIII répondit à cette bonne volonté en exhortant les évêques à cesser la résistance.

La loi d'abonnement vint exciter de nouvelles colères. On avait imposé aux congrégations religieuses depuis 1884 le droit d'accroissement, par analogie avec les sociétés commerciales; comme la mort ou le départ d'un membre d'une congrégation accroissait quelquefois la part de ceux qui restaient, on voulut imposer à ceux-ci les droits levés sur les mutations par décès ou sur les donations entre vifs. Les ordres religieux recoururent à une résistance passive qui rendait le recouvrement de ces impôts fort difficile; aussi le droit d'accroissement fut-il remplacé en 1895 par une taxe d'abonnement; c'est un ministère modéré, présidé par Ribot, qui fit voter cette modification. Les prélats protestèrent, mais bientôt on apprit que l'un d'eux, l'évêque de Beauvais, recommandait aux congrégations de se soumettre, et l'on ne tarda point à savoir qu'il était approuvé par le Vatican. Le ministère Méline, quelque bien disposé qu'il fût pour la droite républicaine, ne changea rien aux «lois scélérates»; il laissa du moins pleine liberté aux congrégations, qui purent effacer toutes les traces des décrets de 1880. En même temps les progrès sensibles de

l’antisémitisme autorisaient les espérances des catholiques militants.

Cette époque vit disparaître les deux hommes dont l’influence avait été si grande sur la jeunesse intellectuelle depuis vingt ans, Renan et Taine. Renan s’était laissé aller dans ses dernières années à un scepticisme croissant au sujet des questions politiques ou morales; de là vinrent les étranges fantaisies de parole ou de plume qui étonnèrent ses admirateurs. Ce scepticisme néanmoins laissa toujours subsister chez lui l’amour de la vérité scientifique, et la conviction que, si les religions positives devaient succomber, le sentiment religieux était appelé à subsister. Il avait mené à bonne fin, avec une conscience et une régularité remarquables, son *Histoire des origines du christianisme*. Ensuite vint *l’Histoire du peuple d’Israël*: la part faite à l’hypothèse y était plus grande encore qu’autrefois, mais l’auteur avait toujours soin de marquer la différence entre les faits acquis, démontrés par des textes authentiques, et les simples conjectures. En 1890 parut le livre composé par lui dès 1848, *l’Avenir de la science*: tout en reconnaissant que maintes illusions de sa jeunesse étaient évanouies, Renan demeurait fidèle aux idées dominantes qui avaient inspiré son premier ouvrage: «Ma religion, écrivait-il, c’est toujours le progrès de la raison, c’est-à-dire de la science[584].» De même la négation du surnaturel et du miracle demeurait chez lui aussi sereine, aussi complète qu’autrefois; mais il souhaitait que l’homme pensât toujours au divin, à l’idéal: «Un immense abaissement moral, et peut-être intellectuel, suivrait le jour où la religion disparaîtrait du monde… Il ne faut pas que la ruine, devenue inévitable, des religions prétendues révélées entraîne la disparition du sentiment religieux»[585]. Ces

lignes parurent en 1892, quelques mois avant la mort du patriarche de la libre pensée.

[584] *L'Avenir de la science*, préface.

[585] *Feuilles détachées*, préface.

Tandis que Renan abandonnait de plus en plus la politique aux vaines disputes des hommes, Taine s'appliquait, dans une grande œuvre historique, à dépeindre et à juger la formation de la France contemporaine. Son âpre critique signalait successivement les erreurs et les maux de l'ancien régime, de la Révolution, du despotisme napoléonien, du régime moderne. Ces études l'amenèrent à exposer la situation de l'Église en France. Dans des pages saisissantes il montra le catholicisme ranimé depuis cinquante ans, le clergé réveillé, concentré autour du pape, et le monde laïque, par contre, de plus en plus éloigné de la religion, indifférent aux questions métaphysiques, respectueux de la science qui lui présente le tableau du monde: ce tableau, de plus en plus exact et complet, diffère par des traits essentiels de celui que présente la théologie[586]. Voilà l'état de choses qui effraye le philosophe: son antipathie pour la Révolution l'a persuadé que le christianisme est nécessaire à la vie morale de l'humanité, mais sa foi en la science est trop profonde pour lui permettre de revenir à des croyances que sa raison n'admet plus. Ces hésitations inspirèrent ses dernières volontés relativement à ses funérailles: catholique de naissance, il ne voulut pas d'un enterrement civil qui aurait satisfait l'anticléricalisme démocratique. Appliquant le conseil de Renouvier, il chargea

un pasteur protestant libéral de montrer que le philosophe incroyant reconnaissait la valeur morale du christianisme.

[586] Taine, *Le régime moderne*, t. II, liv. V.

La littérature d'imagination avait subi l'influence des idées popularisées par Taine et Renan. C'était la méthode scientifique de Taine qui, au grand effroi du maître, inspirait les œuvres d'Emile Zola et toute la psychologie de l'Ecole naturaliste. Mais chaque génération est disposée à réagir contre celle qui l'a précédée, à critiquer les vérités qu'on lui a présentées comme définitives, à défendre son originalité en prenant le contrepied de ce qu'on lui a enseigné. Le culte de la science ou, comme on l'appelait maintenant en mauvaise part, le «scientisme» commençait à lui peser; des écrivains de valeur protestaient contre l'interprétation purement mécaniste du monde. Un maître de la critique, Ferdinand Brunetière, entama une campagne en règle contre l'école naturaliste; Emile Faguet prêchait comme lui le culte des grands classiques chrétiens et, dans son *Dix-huitième Siècle*, traitait Voltaire et les Encyclopédistes avec la plus grande sévérité. Un essayiste au style étincelant, Eugène-Melchior de Vogüé, révélait à la France les grands écrivains russes, tout pénétrés de foi religieuse, et les proposait comme modèles à ses compatriotes saturés de négations. Un écrivain jusque-là connu surtout comme romancier mondain, Paul Bourget, publia le *Disciple*, précédé d'une préface qui dénonçait la responsabilité des penseurs trop audacieux, qui revendiquait les droits de la tradition religieuse et patriotique. Un écrivain suisse dont la réputation commençait en France, Edouard Rod, montra dans le *Sens de la vie* un incroyant amené à chercher, à souhaiter le retour vers la foi. Sans aller jusqu'à la religion positive, Paul Desjardins, l'auteur du *Devoir présent*, Pierre

Lasserre, Maurice Pujo, Henry Bérenger manifestaient leurs sympathies pour la religiosité[587]. Ils étaient encouragés par l'accueil de nombreux catholiques libéraux qui souhaitaient un accord entre l'Eglise et les idées modernes[588].

[587] Le rapprochement des dates est intéressant: *Le roman russe*,

de Vogüé, paraît en 1886; l'article de Brunetière sur la _Banqueroute

du naturalisme_, en 1887, (*Revue des Deux-Mondes*, 1er septembre);

le *Dix-huitième Siècle*, de Faguet, est de 1890; *Le Disciple*, de

1889; *Le Sens de la vie*, de 1889; *Le Devoir présent*, de 1892;

L'Ame moderne, par Henry Bérenger, de 1892.

[588] V. l'abbé Klein dans le *Correspondant*, 10 février 1892.

Rappelons que l'encyclique *Rerum novarum* est de 1891, l'encyclique

française sur le ralliement, de 1892.

Ces tendances, qui répondaient à la nouvelle orientation politique adoptée par les ralliés, ne tardèrent point à être combattues par les amis de l'esprit laïque. Beaucoup de jeunes gens admettaient, comme Renan et Taine, la

légitimité du sentiment religieux, mais ne voulaient pas aller plus loin. Plusieurs s'inspirèrent des livres d'un philosophe mort depuis peu, à l'âge de trente-trois ans, après une vie consacrée à la méditation sur les grands problèmes. Guyau, pénétré de l'idée de l'évolution, avait entrepris de compléter la morale de Darwin et de Spencer. La religion, pour lui, était un phénomène sociologique, très légitime comme tel, qui a son origine dans deux besoins de l'homme, le besoin de comprendre et la sociabilité. Aujourd'hui le besoin de comprendre est satisfait par la science, qui détruit le mythe; la sociabilité de l'homme moderne n'a plus besoin, comme autrefois, des dogmes et des rites: l'humanité marche donc vers «l'irréligion de l'avenir», qui ne sera point une antireligion, mais un degré supérieur de la civilisation. Ainsi Guyau, sans méconnaître l'importance des réflexions sur l'au-delà, trouvait dans ces réflexions mêmes des motifs de croire à la fin des religions[589]. A la même époque un grand écrivain, admirateur de Renan, Anatole France, commençait également à résister aux efforts des néo-chrétiens[590]. Comme Renan, il réservait la part de l'inconnu, du rêve, et niait que la science pût complètement détrôner la religion. Mais ce disciple fidèle du dix-huitième siècle se méfiait de la religiosité vague et des conversions bruyantes. A propos du *Disciple*, de Paul Bourget, il soutint vigoureusement contre Brunetière les droits de la vérité scientifique et de la pensée libre. Désormais il devait garder sa place parmi les adversaires les plus déterminés du renouveau catholique.

[589] Cette fin, Guyau la déclare inévitable au nom de la logique:

«La logique, après tout, écrivait-il, a toujours eu le dernier mot

ici-bas. Les concessions à l’absurde, ou tout au moins au relatif,

peuvent être parfois nécessaires dans les choses humaines; —c’est

ce que les révolutionnaires français ont eu le tort de ne pas

comprendre;—mais elles sont transitoires» (cité par Fouillée, _La

morale, l’art et la religion d’après Guyau_, p. 150).

[590] Il écrivait au lendemain de la mort de Renan: «Ce que nous

devons dire, nous, ses amis, nous qui eûmes l’honneur inestimable de

l’approcher, c’est qu’il fut le meilleur des hommes, le plus simple,

le plus doux et en même temps le plus ferme cœur qui ait jamais battu

en ce monde… Il était essentiellement moral et religieux; il aimait

cette humanité dont il fut un des plus magnifiques exemplaires» (le

Temps, 9 octobre 1892).

Une partie de la jeunesse, préoccupée surtout par les conséquences politiques des tendances nouvelles, accusait les inspirateurs du mouvement néo-chrétien de travailler,

consciemment ou non, à rendre la force et l’audace au parti clérical. Le désir de résister à ce danger fit naître en 1893 la Ligue démocratique des écoles. Elle demanda une conférence à M. Aulard, afin de prouver qu’elle revendiquait l’héritage de la Révolution. L’historien dénonça l’entreprise tentée par quelques hommes qui prétendaient parler au nom de la jeune génération et faisaient semblant de prendre son silence pour une adhésion. Il opposa au goût pour les mystères de la religion la confiance des libres penseurs dans l’humanité. «Nous croyons, disait-il, que la destinée des hommes se fait en eux et par eux, qu’ils sont solidaires, qu’ils progressent; le sentiment de cette solidarité, l’espoir de cette progression de l’humanité par elle-même, nous semblent, puisque vous parlez de poésie et de religion, infiniment plus poétiques, infiniment plus religieux que tout le merveilleux des dogmes extra-humains». Peu importe que la libre pensée soit de mauvais ton pour les gens «distingués». Elle est issue des nobles réflexions de la race hellénique; refoulée au moyen âge par la religion, elle a reparu avec la Renaissance pour grandir sans cesse; tandis que la religion ne peut pas évoluer, la libre pensée durera autant que la raison humaine[591].

[591] *Science, patrie, religion*, dans la *Revue Bleue*, 22 avril

1893. Vogüé, spécialement visé par cette conférence, répondit dans la

Revue des Deux-Mondes (1er mai 1893).

Le conflit entre l’esprit religieux et l’esprit laïque, entre les défenseurs de la théologie et ceux de la science, apparut surtout dans la controverse qui mit aux prises Brunetière et Berthelot. Le célèbre critique, revenu de Rome où il avait

été reçu par Léon XIII, publia dans la *Revue des Deux-Mondes*, le 1er janvier 1895, un article retentissant; ne se déclarant pas encore catholique lui-même, il célébrait la grandeur de la religion, la vertu sociologique du catholicisme, et opposait aux bienfaits de l'Eglise la faillite de la science. Berthelot lui répondit. Une amitié datant de plus de quarante ans l'unissait à Renan; mais tandis que celui-ci, découragé par l'échec des républicains de 1848, avait laissé désormais la politique de côté, Berthelot demeura toute sa vie un partisan fidèle de la république et de la démocratie. Le désastre de 1870 le fit entrer dans la politique militante, et bientôt la lutte contre le cléricalisme lui apparut comme nécessaire pour la République. En 1882 il écrivait, à propos de l'œuvre accomplie par la Ville de Paris: «La mairie, l'école, l'hôpital, le cimetière doivent être séparés de toute attache religieuse obligatoire, c'est-à-dire qu'ils doivent être purement laïques». Il affirmait aussi, dès ce moment, qu'une société peut vivre «sans religion officielle, sans appui surnaturel»[592]. L'article de Brunetière suscita la réponse de Berthelot[593].

[592] Article sur Hérold(1882) dans *Science et philosophie*.

[593] Cet article de la *Revue de Paris* (1er février 1895) est

réimprimé dans *Science et morale*.

La science, dit-il, a tenu toutes les promesses faites par la philosophie de la nature depuis le dix-septième siècle: «au lieu de se borner à engourdir les mortels dans le sentiment de leur impuissance et dans la passivité des résignations, elle les a poussés à réagir contre la destinée, et elle leur a enseigné par quelle voie sûre ils peuvent diminuer la

somme de ces douleurs et de ces injustices.» Les anciennes croyances théologiques avaient amené les hommes à personnifier les lois des phénomènes naturels, à en faire des dieux; la science fut donc subordonnée à la religion. Les philosophes grecs sont les premiers qui entreprirent de la débarrasser de cet alliage; mais c'est dans les temps modernes seulement que la méthode scientifique a triomphé. Observant les faits, internes ou externes, elle les répète par l'expérience; puis des faits on passe aux relations générales, aux lois; enfin l'on s'appuie sur les faits pour construire des hypothèses, pour élaborer un système coordonné. Ce système, le savant en reconnaît modestement la fragilité[594]. Cette modestie fait que la science n'a jamais prétendu résoudre tous les problèmes; ce sont les religions qui ont affirmé pouvoir répondre à tout, ce sont les religions qui ont fait banqueroute. Est-ce la science qui a raconté la fabrication du ciel? est-ce elle qui a prédit la destruction future du monde par le feu, ou qui a subordonné l'univers au globe microscopique sur lequel nous vivons? «Jamais les dogmes religieux n'ont apporté aux hommes la découverte d'aucune vérité utile, ni concouru en rien à améliorer leur condition».

[594] «C'est un échafaudage appuyé à la base sur les faits,

mais dont la solidité—je veux dire la certitude ou plutôt la

probabilité—diminue à mesure qu'on monte plus haut... Dans les

réalités, nous ne procédons jamais au nom de principes absolus,

parce que nous avons reconnu que tous nos principes reposent sur

des hypothèses empruntées aux faits d’observation… Qui prétend

s’appuyer sur l’absolu ne s’appuie sur rien».

On soutient que la morale échappe à la méthode scientifique. Nous avons deux sources de connaissances: la sensation nous fait connaître le monde extérieur et nous montre la subordination de l’individu dans l’humanité, de l’humanité dans l’univers; la conscience nous révèle l’homme seul. Voilà les deux sources de la morale; elle ne vient pas des religions, ce sont elles qui l’ont prise comme fondement[595]. L’histoire de l’humanité prouve qu’entre la morale et le mysticisme il n’existe aucune relation nécessaire; l’homme trouve en lui-même la morale, puis l’attribue à la divinité. C’est ce qui a longtemps gêné le progrès de la morale, figée dans des moules dogmatiques: «de là a procédé l’esprit d’intolérance, naturel aux gens qui croient posséder le bien et la vérité absolus et qui, redoutant d’être ébranlés dans leur foi par la critique, veulent interdire aux autres le droit même de la discuter.» Un grand progrès heureusement s’est accompli depuis la Révolution: la morale, comme la science dont elle dérive, est devenue laïque. C’est la morale des honnêtes gens, celle qui proclame le devoir, la vertu, l’honneur, le sacrifice, le dévouement au bien et à la patrie, l’amour des hommes, la solidarité. En outre, de même qu’il y a une science idéale qui inspire la science positive, il y a une morale idéale, celle qui préconise la fraternité des peuples et la solidarité universelle des individus. Cette morale laïque doit pénétrer dans l’éducation[596]; il faut asseoir nos préceptes sur la connaissance des lois exactes du monde intérieur et extérieur.—L’article de Berthelot eut un vif succès parmi les républicains; dans une grande manifestation, ils le remercièrent d’avoir si bien défendu les droits de la raison.

[595] «Mais en vertu de cette même transposition illusoire, née d’un

procédé purement logique que nous rencontrons partout, les religions

ont déduit de la morale certains symboles, certaines idoles divines,

auxquelles elles ont attribué ensuite la vertu d’avoir créé les

notions mêmes, qui avaient au contraire servi à les imaginer».

[596] «Gardons-nous de penser qu’il s’agisse aujourd’hui, après avoir

éliminé les dogmes formels, de maintenir dans l’éducation, comme ses

principes essentiels, je ne sais quel résidu vaporeux, quel squelette

d’affirmations, dépouillées de la substance dogmatique qui en faisait

autrefois la force et la consistance».

Tandis que littérateurs et savants dissertaient sur la question religieuse, un grand fait s’était accompli en France, qui s’imposait à l’attention des penseurs comme des politiques: c’était la résurrection du socialisme. Oublié depuis la répression de la Commune, il avait grandi lentement, obscurément, lorsque les élections législatives

de 1893 vinrent apprendre à tous qu’un nouveau parti politique était né. Ce parti apparut aussitôt comme l’adversaire de l’Eglise. On pouvait s’y attendre depuis les premières manifestations de ses précurseurs. Ceux-ci ne ressemblaient point aux socialistes contemporains de Louis-Philippe, tout empreints de religiosité. Un des plus écoutés parmi eux, Acollas, n’avait cessé de montrer que l’idée de Dieu ne repose sur aucun fondement rationnel[597]; aux élections législatives de 1876 il présenta un programme où la séparation de l’Eglise et de l’Etat voisinait avec les réformes sociales. La même année, le premier congrès ouvrier laissait voir chez tous les membres présents un anticléricalisme passionné. Jules Guesde, lors du procès de 1878 qui le révéla au public, discuta la formule qui représentait les socialistes comme les ennemis de la famille, de la propriété, de la religion: nous voulons, disait-il, conserver la famille, sauvegarder la propriété en l’universalisant, mais nous combattons la religion qui détourne les hommes de réaliser la justice dans ce monde, et nous préconisons l’athéisme. Le programme du parti ouvrier, que Jules Guesde rédigea d’accord avec Marx en 1880, comportait la suppression du budget des cultes et la confiscation des biens des ordres religieux[598].

[597] V. par exemple, le discours préliminaire de son livre, _Les

droits du peuple_ (1873).

[598] V. Georges Weill, *Histoire du mouvement social en France*,

3e éd., p. 205, 223, 234.

Le parti socialiste formé en 1893, à une époque où la lutte contre le cléricalisme était apaisée, ne mit point ces questions au premier plan; cependant il manifesta son éloignement pour les idées religieuses. Jaurès, présentant au début de la législature la justification du socialisme, exposa que le triomphe de l'idée laïque avait fait taire «la vieille chanson» qui charmait jadis les souffrances de l'humanité; celle-ci réclamait donc un allègement pratique, immédiat, à ses maux[599]. Jules Guesde, exposant le tableau de la société collectiviste rêvée par lui, affirma qu'elle se passerait de Dieu, quand l'homme aurait assez perfectionné l'organisation sociale pour devenir son propre dieu[600]. Il n'y avait pas de dissidences dans le parti à ce propos. Sans doute les socialistes reprochaient aux radicaux d'abuser de l'anticléricalisme, d'y chercher un dérivatif aux passions populaires afin d'éviter les grandes réformes sociales; la séparation de l'Eglise et de l'Etat, disaient-ils, marquerait la fin d'une politique dominée par les questions religieuses. Mais quand le ministère Méline apparut comme l'allié du parti conservateur, l'extrême gauche fit partie de la coalition qui signalait sans relâche ses complaisances envers l'Eglise. Divers symptômes, en effet, montraient qu'une partie de la bourgeoisie, effrayée par le socialisme et l'anarchisme, espérait trouver une défense dans la religion[601]. Rien ne pouvait rendre plus vive l'hostilité des socialistes contre le parti catholique. Voilà pourquoi l'antisémitisme, qui avait rencontré à l'origine quelques sympathies chez eux à cause de ses invectives contre la haute banque, fut désavoué bientôt par les socialistes notables; ils le dénoncèrent comme l'allié, le serviteur de l'Eglise. Ainsi, même pendant cette époque d'apaisement qui va de 1890 à 1897, on peut dire que le conflit entre l'idée laïque et l'Eglise, entre les partis de gauche et le parti

catholique, ne fut jamais absent de la vie politique ou intellectuelle.

[599] Chambre, 21 novembre 1893.

[600] Chambre, juin 1896.

[601] Sarcey, dont les opinions reflètent bien celles de ses lecteurs

bourgeois, répondait en 1896 à la lettre sympathique d'un curé. Ma

campagne anticléricale, disait-il, je la reprendrais si la religion

voulait redevenir persécutrice, mais ce n'est pas le cas. «L'ennemi,

à cette heure, c'est le collectivisme ou plutôt l'anarchisme; et je

crois, Monsieur le curé, que nous le pouvons combattre côte à côte.»

(*Journal de jeunesse*, p. 391).

CHAPITRE XIII

Le réveil de l'anticléricalisme

La politique d’apaisement semblait porter ses fruits quand éclata l’affaire Dreyfus. Il eût été possible, au début, de la considérer comme un simple litige de droit pénal, comme une erreur judiciaire à vérifier par l’étude minutieuse des circonstances qui avaient accompagné la condamnation; mais elle prit aussitôt les proportions d’une lutte religieuse. Dès que les premiers renseignements furent publiés sur les projets de Scheurer-Kestner, l’antisémitisme provoqua d’ardentes manifestations contre toute pensée d’entreprendre la revision du procès. A la violence déployée par les défenseurs du jugement de 1894 répondit une passion non moins vigoureuse chez leurs adversaires. Les premiers se trouvaient surtout dans les partis de droite, les seconds dans les partis de gauche: si protestants, israélites et libres penseurs demandaient, chaque jour plus nombreux, qu’on fît la révision, les catholiques militants et leurs alliés la repoussaient. Dès le début de 1898, l’Affaire occupa toute la France; pendant quelques années elle devait dominer la vie publique du pays. Dreyfusard ou antidreyfusard, anticlérical ou clérical, ce dilemme se posa partout; les questions religieuses reprirent la première place dans les polémiques du jour.

Parmi les défenseurs de l’esprit laïque, ceux dont la parole fit le plus d’impression furent Emile Zola et Georges Clemenceau. Zola dans sa jeunesse avait écarté de bonne heure les religions positives, en demeurant déiste[602]. Il était arrivé depuis lors à l’agnosticisme complet. Ses articles passionnés stigmatisèrent les méfaits du cléricalisme et de l’antisémitisme, en adjurant la jeunesse de combattre pour la liberté. M. Clemenceau, avec une clairvoyance toujours en éveil, suivait dans ses articles toutes les péripéties, tous les multiples incidents de l’Affaire. Il montrait la coalition redoutable constituée pour empêcher qu’on revînt sur une

erreur judiciaire. «Quelle troupe infinie, s’écriait-il, sous la bannière du Sacré-Cœur!» C’est d’abord le clergé, «le clergé enseignant, le clergé prêchant, le clergé journaliste, pamphlétaire, le clergé fabricant, commerçant, exploitant le ciel et la terre, gouvernant les hommes aux fins de sa domination». Ce sont les deux noblesses, l’ancienne et la nouvelle, toutes deux «enjuivées, encanaillées de millions internationaux chrétiennement tondus au nom de l’Evangile sur les foules épuisées du labeur.». C’est la haute juiverie cléricale; c’est la bourgeoisie repentie, «revenue des révolutions pour se réfugier dans les sacristies»; c’est l’armée, dominée par le clergé. «Cependant l’Église, immuable à travers tout, poursuit sa vie, et renouvelle en ce siècle qui vit le dernier bûcher les scènes du moyen âge»[603].

[602] V. une lettre de lui en 1860 (*Lettres de jeunesse*, p. 130):

il y affirme sa foi en un Dieu créateur et justicier, voit dans Jésus

«un législateur sublime, un divin moraliste».

[603] *L’iniquité*, p. 152 (article du 21 janvier 1898).

Aux élections de 1898 les défenseurs de l’esprit laïque dénoncèrent l’intervention du clergé séculier, plus encore celle du clergé régulier. M. Clemenceau, par exemple, publia la lettre où l’abbé Garnier demandait de l’argent à toutes les supérieures des communautés de France, et la circulaire des Assomptionnistes organisant au grand jour l’action électorale de l’Église[604]. Tous les adversaires du ministère

Méline signalèrent aux électeurs le danger clérical; les guesdistes eux-mêmes, tout en se refusant à suivre Jaurès dans sa campagne pour la révision, montrèrent dans les prétentions du clergé le signe d'un retour offensif du capitalisme. La plupart des députés de gauche hésitaient pourtant, à la veille du scrutin, à demander la révision qui demeurait manifestement impopulaire. Pareille crainte ne retint pas les groupements de propagande qui s'étaient formés parmi «les dreyfusards». A leur tête se trouvaient les membres de l'enseignement, professeurs de Facultés, de lycées ou instituteurs, habitués à réclamer des preuves et à faire la critique des affirmations qu'on leur présentait; ils rencontrèrent des adhérents dans la petite bourgeoisie et surtout parmi les ouvriers militants. C'est ainsi que se forma cette alliance entre républicains et socialistes, entre intellectuels et manuels, qui inspira les grandes réunions publiques tenues de 1898 à 1900. De ce rapprochement naquirent aussi les Universités populaires: elles eurent quelques années de vie prospère, grâce à l'enthousiasme des fondateurs, à leur désir passionné d'inculquer au peuple la foi dans la raison humaine, et l'horreur du fanatisme religieux. Une association plus étendue, la Ligue des droits de l'Homme, entreprit de grouper dans la France entière les partisans de ces idées. Survinrent le procès de Rennes, la grâce du capitaine Dreyfus, la loi d'amnistie. «L'incident est clos», avait dit le ministre de la guerre; c'était inexact, mais la détente survenue en 1900, et facilitée par le succès de l'Exposition universelle, permit au gouvernement d'aborder de nouveaux problèmes.

[604] *Ibid.*, (7 mars 1898).

Le chef de ce gouvernement, Waldeck-Rousseau, avait depuis longtemps ses idées arrêtées sur la politique

religieuse. Elles ne différaient point de celles de Gambetta et de Jules Ferry: comme eux il voulait la laïcité de l'Etat, le maintien du Concordat, le clergé séculier à l'écart de la politique, les congrégations soigneusement surveillées et au besoin réprimées. C'étaient les opinions qu'il avait déjà soutenues en Bretagne avant de devenir député[605]. Ministre en 1883, il combattit devant le Sénat une proposition de Dufaure, en lui reprochant de confondre les associations et les congrégations, de vouloir pour celles-ci les mêmes libertés que pour celles-là, de réduire ainsi beaucoup trop la liberté des associations pour exagérer celle des congrégations; à ce propos il opposait l'association qui fortifie l'individu, qui développe sa personnalité, à la congrégation qui, par les trois vœux imposés à tous ses membres, détruit cette personnalité[606]. Devenu président du Conseil en 1899, Waldeck-Rousseau conservait les mêmes idées; mais cette fois le péril causé par les congrégations lui paraissait plus grand, plus pressant que jamais. Il annonça bientôt à la Chambre qu'il y avait en France «trop de moines ligueurs et de moines d'affaires», et que le gouvernement agirait[607]. Le discours prononcé par lui à Toulouse, le 28 octobre 1900, exposa au pays l'importance de la loi sur les associations présentée par le ministère. Waldeck-Rousseau montrait le développement nouveau des ordres religieux, leur richesse territoriale[608], mais surtout il s'inquiétait de leurs progrès dans l'enseignement. «Dans ce pays, disait-il, dont l'unité morale a fait, à travers les siècles, la force et la grandeur, deux jeunesses, moins séparées encore par leur condition sociale que par l'éducation qu'elles reçoivent, grandissent sans se connaître, jusqu'au jour où elles se rencontreront si dissemblables qu'elles risquent de ne plus se comprendre».

[605] «Nous voulons un clergé national, plus près encore du pays,

participant à sa vie, partageant toutes ses émotions, et nous voulons

surtout le soustraire à un envahissement progressif, à une influence

politique qui ne tend à rien moins qu'à le détourner de l'apostolat

religieux pour l'enrôler dans l'armée de la contre-révolution.

Les républicains à peine arrivés au pouvoir, nous avons pu voir

s'avançant de toutes parts, nous pressant déjà de ses avant-postes,

une armée internationale, recrutée dans tous les pays, irrégulière,

de tous ordres et de toutes couleurs, se vantant d'avoir l'univers

pour patrie, Rome pour capitale et la France pour campement.»

(*L'Etat et la liberté*, I, discours du 6 septembre 1880).

[606] «Par l'un de ces vœux, on se détache absolument de ces intérêts

considérés comme vulgaires, qui consistent à être propriétaire,

en d’autres termes, à travailler à la prospérité de son pays. Par

un autre de ces vœux, on se débarrasse de ce que les théologiens

ont appelé un second souci. Ce souci, c’est d’avoir une famille,

d’appartenir à cette famille, et surtout de vivre pour elle.» Puis

vient le vœu d’obéissance. «Or, quand de la personnalité humaine vous

avez retranché ce qui fait qu’on possède, ce qui fait qu’on raisonne,

ce qui fait qu’on se survit, je demande ce qui reste de cette

personnalité» (6 mars 1883).

[607] 11 avril 1900. Il avait déjà tenu à la Chambre un langage

semblable le 16 novembre 1899.

[608] D’après lui, la valeur des immeubles possédés par eux dépassait

un milliard; cette richesse augmentait encore aux dépens du clergé

séculier, car on voyait «l’Eglise de plus en plus menacée par la

Chapelle».

La discussion de la nouvelle loi devant la Chambre fut longue et animée. Parmi les partisans des mesures proposées, quelques-uns trouvaient le gouvernement trop timide. M. Viviani déclara qu’on avait tort de vouloir faire une différence entre le clergé séculier, plus national, et le clergé régulier, plus romain; les desservants qui veulent échapper à la tyrannie des évêques, les prélats qui veulent conserver leur autorité sur le bas clergé, tous ont les yeux tournés vers Rome. L’orateur affirmait que l’Etat républicain serait obligé bientôt de renoncer au Concordat, et l’exhortait à opposer son idéal terrestre à l’idéal religieux du catholicisme[609]. Le rapporteur de la loi, Trouillot, maintint comme le ministre la distinction entre le clergé séculier et le clergé régulier; il signala toutes les ruses employées par les congrégations pour tourner les lois et, reprenant la tradition de Paul Bert, il cueillit dans un récent traité de théologie diverses maximes qui prouvaient l’immoralité de la casuistique[610]. Le président du Conseil prit souvent la parole pour défendre son projet. Dans une rapide esquisse historique, il montra les congrégations excitant aux époques les plus diverses l’inquiétude chez tous les gouvernements par leurs richesses et leurs progrès; à la fin du XIXe siècle elles ont constitué une véritable armée, l’armée de la contre-révolution[611]. Quant aux écoles congréganistes, elles enseignent aux enfants le mépris des lois françaises[612]. Waldeck-Rousseau avait soin d’invoquer la tradition des bourgeois gallicans, de citer Lainé, Dupin, car il admirait les formules de ces légistes consommés. Les mêmes arguments reparurent devant le Sénat, et la loi fut promulguée en 1901.

[609] «Si vous trouvez en face de vous, comme M. de Mun vous l’a

promis, cette religion divine qui poétise la souffrance en lui

promettant les réparations futures, opposez-lui la religion de

l’humanité qui, elle aussi, poétise la souffrance, en lui offrant

comme récompense le bonheur des générations». Waldeck-Rousseau blâma

ce discours qui, disait-il, était pour l’opposition «une véritable

bonne fortune» (Sénat, 13 juin 1901).

[610] Chambre, 17 janvier 1901.

[611] Chambre, 21 janvier.

[612] «Qu’apprendra l’enfant dans ces établissements ou aux mains de

ces religieux? Il apprendra qu’il y a des lois qui sont méprisables,

que la société issue de 1789 n’est qu’un pouvoir passager, précaire

et subalterne et qu’il y a, en un mot, une théocratie qui a le droit

de reviser ses arrêts» (Chambre, 25 mars 1901).

L’importance prise par ce débat était si grande que la question des «moines» devint la «plateforme» des élections législatives en 1902[613]. Elles assurèrent la victoire du gouvernement et firent arriver à la Chambre une majorité compacte, exaspérée par les attaques des catholiques militants, prête à punir les congrégations de l’appui qu’elles avaient fourni à ces attaques. La retraite volontaire de Waldeck-Rousseau amena au pouvoir Emile Combes, qui fit de la lutte contre le cléricalisme l’objet principal de sa politique. La loi de 1901 fut appliquée de la façon la plus rigoureuse, malgré Waldeck-Rousseau qui se plaignit qu’on eût transformé une loi de contrôle en une loi d’exclusion; des lois nouvelles furent dirigées contre les ordres enseignants; des mesures minutieuses furent adoptées pour liquider les biens des congrégations dissoutes. Le président du Conseil apporta le même soin à surveiller le clergé séculier, à tenir tête au pape. Les autres membres du ministère le secondaient. Le général André, ministre de la guerre, se distingua spécialement par son ardeur. Elle le conduisit à faire constituer des dossiers renfermant des fiches sur les officiers suspects d’opinions réactionnaires et cléricales. La découverte de ces dossiers provoqua un tel soulèvement de l’opinion que le ministre de la guerre dut se retirer; sa démission fut bientôt suivie par celle du cabinet tout entier.

[613] Ces élections furent préparées par une ardente lutte de presse.

Comme exemples de la polémique anticléricale dans des journaux

départementaux, citons deux livres parus en 1901, _La lutte contre

le cléricalisme_ par Meyrac (recueil d'articles parus dans le _Petit

Ardennais_) et *L'immoralité de la morale cléricale* par Cadix

(recueil d'articles publiés dans le *Petit Comtois*).

Pendant que l'œuvre parlementaire se poursuivait ainsi, des groupements se formaient pour reprendre et développer d'une façon permanente l'œuvre d'éducation populaire commencée dans ce que le langage courant nommait les U. P. Les Jeunesses laïques, par exemple, constituées d'abord isolément dans quelques villes, se groupèrent en une fédération qui depuis 1902 posséda son organe propre, les *Annales de la jeunesse laïque*. Les fondateurs, des jeunes gens, annoncèrent l'intention de travailler à faire des mœurs républicaines. Ils adressèrent un appel à plusieurs maîtres de l'enseignement supérieur, qui répondirent volontiers. Lavisse, par exemple, entreprit de définir le mot *laïque*, de montrer toute la grandeur de l'idéal résumé par ce mot[614]. Divers écrivains républicains, Georges Clemenceau, Anatole France, Gustave Geffroy, d'autres encore donnèrent des articles à cette revue. Les Jeunesses laïques voulurent se réunir et se concerter dans des congrès périodiques. Le premier, tenu en novembre 1902, formula ses résolutions sur le droit de l'enfant en matière d'enseignement. Le second, en 1903, eut un caractère politique beaucoup plus marqué: le socialisme, brillamment représenté par M. Vandervelde, rencontra des adhésions chaleureuses; l'antimilitarisme, fruit de l'affaire Dreyfus,

trouva aussi bon accueil. Le congrès s’occupa surtout de définir et de justifier la morale laïque[615].

[614] «Etre laïque, ce n’est pas limiter à l’horizon visible la

pensée humaine, ni interdire à l’homme le rêve, et la perpétuelle

recherche de Dieu: c’est revendiquer pour la vie présente l’effort du

devoir.

Ce n’est pas vouloir violenter, ce n’est pas mépriser les consciences

encore détenues dans le charme des vieilles croyances; c’est refuser

aux religions qui passent le droit de gouverner l’humanité qui dure.

Ce n’est point haïr telle ou telle église ou toutes les églises

ensemble; c’est combattre l’esprit de haine qui souffle des

religions, et qui fut cause de tant de violences, de tueries et de

ruines.

Etre laïque, c’est ne point consentir la soumission de la raison

au dogme immuable, ni l’abdication de l’esprit humain devant

l’incompréhensible; c’est ne prendre son parti d’aucune ignorance.

C’est croire que la vie vaut la peine d’être vécue, aimer cette vie,

refuser la définition de la terre «vallée de larmes», ne pas admettre

que les larmes soient nécessaires et bienfaisantes, ni que la

souffrance soit providentielle; c’est ne prendre son parti d’aucune

misère…

Etre laïque, c’est avoir trois vertus: la charité, c’est-à-dire

l’amour des hommes; l’espérance, c’est-à-dire le sentiment

bienfaisant qu’un jour viendra, dans la postérité lointaine, où

se réaliseront les rêves de justice, de paix et de bonheur, que

faisaient, en regardant le ciel, les lointains ancêtres; la foi,

c’est-à-dire la volonté de croire à la victorieuse réalité de

l’effort perpétuel» (*Annales*, nº 1, juin 1902).

[615] L’ordre du jour suivant fut voté à l’unanimité: «La morale

laïque doit être scientifique, sociale, humaine. Elle s’appuie sur la

raison et sur l’expérience: 1º pour garantir et développer la liberté

individuelle; 2º pour assurer la justice sociale par la solidarité

nationale et internationale des individus et des peuples».

Rien ne montra mieux l’intensité des passions anticléricales que le succès obtenu pendant quelques années par le journal la *Raison*. Fondé en 1901, il trouva de nombreux abonnés quoiqu’il négligeât volontairement les questions d’actualité; cette prospérité devait être compromise plus tard par des querelles entre les deux fondateurs, MM. Victor Charbonnel et Henry Bérenger. La *Raison* déclara la guerre au catholicisme, et parfois à toute religion. M. Charbonnel, dans un feuilleton souvent interrompu et repris sur «l’histoire sanglante de l’Eglise»[616], raconta les persécutions et les massacres ordonnés par elle. Des correspondants nombreux flétrirent la tiédeur des préfets qui tardaient à laïciser les écoles, ou la trahison de quelques instituteurs et institutrices qui faisaient apprendre la prière aux enfants des écoles communales; on publia les noms de certains hommes politiques de gauche qui faisaient faire la première communion à leurs enfants. Sous le ministère

Combes, la *Raison* signala tous les républicains, fonctionnaires ou députés, qui paraissaient abandonner ou négliger la cause de la libre pensée. Les principaux rédacteurs s'appliquaient à fortifier la doctrine laïque, à justifier par des arguments solides la campagne contre l'Eglise. M. Henry Bérenger montra que la Libre Pensée n'est pas uniquement l'anticléricalisme, qu'elle doit respecter la réflexion sur l'Inconnu qui nous entoure[617]. M. Albert Bayet affirma que la libre pensée, quelque forme qu'on veuille lui donner, doit être *d'abord* «la revendication constante du droit de penser librement, l'habitude d'exercer soi-même et de reconnaître aux autres ce droit»[618]. Il invita les libres penseurs à faire leur propagande sérieusement, sans violence, à respecter des idées encore chères à beaucoup d'hommes de bonne foi, à n'employer le rire voltairien qu'avec discrétion[619]. Un maître de l'histoire des religions, Maurice Vernes, exposa que les conclusions de cette science nouvelle étaient fatales au christianisme: l'acte religieux, dans le culte chrétien comme dans tous les autres, consiste à solliciter d'un dieu une faveur, une mesure d'exception; les religions ont par là soulevé contre elles le sentiment de la justice égale pour tous. Quant à la papauté, l'histoire nous apprend qu'elle fonde ses prétentions sur des documents apocryphes, et que son prétendu créateur, saint Pierre, n'est peut-être jamais venu à Rome[620].

[616] Cf. la conférence de Charbonnel, *L'Eglise et la République*,

1900.

[617] Voici comment il définit l’objet de la libre pensée: «Protéger

la liberté de penser contre toutes les religions et tous les

dogmatismes, quels qu’ils soient, et assurer la libre recherche de

la vérité par les seules méthodes de la raison» (_La Raison_, 21

décembre 1902).

[618] *Ibid.*, 28 août 1904.

[619] «Trop souvent, nous nous sommes contentés de ridiculiser, de

flétrir des idées qui assurément sont ridicules ou honteuses en

elles-mêmes, mais que nous devions respecter dès l’instant que des

hommes de bonne foi les admettaient… Les idées vieillies et que

la mort guette furent, en leur temps, des idées jeunes auxquelles

se dévoua l’élite des esprits. Et il suffit de s’en souvenir pour

combattre avec fermeté, mais sans violence, pour rester bienveillant

à des doctrines, à des croyances dont le seul tort est d’avoir vécu

trop longtemps» (4 septembre 1904).

[620] 18 septembre 1904.

La *Raison* s’appliqua pendant plusieurs années à faire connaître, à encourager, à unir toutes les sociétés de Libre Pensée qui existaient en France. Elle contribua de cette manière à préparer les congrès internationaux de la Libre Pensée. Celui de Genève, en 1902, eut un certain retentissement et fut suivi d’un congrès français qui fonda l’Association Nationale des libres penseurs de France. On parla bien davantage du congrès international tenu à Rome, dans la ville des papes, en septembre 1904. L’assemblée fut très bruyante: les divisions des libres penseurs italiens, troublés par les incidents tragiques de la grève générale près de Milan; les protestations des anarchistes contre une adresse destinée à féliciter le ministère Combes; d’autres épisodes encore empêchèrent les 4.000 membres présents de discuter avec sang-froid les questions portées au programme. Les 900 congressistes français n’étaient pas les moins agités. On écouta cependant avec déférence la lettre à la fois énergique et modérée de Berthelot—Rome, disait le savant, «a été le centre de l’oppression de la science et de la pensée pendant plus de quinze cents ans»; elle a brûlé Giordano Bruno et condamné Galilée: nous avons donc raison d’élever notre drapeau en face du Vatican. Mais nous

saurons éviter de devenir injustes à notre tour. «Quels qu'aient été les crimes de la théocratie, nous ne saurions méconnaître les bienfaits que la culture chrétienne a répandus autrefois sur le monde. Elle a représenté une phase de la civilisation, un stade, aujourd'hui dépassé, au cours de l'évolution progressive de l'humanité. Il serait contraire à nos principes d'opprimer à notre tour nos anciens oppresseurs, s'ils se bornent à demeurer fidèles à des opinions d'autrefois, sans prétendre les imposer»[621].

[621] Cette lettre a été réimprimée dans le livre de Berthelot,

Science et libre pensée. Le congrès de Rome vota la déclaration de

principes rédigée par M. Ferdinand Buisson. D'après ce document, la

Libre Pensée est «un engagement général de rechercher la vérité, en

quelque ordre que ce soit, uniquement par les ressources naturelles

de l'esprit humain, par les seules lumières de la raison et de

l'expérience… La Libre Pensée est laïque, démocratique et sociale,

c'est-à-dire qu'elle rejette, au nom de la dignité humaine, ce triple

joug; le pouvoir abusif de l'autorité en matière religieuse, du

privilège en matière politique et du capital en matière économique».

(V. Buisson, *La foi laïque*).

Anatole France participait avec ardeur à la lutte contre le cléricalisme. A la veille des élections de 1902 il avait déjà convié tous les républicains à s'unir contre les moines. En 1904, il reprit son cri de guerre contre eux, et surtout il convia les ministres de la République à briser le Concordat: «Vous n'avez pas de pardon à attendre de l'Eglise, écrivait-il, vous êtes à ses yeux comme si vous n'étiez pas, puisque vous n'êtes plus catholiques… Gardez-vous de lui céder: elle ne vous cédera rien… Ces forces qu'elle tourne contre vous, de qui les tient-elle? De vous. C'est vous qui, par le Concordat, maintenez son organisation, son unité… Rompez les liens par lesquels vous l'attachez à l'Etat, brisez les formes par lesquelles vous lui donnez la contenance et la figure d'un grand corps politique, et vous la verrez bientôt se dissoudre dans la liberté»[622].

[622] *L'Eglise et la République*, p. 118-120. La plus grande partie

de cet écrit a d'abord formé une préface au recueil des discours de

Combes, *Une campagne laïque* (1904).

Cette ardeur anticléricale n'était pas approuvée par tous les républicains. Plusieurs, parmi ceux qui avaient le plus contribué à défendre les lois scolaires contre l'Eglise, trouvaient qu'on allait trop loin et qu'on méconnaissait la promesse faite jadis de combattre le cléricalisme sans toucher au catholicisme. Ces critiques furent présentées

avec force par un homme retiré des luttes politiques, René Goblet, aux rédacteurs des *Annales de la jeunesse laïque*. Le tort des républicains et des radicaux, disait-il, est de vouloir remplacer le programme démocratique et social, qu'ils n'ont pas su arrêter nettement, par la lutte contre le cléricalisme: qu'ils fassent la séparation de l'Eglise et de l'Etat, rien de mieux; mais qu'ils laissent la liberté aux catholiques et n'attaquent jamais le sentiment religieux.— La liberté, lui répondit le fondateur des *Annales*, ne doit pas être pour notre parti une nouvelle idole; elle n'est pas la base de la société, mais le but auquel celle-ci aspire. La société doit réaliser d'abord la justice par les réformes sociales, assurer le triomphe de la vérité par l'instruction; elle pourra ensuite organiser la liberté[623].

[623] *Annales*, août et septembre 1902. «Toute religion, ajoutait

Georges Etber, est une religion de la lettre; aucune religion ne peut

être une religion de l'esprit… Je hais toutes les religions dont

on peut lire l'histoire à travers les siècles à la lueur des bûchers

qu'elles ont allumés» (octobre 1907).

Goblet revint à la charge en attaquant le projet de loi du ministère Combes sur les congrégations. Cette nouvelle atteinte à la liberté lui paraissait dangereuse; il constatait que les radicaux, loin de rester fidèles à leurs anciennes idées sur la séparation, paraissaient désireux de resserrer les liens des deux puissances, de fortifier l'autorité de l'Etat

sur l’Eglise[624]. Le débat prit une grande ampleur à cause de l’intervention de M. Buisson, qui étudia la situation de l’anticléricalisme. Celui-ci, dit-il, avec les conséquences politiques inévitables qu’il entraîne, est spécial aux pays latins demeurés hostiles à la Réforme; il est devenu le lien principal de tous les groupes de gauche[625]. La loi de 1901 «est comme la déclaration de principes de l’anticléricalisme. C’est le premier acte public engageant à fond la République dans cette lutte avec l’Eglise, jusque là semée de tant d’armistices, de traités de paix et de compromis tacites.» Les élections de 1902 ont fait appliquer cette loi dans le sens le plus rigoureux; c’est l’heure du triomphe pour l’anticléricalisme, et c’est aussi l’heure de la crise. Quelques républicains veulent attaquer la religion elle-même, en disant que c’est une maladie mentale de l’humanité, dont le cléricalisme constitue l’exploitation politique. Mais l’histoire, la critique, la psychologie ne permettent plus de considérer la religion sous ce jour[626]. Elle s’explique par le mystère qui nous entoure: il y a des harmonies dans l’art, des émotions dans la vie, des partis-pris moraux qui existent sans qu’on puisse les démontrer; voilà qui justifie l’instinct religieux.

[624] *Revue politique et parlementaire* (juin 1903).

[625] «De même que peu à peu, au cours du XIXe siècle, par la

logique des choses, l’Eglise romaine a pris la direction, à leur

insu parfois, de tous les éléments *conservateurs*, auxquels seule

elle peut donner un lien en leur donnant une âme, de même la guerre

à l’Eglise fait l’unité du parti opposé. C’est le véritable nœud

de l’alliance, la seule raison d’action commune entre libéraux et

républicains sous l’Empire, opportunistes et radicaux, modérés et

socialistes sous la République» (*Revue politique et parlementaire*,

octobre 1903).

[626] «Aux yeux de l’historien, la religion n’a jamais été autre

chose que l’ensemble des idées, des sentiments et des actes par

lesquels l’homme, à un moment donné, traduit sa conception actuelle

du monde et de ses relations avec le monde. Prenez sur un point du

globe, à une heure quelconque, un peuple quelconque, enquérez-vous de

ses dieux, vous connaîtrez tout de suite sa civilisation».

Mais, continue Buisson, l’Eglise catholique possède en France un régime d’exception: en matière d’enseignement, par l’existence de la loi Falloux; en matière d’association,

par l’existence des ordres religieux; en matière de culte, par le Concordat. Ce régime d’exception doit prendre fin. «Ces trois places fortes enlevées à la contre-révolution, le régime d’égalité sous le droit commun se trouve rétabli, l’état de guerre a pris fin. Et du coup, il ne reste plus de place pour l’anticléricalisme. Il ne sera plus qu’une expression historique, un point de vue dépassé: son triomphe aura été de se rendre à jamais inutile». Goblet répondit en approuvant les idées de M. Buisson sur la dénonciation du Concordat et sur les vrais caractères du sentiment religieux; mais il lui reprocha de se contredire en exigeant la suppression légale des couvents, alors que la loi ne devait pas les distinguer des autres associations[627].

[627] *Revue politique et parlementaire*, décembre 1903.

Peu de temps après ce débat où les deux contradicteurs s’entendirent pour demander la séparation, la loi qui tendait à créer ce nouveau régime religieux vint en discussion devant le Parlement. Je ne raconterai pas les incidents qui avaient préparé le dépôt de cette loi; disons seulement que les deux pouvoirs, dont l’entente plus ou moins cordiale était nécessaire au fonctionnement du Concordat, se trouvèrent depuis 1903 personnifiés par deux hommes d’une égale conviction, d’une égale intransigeance, Pie X et Combes. De là des froissements, des chocs de plus en plus violents; le rappel de l’ambassadeur de France après la circulaire du Vatican sur la visite du président de la République à Rome, le conflit insoluble au sujet de la démission de deux évêques, tout cela devait faciliter au parti radical, si puissant dans la Chambre de 1902, la réalisation de son programme traditionnel. La démission du ministère Combes n’arrêta pas le travail législatif commencé avec son assentiment, et la Chambre put ouvrir,

le 21 mars 1905, la discussion sur le projet de loi. Ce qui ressortit de ce long débat, c'est que tous les républicains, partisans ou adversaires de la séparation, affirmaient la volonté de maintenir le caractère complètement laïque de l'Etat. Paul Deschanel montra que la logique de l'histoire conduisait à la séparation: d'abord le spirituel et le temporel furent confondus, ensuite vint le temps des religions d'Etat, puis des religions reconnues par l'Etat; peu à peu les choses de la conscience sont devenues indépendantes de la politique. C'est un progrès que la France eût réalisé plus tôt sans Bonaparte, car personne, excepté lui, ne songeait en 1800 à un nouveau Concordat. Celui-ci a refait l'alliance étroite des deux puissances, «l'Etat essayant d'enrégimenter le clergé, l'Eglise s'efforçant de faire servir les gouvernements temporels au salut des âmes». Ce régime doit finir: on ne saurait prolonger indéfiniment l'existence d'un pacte qui ne répond plus aux besoins de la société. M. Barthou insista sur les provocations pontificales et soutint que la guerre acharnée de l'épiscopat contre la République démontrait le peu d'utilité du Concordat pour l'État français. Un protestant, M. Réveillaud, prédit que la séparation nuirait au cléricalisme seul et respecterait le catholicisme selon le suffrage universel, tel que l'avait défini Littré. Le rapporteur, M. Briand, rappela comme M. Barthou que les évêques, choisis pourtant avec soin par le gouvernement, s'étaient dressés contre la République à toutes les heures de crise; celle-ci pouvait donc déchirer un pacte inutile, à condition de rassurer les catholiques en faisant une séparation libérale.

Parmi les républicains adversaires de la séparation, M. Charles Benoist rappela que, depuis le temps de Machiavel, tout le mouvement de l'histoire «emporte constamment, irrésistiblement, l'Etat vers la laïcité»; mais il invoquait la tradition des légistes français pour demander, au nom de l'intérêt de l'État, qu'on maintînt des relations régulières

avec l’Église. M. Raiberti exprima la crainte de voir naître dans chaque village une association cultuelle qui dominerait la commune. Ribot montra que le Concordat n’avait point empêché l’État de séculariser les institutions nationales et signala les dangers du nouveau régime, liberté illimitée du clergé, renaissance des luttes religieuses, menaces pour le protectorat français en Orient. Si les orateurs du parti catholique attaquaient la séparation, ce fut moins pour elle-même que parce qu’ils y voyaient la préface d’un ensemble de mesures visant à déchristianiser la France par la force[628]. La majorité républicaine fit de nombreuses concessions aux partisans d’un régime libéral et vota la loi qui, après la ratification du Sénat, fut promulguée en décembre 1905. Les élections législatives de 1906 prouvèrent qu’elle était acceptée par le pays; aussi entra-t-elle en vigueur[629]. La pensée de Benjamin Constant et de Vinet, de Lamennais et de Prévost-Paradol s’est trouvée ainsi réalisée.

[628] L’abbé Gayraud seul vint exposer à la tribune la doctrine du

Syllabus.

[629] Rappelons qu’elle a été acceptée intégralement par les

protestants et les israélites. Elle fut condamnée par Pie X, qui

interdit de former les associations cultuelles; de là résultèrent

les lois du 2 janvier et du 28 mars 1907, du 13 avril 1908. Le

rapprochement survenu après la guerre entre la France et le Vatican a

fait préparer à Rome le projet de statuts d'associations diocésaines;

le Conseil d'Etat, par un avis du 13 décembre 1923, l'a déclaré

conforme à la loi de 1905. Le pape, dans sa lettre du 18 janvier

1924, a autorisé les évêques de France à créer des associations.

CHAPITRE XIV

La pensée laïque

I

Les représentants du haut enseignement philosophique sont tous d'accord pour revendiquer les droits de la raison et la libre recherche de la vérité. Mais cette unanimité se concilie avec des divergences nombreuses dans l'attitude prise par eux vis-à-vis de la religion.

Plusieurs d'entre eux ont estimé nécessaire d'aborder l'étude objective des religions; les phénomènes religieux fournissent, comme tous les autres phénomènes, des matériaux à l'observation réfléchie et désintéressée. Il s'est

formé ainsi une psychologie religieuse et une sociologie religieuse. Théodule Ribot, par exemple, exposant la psychologie des sentiments, ne manque pas de faire une place très grande au sentiment religieux. Dans l'évolution de ce sentiment il distingue trois périodes: la première est celle de la perception et de l'imagination concrète, où dominent la peur et les tendances utilitaires; puis c'est l'époque de l'abstraction et de la généralisation moyennes, caractérisée par l'adjonction d'éléments moraux; enfin apparaissent les plus hauts concepts, quand le sentiment religieux, dépouillé de l'élément affectif, tend à se confondre avec les sentiments intellectuels[630]. Quant à la sociologie religieuse, Durkheim et ses collaborateurs de *l'Année sociologique* en ont fait une véritable science, reposant sur une quantité sans cesse accrue de documents historiques, ethnographiques et archéologiques. Elle vient rejoindre ainsi l'histoire des religions, qui a fait tant de progrès depuis un demi-siècle.

[630] Voir à ce propos Ribot, *La psychologie des sentiments*. On

trouve une méthode semblable dans les _Etudes d'histoire et de

psychologie du mysticisme_, par Delacroix (1908). «Nous voudrions,

dit-il dans sa préface, avoir exposé les faits comme ferait un

théologien informé et critique, parce qu'il n'y a, au fond, qu'une

méthode historique. Quant à l'interprétation, les théologiens ne

s’étonneront pas de nous trouver en désaccord avec eux. Ils voient

les choses du point de vue du surnaturel; nous les voyons du point de

vue de la nature».

Certains philosophes ont le désir de concilier la raison et la foi; s’ils ne le font pas de la même manière que les théologiens, ils ont renoncé au silence prudent que Victor Cousin prétendait imposer à ses disciples sur les problèmes difficiles. Emile Boutroux, par exemple, reconnaît à la science le droit de porter ses investigations dans les domaines qui lui étaient jadis interdits; cela n’empêchera pas l’homme de continuer à cultiver le sentiment religieux, source d’énergie et de foi. La religion continuera probablement à vivre, mais à condition qu’elle reste en contact avec les idées et les vœux de l’humanité, qu’elle développe son élément spirituel sans le laisser emprisonné dans des formes politiques ou des textes morts[631]. La philosophie de M. Bergson a été interprétée par beaucoup de ses adeptes comme la doctrine la plus propre à mettre d’accord la pensée libre et la croyance religieuse.

[631] «Ce qui a pu paraître contradictoire avec les idées ou les

institutions modernes, c’est telle ou telle forme extérieure,

telle ou telle expression dogmatique de la religion, vestige

de la vie et de la science des sociétés antérieures; ce n’est

pas l’esprit religieux, tel qu’il circule à travers les grandes

religions» (*Science et religion*, p. 377).—Un philosophe inconnu

du grand public, mais très apprécié de ses pairs et de ses élèves,

Hannequin, montrait aussi la conciliation possible avec la religion,

pourvu qu’elle abandonnât son projet de dominer la société

(v. l’introduction de ses _Etudes d’histoire des sciences et d’histoire

de la philosophie_).

Un autre penseur bien connu du public lettré, Alfred Fouillée, sans attaquer l’Eglise a revendiqué avec force les droits de l’esprit laïque[632]. On ne saurait nier, dit-il, que l’esprit chrétien recule devant l’esprit moderne: «resterait à savoir si c’est vraiment la faute des sociétés modernes, transformées malgré elles par les progrès de la science, de la philosophie, de l’histoire, ou si c’est la faute du christianisme romain, qui incarne les croyances d’autrefois en les opposant aux connaissances d’aujourd’hui»[633]. L’Église catholique opéra autrefois chez les peuples latins une sélection à rebours, en chassant ou en frappant les meilleurs des hétérodoxes: aujourd’hui elle fait encore une sélection à rebours en condamnant au célibat les hommes qui entrent dans le clergé par attachement à l’idéal. La France, quoi qu’en disent quelques apologistes, ne représente pas le catholicisme. «Ce qu’elle symbolise avant tout dans le monde entier, ce sont certains principes de droit universel et de fraternité universelle dont les étrangers peuvent bien affecter de sourire, mais dont ils reconnaissent au fond la grandeur»[634].

[632] Sa thèse du doctorat en 1872 lui valut déjà les attaques de la

presse catholique.

[633] *La France au point de vue moral*, p. 61.

[634] *La France au point de vue moral*, p. 62. Fouillée reproche

à l’ascétisme catholique d’avoir produit, «par réaction contre la

continence sacerdotale, l’incontinence laïque». Il reproche aussi

à l’Eglise de vouloir lier la morale à la religion: «Si, chez les

enfants du peuple, l’abandon simultané des règles morales et des

croyances religieuses, se produit souvent, c’est parce qu’on n’a pas

fait, dès l’école, la légitime distinction de ces deux sphères» (_La

démocratie politique et sociale en France_, p. 139). L’Eglise peut

d’ailleurs, à côté des éducateurs laïques, faire une œuvre utile:

«Rendre aux dogmes leur sens le plus large et aussi le plus profond,

accorder une plus grande place à l’enseignement des devoirs moraux et

sociaux, tel serait, pour le clergé français, le moyen de s’associer

à l’effort commun en vue de la moralisation nationale» (_La France au

point de vue moral_, p. 68).

D’autres philosophes se sont montrés plus combatifs que Fouillée. Un moraliste breton, Jacob, voulut mettre ses compatriotes en garde contre le péril clérical. Ce péril est réel, dit-il, à cause de la puissante organisation de l’Eglise, à cause de ses ambitions illimitées. Il faut défendre contre ce danger l’école nationale, «la libérale, hospitalière et vivante école de France, l’école qui croit passionnément au clair génie de nos ancêtres et à l’obligation de le faire prévaloir sur toute les forces d’hypocrisie et toutes les puissances de ténèbres, l’école où peuvent, au moyen des concessions les plus légères et les plus raisonnables, se rencontrer et s’accorder tous les citoyens qui veulent que la patrie soit plus qu’une étiquette, une pensée commune et une commune volonté»[635].

[635] *Pour l’école laïque*, p. 92.

Mais le philosophe breton ne craint pas de dire à ses amis de dures vérités[636]. Il leur recommande le sérieux de la vie, le souci de l’intérêt général, comme les meilleurs moyens de paralyser le cléricalisme[637].

[636] «Dans nos campagnes—et même dans nos villes—je n’ai pas

toujours trouvé les libres penseurs parmi les gens les plus

rangés, les plus laborieux, les plus sobres, les plus respectueux

d’eux-mêmes.» (*ibid.*, p. 22).

[637] «Il n’est fort que par notre faiblesse, il n’est puissant

que par nos fautes, et vous pouvez être assurés que nous ne le

subirons jamais si, par notre égoïsme, par nos haines, par nos

intolérances, nous ne l’avons appelé sur nous comme le châtiment

naturel que réserve aux races affaiblies cette justice immanente

de l’histoire dont parlait éloquemment Gambetta» (p. 190). —Un

philosophe étranger à la politique, Hamelin, ami de Jacob, partageait

ses idées; la religion lui semblait inutile pour la morale. «Dans

une morale rationnelle, écrit-il, Dieu ne saurait intervenir comme

source de l’obligation. Dieu ne saurait se passer de l’obligation,

si obligation et rationalité sont la même chose; en revanche rien ne

se passe mieux de Dieu que l’obligation.» (_Essai sur les éléments

principaux de la représentation_, 1907, p. 416).

Nul n’a lutté pour l’esprit laïque avec autant d’ardeur et de persévérance que Gabriel Séailles. D’après lui, les dogmes chrétiens sont morts, détruits par la démonstration de vérités qui ne peuvent se concilier avec eux. Nous savons qu’il n’y a pas un monde unique, ayant la terre comme centre, mais des milliers de mondes, et la terre dans l’un d’eux, réduite au rôle d’un astre subalterne. L’histoire de l’humanité n’est plus réduite à celle de quelques peuples, dominés par l’apparition de la Bible et de l’Evangile; la Chine et l’Inde nous ont révélé des sociétés formées en dehors de la nôtre, et qui maintenant seulement commencent à entrer en rapports avec elle. Le miracle, qui autrefois prouvait la religion, devient pour nous un motif de douter; qu’est-ce d’ailleurs que l’action surnaturelle du Dieu guérissant quelques pèlerins, si on la compare à la découverte du savant apportant la santé à des milliers de malades par un sérum nouveau?—Soit, diront quelques chrétiens, nous acceptons la science moderne, mais nous conservons la morale chrétienne.—Vaine tentative, répond Séailles; l’esprit humain recherche l’harmonie entre ses diverses conceptions. La morale chrétienne se préoccupe surtout de la vie future; l’homme d’aujourd’hui songe à bien

accomplir sa tâche sur terre. Elle recommande la fraternité, l’amour, mais elle méconnaît le droit, la justice, favorisant ainsi les persécutions et les privilèges. Elle s’attache aux individus, alors que notre morale devient sociale. Celle-ci, nous dit-on, manque d’autorité; mais elle a l’autorité du vrai, plus solide que celle de dogmes naïfs comme le péché originel ou la rédemption par le sacrifice[638].

[638] *Pourquoi les dogmes ne renaissent pas*, dans _Les affirmations

de la conscience moderne_.

Tous ces penseurs indépendants se réclament de la science. Les antinomies entre les conclusions de la science et les affirmations de la foi ont aussi détaché de l’Église plusieurs prêtres longtemps soucieux de la défendre ou de la rajeunir. M. Loisy, sommé de se rétracter, finit par écrire au pape: «Il n’est pas en mon pouvoir de détruire en moi-même le résultat de mes travaux»[639]. Un historien, M. Houtin, constata les artifices employés par les orthodoxes pour cacher les découvertes de la critique biblique ou pour concilier les récits de la Genèse avec les résultats des sciences naturelles[640]. Un philosophe, Marcel Hébert, après avoir essayé une interprétation nouvelle du dogme, a demandé que l’homme substitue à la croyance en Dieu la religion de la justice et de la solidarité[641].

[639] Lettre à Pie X, 28 février 1904. V. le récit contenu dans

Choses passées.

[640] V. par exemple, _La question biblique chez les catholiques de

France au XIXe siècle_, 2e éd., p. 204 sqq.

[641] V. *L'évolution de la foi catholique*, p. 210. Marcel Hébert,

mort en 1916, avait demandé que M. Wilfred Monod ou tout autre libre

croyant parlât sur sa tombe, afin d'attester que «je n'ai pas voulu

d'une inhumation matérialiste, et que je meurs croyant et espérant»

(v. *Revue chrétienne*, 1916).

II

Tandis que les philosophes et les savants exposaient leurs doctrines, l'école laïque s'établissait peu à peu en France. La loi scolaire de 1886 avait prescrit la laïcisation progressive de toutes les écoles communales; à mesure qu'elles échappaient aux congrégations, les catholiques s'appliquèrent à leur opposer des écoles confessionnelles, avec un succès variable selon les régions[642]. Mais la loi fut appliquée, si bien que vers le début du XXe siècle chaque village possédait une école ouverte aux enfants de toutes les confessions et surveillée par l'Etat.

[642] Jean Macé, qui redoutait ces écoles rivales, avait proposé

au Sénat (mars 1886) de laisser au ministre le droit d’ajourner la

laïcisation dans les communes disposées à les créer; le ministre,

Goblet, fit repousser l’amendement. Sur le succès des écoles libres

dans les pays où les châtelains les ont imposées, v. André Siegfried,

Tableau politique de la France de l’Ouest, *passim*.

Dans quel esprit s’est poursuivie la transformation de l’enseignement populaire? Quelles pensées animaient les hommes qui l’ont inspirée, dirigée? Le mieux est d’interroger les plus notables d’entre eux, Félix Pécaut et M. Ferdinand Buisson. Le premier, directeur des études à l’Ecole normale supérieure de Fontenay, souvent chargé d’inspections générales, fut le grand pédagogue de l’école nouvelle; le second remplit pendant quinze ans les fonctions de directeur de l’enseignement primaire au ministère de l’instruction publique avant de devenir professeur à la Sorbonne, puis député. Il y avait entre eux plusieurs traits de ressemblance: nés de familles protestantes et devenus pasteurs, tous les deux avaient perdu la foi et rompu avec les groupements confessionnels, mais en conservant le respect du divin; tous deux s’étaient associés à l’œuvre de Jules Ferry avec l’espoir de travailler à l’éducation morale du peuple. Pécaut a dit quel esprit animait les fondateurs de l’école laïque. Leur but fut de fortifier la patrie française en organisant la démocratie, en élevant l’âme du peuple: car c’est le peuple qu’il fallait former, comme l’ont compris les

gouvernants républicains[643]. Dans l’instruction populaire, une place d’honneur appartenait sans conteste à l’enseignement de la morale; celui-ci devait convenir aux enfants de toutes les origines, de toutes les confessions; il ne pouvait donc être que laïque[644]. Pour le donner il fallait des maîtres laïques, mêlés au siècle et libres d’engagements confessionnels. Quant à l’enseignement religieux, c’est au prêtre qu’il revient; si l’Eglise catholique avait été moins intolérante, moins hostile à nos institutions, il eût été possible de laisser le prêtre venir donner ses leçons dans l’école; mais l’Etat aurait quand même eu le devoir d’enseigner la morale à tous. Cette morale laïque est-elle dépourvue, comme on le prétend, d’idées qui puissent parler à l’âme et diriger la conduite des hommes? C’est une erreur. Elle renferme l’idée du droit et celle du devoir social, la dignité de la personne humaine, l’intelligence des lois naturelles; elle affirme que l’homme est appelé à construire sa destinée librement, puis à réaliser l’idéal qu’il a conçu. Le principe de responsabilité personnelle tient la place d’honneur dans notre éducation; la notion de solidarité vient le compléter.

[643] «Ils n’ont pas seulement voulu—ce qui serait déjà un vœu sage

et légitime entre tous—mettre chaque électeur en mesure de lire les

professions de foi de ses députés et d’écrire avec discernement son

bulletin de vote; mais ils ont entrepris de transformer la multitude

obscure, anonyme, inconsciente, instinctive, en un peuple capable

d’examiner et de réfléchir; capable de raison et de justice; capable

par conséquent de se gouverner» (_L’éducation publique et la vie

nationale_, introduction).

[644] «On affecte de confondre l’esprit laïque et l’esprit sectaire,

comme si l’esprit laïque, c’est-à-dire l’esprit de raison, l’esprit

de *tout le monde*, celui de la société générale, celui des

traditions historiques de tout ordre, bref le libre esprit humain

ou national, et non pas celui d’une église ou d’une école fermée,

n’était pas, en son principe essentiel, l’opposé même de l’esprit de

secte et de système…» (*ibid.*).

L’enseignement moral, dit Pécaut, est le plus difficile de tous pour le maître, parce qu’il traite, non de choses extérieures à nous, mais de nous-mêmes, parce qu’il y faut donner de son âme et pénétrer jusqu’à l’âme de l’enfant[645]. Le directeur de Fontenay, après une tournée d’inspection générale faite en 1880, nous apprend ce que

devient cet enseignement dans la réalité. L’instituteur se borne à enseigner au lieu d’éduquer: «son action s’arrête à la surface de l’âme». La tâche est d’ailleurs difficile, car l’école primaire s’adresse à la masse et trouve devant elle tous les obstacles, pauvreté, ignorance héréditaire, éducation familiale défectueuse. Mais il faut continuer quand même, car une grande partie du peuple ne peut aujourd’hui attendre que des écoles primaires le viatique moral indispensable à ses enfants[646].—Quatorze ans plus tard, après une nouvelle inspection générale, le moraliste, peu disposé à l’optimisme trop confiant, s’interroge encore sur les résultats de l’école[647]. Ce qui fait défaut à beaucoup de maîtres, c’est un idéal, c’est la passion patriotique, le désir d’améliorer les élèves pour l’amour de la France. Néanmoins l’enseignement moral a une grande valeur, parce qu’il est libre et sincère, parce qu’il signale la beauté de la vie intérieure, surtout parce qu’il apprend aux enfants à se reconnaître comme responsables de leurs actes: «le sentiment de la responsabilité personnelle apparaît, on peut le dire, au commencement, au milieu, à la fin des programmes»[648].

[645] La difficulté pour l’ecclésiastique est la même que pour le

laïque. «D’un côté comme de l’autre, les formules peuvent être

irréprochables… Elles ne prendront vie et vertu que par le

commentaire familier du maître, si ce commentaire, à son tour, est

autre chose qu’une définition abstraite ou une simple amplification

verbale, vide de sens comme de souffle» (*ibid.*, p. 76).

[646] *Ibid.*, p. 3 sqq.

[647] «Je me demande avec inquiétude pour qui et pour quoi nous

travaillons, pour qui et pour quoi nous exerçons ces enfants du

peuple à lire, à comprendre, à se rendre compte, à prendre possession

des choses et d’eux-mêmes» (*ibid.*, p. 39).

[648] P. 44.

En présence des difficultés, des tâtonnements de l’éducation laïque, faut-il regretter la disparition de l’enseignement religieux? Pécaut ne le pense pas. L’enseignement du catéchisme, donné autrefois par l’instituteur, était purement mécanique[649]. D’ailleurs, dans l’état de nos mœurs et de nos croyances, l’idée religieuse ne possède aujourd’hui qu’une efficacité médiocre. Le désarroi moral est universel, mais plus grand peut-être en France qu’ailleurs[650]. Le pire des remèdes serait de vouloir imposer aux maîtres un *Credo* confessionnel ou dogmatique. Le mieux est de continuer dans la voie où nous nous sommes heureusement engagés, avec «un haut et net dessein de pédagogie morale et nationale».

[649] «Les textes du catéchisme, déjà si peu accessibles ou

assimilables à l’intelligence en maintes de leurs parties, étaient

l’objet d’une simple récitation *selon la lettre*, sans explication

du *fond*, par conséquent aussi disparates que possibles avec

l’esprit général de l’enseignement, le maître étant réduit au rôle

de répétiteur mécanique, et à ce seul titre, d’auxiliaire du curé»

(*ibid.*, introduction).

[650] «La longue séparation du spirituel et du temporel, du prêtre

unique dispensateur des choses saintes, et des laïques tenus en cette

matière pour incompétents, a contribué pour une grande part à rendre

notre nation, du moins la classe la plus instruite et avec elle le

peuple industriel, étrangère ou indifférente à la fois aux traditions

chrétiennes, qu’elle ignore de plus en plus, et à la religion même»

(p. 79).

Les idées exprimées par Félix Pécaut avec une noble franchise ne diffèrent pas de celles qui avaient, dès l’origine, préoccupé M. Buisson. En 1878, dans une conférence faite aux instituteurs à Paris pendant l’Exposition universelle, il expliquait la valeur de l’intuition morale et montrait en beaux termes comment ils pouvaient éveiller l’idée de Dieu chez les plus sérieux de leurs élèves en les mettant un soir en présence du ciel étoilé, en leur parlant avec l’émotion que devait inspirer un pareil spectacle. Dans toutes les grandes notions, continuait-il, qui confinent à la religion et à la politique, il y a deux parties: l’une, sujette aux controverses et aux passions, ne regarde pas l’école; l’autre, «innée à tous les cœurs, ancrée dans toutes les consciences, inséparable de la nature humaine, et par là même claire et ardente à tout homme», appartient à l’instituteur[651]. La modération, la prudence constituent le premier devoir professionnel de l’instituteur, mais il doit aussi empêcher que l’enseignement populaire ne se matérialise et ne s’abaisse.

[651] «Qu’on ne vienne pas nous demander de faire de l’instituteur

une machine à enseigner, un cœur neutre, un esprit fuyant et timoré,

un être nul par état, qui craindrait de laisser surprendre une larme

dans ses yeux lorsqu’il parle de sa foi religieuse, ou un tremblement

d’émotion dans sa voix lorsqu’il parle de la patrie ou de la

République.» (_L’intuition morale_, août 1878, dans *La foi laïque*).

Devenu directeur de l’enseignement primaire, M. Buisson fut un des hommes chargés d’appliquer les lois Ferry. En même temps il exposait devant différentes assemblées l’objet de ces lois, destinées à fonder une instruction nationale, donc une instruction gratuite, obligatoire, laïque. Pourquoi laïque? «Parce que, si nous voulons que tout enfant acquière les connaissances que la Convention appelait déjà les connaissances nécessaires à tout homme, nous n’avons pas le droit de toucher à cette chose sacrée qui s’appelle la conscience de l’enfant». Or la liberté de conscience ne sera respectée que si l’école est séparée de l’église[652]. L’éducation ainsi donnée sera une éducation libérale, une éducation complète, employant les années où l’enfant n’est heureusement bon à rien, pour le préparer à la vie. Les congrégations enseignantes eurent jadis un rôle honorable et utile[653]. Mais aujourd’hui la France ne veut plus leur laisser accomplir sa propre tâche; elle a tiré 100.000 instituteurs et institutrices de son sein, et préfère ces maîtres qui vivent de la vie de tous[654]. L’œuvre qu’ils doivent réaliser, c’est l’union patriotique de tous les Français. «Il n’est pas vrai qu’il y ait deux Frances, qu’il y ait deux peuples en ce peuple. Il n’est pas vrai que la patrie, notre mère, ait enfanté deux races irréconciliables. L’école fera la lumière: dès que la lumière aura lieu, les fantômes disparaîtront, nous nous apercevrons qu’il n’y a en France

que des Français, aujourd’hui tous égaux, et demain, quoi qu’on fasse, tous frères»[655].

[652] *La foi laïque*, p. 15 sqq.

[653] «Nous n’oublierons pas, filles de saint Vincent de Paul ou

frères de Saint-Jean-Baptiste de la Salle, religieux et religieuses

de toute robe et de tout nom, nous n’oublierons pas que pendant deux

ou trois siècles vous avez été presque seuls à vous occuper des

enfants du peuple, et nous ne nous étonnons pas que le peuple s’en

souvienne et vous aime» (*ibid.*, p. 43).

[654] Les laïques «n’ont pas fait vœu de renoncer aux ambitions

légitimes du travail, de renoncer à la famille, à ses joies, à

ses douleurs, à ses inquiétudes, à ses angoisses, de renoncer à

leurs intérêts, à leur indépendance d’homme et de citoyen: c’est

précisément pour cela qu’ils ont nos préférences» (p. 47).

[655] P. 49.

Pécaut et M. Buisson avaient eu comme devancier, dans l’organisation de l’enseignement primaire, l’administrateur habile et infatigable que Jules Ferry appela un jour le premier instituteur de France. Octave Gréard continua ensuite, comme recteur de l’Académie de Paris, à collaborer avec eux. Détaché des croyances de sa jeunesse, il conservait le respect de l’idéal religieux et caressait parfois le rêve, un peu chimérique, d’une église chrétienne affranchie de l’Etat par la séparation, affranchie de Rome par le réveil du gallicanisme. L’enseignement religieux lui paraissait bon à garder, parce qu’il cultive le sentiment pendant que l’instruction scolaire cultive la raison; c’est à l’homme fait d’abandonner plus tard, s’il le juge bon, les croyances qu’on lui a inculquées[656]. Mais cet enseignement religieux devait être donné hors de l’école publique. Moins séduit que Pécaut par les idées modernes, qui l’effrayaient un peu, Gréard était persuadé cependant qu’elles seules convenaient à la société de nos jours.

[656] V. Bourgain, *Gréard*, p. 252 et 363. Il fut disgracié après le

24 mai; il a raconté lui-même qu’on l’accusait d’être allé avec Mme

Jules Simon briser des crucifix (*ibid.*, p. 126).

Depuis 1897 M. Buisson, ayant quitté ses fonctions administratives, put librement participer aux polémiques

suscitées par la lutte scolaire. Nous l'avons vu nettement hostile au maintien des congrégations enseignantes; mais il ne croyait pas que la loi dût abolir l'enseignement confessionnel. L'école laïque, d'après lui, ne peut vivre et prospérer sans le dévouement actif de tous ceux qui s'y intéressent. Le catholicisme, en effet, n'est pas seulement une théocratie sacerdotale; il a pour lui le sentiment religieux, ce sentiment humain et naturel, avec sa sève toujours renaissante. Cela lui donne une puissance considérable[657]. Donc il faut que les amis de l'école laïque la défendent par une activité pareille, qu'ils ne s'en remettent point à l'Etat, qu'ils aident les instituteurs à développer et à faire vivre les cours d'adultes, les patronages, les associations d'anciens élèves, les mutualités scolaires et post-scolaires. «C'est à coups de dévouements que l'on se battra désormais».—Tout en reconnaissant les qualités des défenseurs de l'Eglise, M. Buisson répondit avec indignation à leurs attaques répétées contre l'enseignement moral de l'école laïque. Un polémiste habile, M. Georges Goyau, avait critiqué cet enseignement en rapprochant les affirmations contradictoires des maîtres ou en exposant les résultats sociaux de leurs leçons.[658] M. Buisson, dans sa réponse, montra qu'une fois de plus les avocats de l'Eglise faisaient appel à l'égoïsme, à la peur, afin de soulever les possédants contre l'école «rouge»; en même temps il rendit justice à l'œuvre si difficile poursuivie par les instituteurs[659]. La question morale n'a pas cessé de le préoccuper. Il a répété souvent que l'enseignement laïque, en laissant tomber l'enveloppe grossière mise par les religions autour des grandes vérités, des grands sentiments humains, doit conserver ces nobles sentiments, ces raffinements qui font la beauté des âmes croyantes. Que les clergés gardent leurs dogmes et leurs prétendues révélations. «Mais nous ne nous résignons pas à leur laisser par surcroît tout ce qui, dans l'existence de l'homme, de l'enfant, de la femme, de la famille, du peuple, de

l’humanité enfin, représente la vie intime de l’âme, la poésie, l’élan du cœur, l’amour, la foi, le sentiment du sublime, la vision de l’invisible, l’effort pour sortir de soi, le dégoût du mesquin et du commun, le besoin d’harmonie et de grandeur, la joie de l’esprit enivré de beauté, de vérité, de lumière et de justice, la soif du dévouement, le rêve de la perfection, en un mot tout ce que la langue populaire rattache au mot Dieu». M. Buisson arrive ainsi à se rencontrer avec Pécaut; mais tandis que celui-ci, causant avec ses élèves, leur parlait de Dieu pour désigner l’idéal, son collaborateur conseille aux maîtres de ne pas employer ce terme, sous peine de créer des équivoques et des confusions fâcheuses[660].

[657] «Une Eglise peut enseigner des dogmes obscurs, autoriser des

pratiques peu raisonnables, exercer une centralisation abusive, faire

peser sur les siens un joug de fer. Si, à côté de ces défauts, elle

offre à des milliers d’âmes pieuses l’aliment d’une vie spirituelle

même imparfaite, si elle console les faibles, si elle secourt tous

ceux qui demandent à être secourus corps et âme (et ils sont légion

dans notre pauvre humanité)…, c’en est assez: cette Eglise n’est

pas près de mourir.» (*La foi laïque*, p. 71).

[658] Ces articles anonymes de la *Revue des Deux-Mondes* (juin 1898

et février 1899) reparurent, complétés et refaits, dans _L’école

d’aujourd’hui_ par Georges Goyau.

[659] «Il y a des milliers d’instituteurs jeunes et vieux qui, à

l’heure même où la *Revue* les traite de si haut, sont parvenus,

à force de patience et de droiture, de méfiance d’eux-mêmes et de

confiance en la vérité, à être, de l’aveu de tous ceux qui les voient

à l’œuvre, d’excellents, d’admirables maîtres de morale; privés

au début de tout secours (car Rome a mis à l’Index les premiers

manuels faits pour eux par Paul Bert, Steeg, Compayré), ils n’ont

pas renoncé à la lutte, ils se sont passés de livres, ils ont créé

eux-mêmes pièce à pièce, leçon par leçon, exemple après exemple, leur

enseignement familier de la morale aux petits enfants; ils se sont

fait peu à peu de petits *carnets de morale*, simples cahiers écrits

au jour le jour, et d'où sont sortis, à la longue, de nouveaux et

nombreux manuels, sans prétention littéraire et philosophique, mais

riches d'enseignements pratiques, pleins de sève, marqués au coin du

bon sens, et néanmoins d'une véritable élévation morale, nourris en

somme du plus pur de la tradition française» (*La foi laïque*, p. 86).

[660] *ibid.*, p. 148 sqq. Au congrès international d'éducation

morale tenu à La Haye en 1912, Buisson et Séailles affirmèrent la

possibilité d'un enseignement moral sans base religieuse.

Les écoles laïques ont été secondées, souvent créées à l'origine, comme nous l'avons vu, par la Ligue de l'enseignement. L'homme qui avait fondé cette grande association, Jean Macé, demeura jusqu'au bout l'inspirateur et l'âme de tous ses travaux. Soucieux de lui assurer une

organisation solide, gage de durée, il décida en 1879 de fédérer toutes les sociétés que ses efforts avaient aidées à naître. Le premier congrès national de la Ligue, tenu à Paris en 1881, et dans lequel Gambetta vint prendre la parole, établit ce régime nouveau. La Ligue de l'enseignement appuya de ses actives démarches le vote des lois Ferry, puis de la loi de 1886. Cette grande victoire, qui semblait réaliser tous les vœux des amis de l'enseignement laïque, endormit quelque peu leur activité; la Ligue ne tarda pas à languir, malgré les appels de son président qui, soutenu par quelques fidèles, montrait le danger de se laisser aller à une béate paresse et de croire que les lois favorables dispensaient d'agir et de se dévouer. Le Comité dirigeant, de son côté, signala des enseignements nouveaux à fonder: en 1890 et 1891, la Ligue entreprit d'inaugurer l'éducation civique et militaire de la jeunesse; en 1892, elle s'occupa de l'enseignement professionnel, agricole et commercial; elle donna en 1893 une adhésion chaleureuse à la mutualité scolaire. Plus important fut, en 1894, le dernier appel signé par Jean Macé; maintenant que le régime scolaire fonctionnait d'une manière satisfaisante, il fallait songer au lendemain de l'école, aux années de l'adolescence, afin de combler cette grave lacune qui existait entre l'école primaire et le régiment[661].

[661] Voici l'appel qui fut lancé en avril 1894: «La Ligue

voudrait, de l'école jusqu'à l'entrée au régiment, assurer à

l'adulte les connaissances acquises pendant l'enfance, diriger leur

perfectionnement dans le sens professionnel, enfin munir le jeune

homme, trop tôt livré à lui-même, des solides principes qui sont

indispensables aux citoyens d’une démocratie».

Après la mort de Jean Macé, la présidence fut donnée à son disciple préféré, M. Léon Bourgeois, qui la conserva pendant quatre ans. Le réveil de la Ligue se produisit grâce aux congrès annuels qui furent désormais tenus en province, choisissant chaque année une région nouvelle pour stimuler et unir les associations qui s’y trouvaient et pour en créer de nouvelles. Ces congrès, où l’on n’admettait à l’origine que les délégués officiels des sociétés, furent bientôt ouverts à tous les amis de l’école laïque, et devinrent des assemblées nombreuses et vivantes. C’est ainsi que les congrès de Nantes (1894), de Bordeaux (1895), de Reims (1896), de Rouen (1897) suscitèrent les activités locales en Bretagne, en Guyenne, en Champagne, en Normandie. Le lendemain de l’école devint le but essentiel de leurs études: les œuvres post-scolaires sous toutes les formes, cours d’adultes, mutualités scolaires, associations d’anciens élèves (petites A), se multiplièrent à la suite de ces grandes enquêtes collectives.

Quand l’affaire Dreyfus eut rendu aux luttes religieuses toute leur acuité, le contre-coup s’en fit sentir dans les préoccupations de la Ligue. Les congrès tenus de 1898 à 1901 signalèrent sans relâche le danger qu’offraient pour l’unité nationale le maintien et les progrès de l’enseignement congréganiste[662]. Le dernier de ces congrès, celui de Caen, put saluer de ses éloges le vote de la loi sur les associations. C’est lui également qui décida, par un vote unanime, de demander la suppression, dans les programmes scolaires, du chapitre sur les devoirs envers Dieu. Certains voulaient aussi que la Ligue se prononçât pour le retour au monopole de l’enseignement. Ce fut l’objet

d’une discussion ardente au congrès de Lyon (1902): les uns invoquaient les droits de la famille, les autres le devoir de la société envers les enfants. Les deux partis opposés se mirent finalement d’accord sur un texte transactionnel, qui fut adopté à l’unanimité: le congrès demanda que la loi Falloux fût abrogée, que l’Etat se chargeât d’assurer à tous un enseignement rationnel et gratuit, et qu’il pût déléguer à des particuliers l’autorisation d’ouvrir des établissements auxiliaires soumis aux règles suivantes: personnel entièrement laïque et pourvu des mêmes grades que celui de l’Etat, surveillance de l’autorité universitaire sur les livres scolaires et sur l’enseignement lui-même, droit pour le recteur de fermer un établissement, sauf appel devant le Conseil supérieur de l’instruction publique[663].—Les années suivantes virent apparaître dans les congrès des problèmes nouveaux, la lutte contre la guerre et les questions sociales. En somme, la Ligue de l’enseignement, groupant dans son faisceau fédératif un nombre tous les jours plus grand d’associations variées, a fourni un centre à tous les groupes républicains, progressistes, radicaux ou socialistes, séparés sur les questions politiques, unis par le désir de conserver et de fortifier l’enseignement national.

[662] Voici le vœu adopté au congrès de Rennes (1898) et renouvelé

l’année suivante: «Le Congrès fait appel à l’activité de propagande

des sociétés fédérées pour parer aux graves atteintes portées

à l’union morale et sociale de la France par l’enseignement

congréganiste à tous ses degrés, et signale à l’attention du

gouvernement le danger de recruter ses fonctionnaires parmi les

jeunes gens qui ne sortent pas des établissements de l’Etat».

[663] Voici les considérants de ce vœu: «Le Congrès,

Estimant que le premier devoir de l’enseignement républicain est

d’affirmer et d’appliquer sans restriction tous les principes

inscrits dans la Déclaration des droits de l’homme, et tout d’abord

le principe de la liberté individuelle;

Considérant que la liberté d’enseigner n’y est pas et ne pouvait

pas y être inscrite; qu’en effet la fonction éducative est un

devoir des parents envers l’enfant et envers la société; que, dans

une démocratie, l’enseignement doit s’appliquer essentiellement à

garantir dès l’enfance la liberté future des citoyens, et que c’est

l’office de l’Etat de la garantir effectivement;

Considérant que, sous le nom trompeur de liberté de l’enseignement,

la loi du 15 mars 1850 a organisé, en France, la liberté illimitée

de l’enseignement ecclésiastique et congréganiste en conférant aux

congrégations et au clergé un ensemble de privilèges collectifs qui

ont permis d’opposer en fait le monopole de l’Eglise au monopole de

l’Etat.

Considérant qu’il y a lieu d’instituer un régime scolaire qui assure

la véritable liberté de l’enseignement…»

CONCLUSION

J’ai distingué au début de ce livre les quatre groupes différents dont l’accord a détruit la prépondérance de l’Eglise et favorisé les progrès de l’esprit laïque. Il est bon

de rappeler le rôle de chacun d’eux et de voir s’ils ont subsisté jusqu’au début du vingtième siècle.

Le groupe catholique gallican n’eut de force véritable que sous la Restauration, quand les fidèles voyaient dans le roi, tout aussi bien que dans le pape, un chef et un guide. Depuis 1830 les gouvernements ont tous écarté le principe du droit divin. Aussi le gallicanisme d’Eglise a-t-il sans cesse décliné; les archevêques de Paris, Sibour et Darboy, en furent les derniers défenseurs, avant que le concile du Vatican assurât le triomphe des doctrines ultramontaines. Le gallicanisme d’Etat se défendit longtemps; des hommes tels que Dupin sous Louis-Philippe et Rouland sous Napoléon III voulurent sincèrement concilier le respect envers l’Eglise avec le maintien des droits de l’Etat; mais ensuite la difficulté apparut plus grande chaque jour de conserver un régime à la pratique duquel aucun des deux contractants n’apportait l’esprit de conciliation et de bonne volonté. Néanmoins l’esprit gallican a subsisté en France. On le vit même dans cette première génération des catholiques libéraux, qui avait si chaleureusement défendu l’ultramontanisme: leur chef, Montalembert, finit par avouer les avantages de la tradition gallicane[664]. Il termina sa vie en protestant contre les adulations prodiguées par les ultramontains «à l’idole qu’ils se sont érigée au Vatican». Plus tard, quand Léon XIII prescrivit le ralliement à la République, les monarchistes irréductibles refusèrent d’obéir à ces directions et revendiquèrent pour les Français le droit de pratiquer la politique française comme ils l’entendaient. L’esprit gallican a reparu ensuite chez les catholiques libéraux du XXe siècle, maltraités par Pie X. Après avoir essayé vainement de faire accepter par Rome en 1906 les associations cultuelles, ils se sont plaints que le souverain pontife profitât de la séparation pour nommer directement les évêques, sans consulter les désirs ou l’expérience du clergé français. De même que certains d’entre eux, lors de

l’affaire Dreyfus, avaient pris parti pour la révision, d’autres ont affirmé leur droit d’être républicains et démocrates sans consulter Rome. Héritant aussi de l’aversion des anciens gallicans pour les faux miracles, pour les pratiques superstitieuses, ils ont blâmé l’abus des reliques apocryphes, le mercantilisme grossier qui exploite la piété des simples[665].

[664] Je comprends maintenant, écrivit-il en 1869, «les réserves

salutaires, les garanties, quoique mêlées d’exagérations blâmables,

que nos ancêtres avaient toujours su maintenir, depuis Hincmar,

contre les abus de la puissance ecclésiastique» (cité par Lecanuet,

Montalembert, III, p. 430).

[665] V. *Abus dans la dévotion*, brochure publiée par le Comité

catholique pour la défense du droit (1903); Léon Chaine, _Les

catholiques français et leurs difficultés actuelles_, 1903.

Le groupe des évangéliques a le premier formulé, justifié devant le public français l’idée de la séparation de l’Eglise et de l’Etat. Vinet en 1825, Laboulaye trente ans plus tard

ont ainsi préparé l’avenir. En même temps apparut chez les protestants libéraux cette école radicale qui n’hésitait point à sacrifier complètement le surnaturel, pourvu que l’humanité conservât le culte de Jésus considéré comme le modèle des vertus humaines; les Pécaut et les Buisson présentèrent avec talent la nouvelle théorie. Des protestants animés du même esprit, comme Nefftzer et Dollfus, des libres penseurs imprégnés de religiosité saint-simonienne, comme Guéroult et Jourdan, appelèrent de leurs vœux le «christianisme progressif», une religion laïque, raisonnable, émancipée de tout dogme oppresseur. Les protestants libéraux jouèrent un grand rôle dans la fondation de l’école laïque, puisque Jules Ferry choisit parmi eux quelques-uns de ses principaux collaborateurs, Félix Pécaut, Steeg et M. Buisson. La Restauration, voulant conserver l’Université napoléonienne et lui infuser son esprit, s’était adressée au groupe janséniste, qui lui donna Royer-Collard, Guéneau de Mussy et quelques-uns de leurs amis; de même la République, voulant organiser l’école primaire, fit appel à ces hommes qui étaient dégagés de l’orthodoxie protestante, mais qui avaient conservé de leur passé religieux un intérêt passionné pour l’éducation morale.

Les partisans du christianisme progressif sont demeurés nombreux jusqu’à nos jours. Les uns, voulant conserver la notion traditionnelle de Dieu et l’adoration pour Jésus considéré comme le plus parfait des hommes, ont tâché de s’entendre avec les modernistes, avec les libéraux de toutes les religions. M. Paul Sabatier, par exemple, a combattu avec une égale ardeur le catholicisme romain et le matérialisme athée. D’autres ont poussé plus loin la rupture avec la tradition. M. Wilfred Monod, par exemple, déclare que l’athéisme consciencieux est plus religieux que l’orthodoxie aveugle, et fait de Dieu le symbole du progrès futur souhaité par les hommes[666]. Les évangéliques de

toutes les nuances ont organisé dans ces dernières années plusieurs congrès; ces réunions, appelées congrès du «christianisme progressif», ont eu lieu à Londres en 1905, puis à Amsterdam, Genève, Boston, Berlin, enfin à Paris en 1913. Le président de cette dernière assemblée, Boutroux, a présenté la philosophie comme destinée à servir de pont entre la science et la religion. Les chrétiens progressifs repoussent le laïcisme entendu comme la négation de l'idée religieuse; ils sont partisans du laïcisme considéré comme le régime qui assure l'indépendance des Etats et des peuples à l'égard de toute orthodoxie imposée[667].

[666] «En définitive, si j'osais m'exprimer ainsi, je dirais qu'on se

trompe en plaçant la toute-puissance de Dieu au début des choses, au

lieu de la placer à la fin. Il y a un Dieu qui *sera* et qui n'est

pas encore manifesté, il y a un Dieu *qui vient*, selon la formule

de l'Apocalypse.» (W. Monod, cité par Paul Stupfer, _L'inquiétude

religieuse du temps présent_, p. 142).

[667] On peut rapprocher du christianisme progressif le judaïsme

progressif, tel que l'a exposé le fondateur de l'Union israélite

libérale, le rabbin Louis-Germain Lévy, dans son livre, _Une religion

rationnelle et laïque_ (1904).

Le troisième groupe est celui des déistes. La plupart sont adeptes de la religion naturelle, pénétrés de la croyance à l'Etre Suprême et à l'immortalité de l'âme. L'esprit de Voltaire et de Rousseau les anime, et la profession de foi du Vicaire savoyard fut longtemps leur *credo*. Michelet et Quinet, les ennemis infatigables de l'Eglise; Jean Macé, le fondateur de l'école laïque; Renouvier, le redoutable adversaire du «papisme»; voilà quelques-uns des plus notoires. C'est dans l'Université surtout que le déisme a dominé l'éducation philosophique: l'influence de Cousin y régna sans partage pendant un demi-siècle; celle de Renouvier l'a remplacée plus tard, sans être aussi exclusive. Ce sont des philosophes déistes, comme Paul Janet, qui ont rédigé en 1882 le programme de morale pour les écoles primaires. Les déistes virent deux dangers à combattre, l'athéisme et le cléricalisme. Certains d'entre eux, redoutant les progrès de l'athéisme, ont fait taire leurs défiances et recherché l'appui des religions traditionnelles pour sauvegarder les dogmes de la religion naturelle. Victor Cousin voulut réaliser cette alliance dans l'intérêt de la société; Jules Simon a combattu Ferry et Goblet en invoquant l'intérêt de la morale. Nombreux sont les universitaires qui ont suivi la même voie. Pour n'en citer qu'un, l'inspecteur général Vessiot, grand ami de l'école laïque, chaleureux défenseur de l'idéal républicain, a fait campagne pendant de longues années pour combattre l'athéisme pédagogique et démontrer les bienfaits d'un accord avec la religion[668]. D'autres déistes, plus confiants dans la force de la philosophie et dans son aptitude à organiser l'éducation morale, ont poursuivi d'une antipathie constante l'Eglise qui pratiquait l'intolérance et qui prêchait

le fanatisme. Cet esprit inspira jusqu'à la fin les grands écrivains qui avaient survécu à l'âge romantique, George Sand et Victor Hugo[669].

[668] V. ses livres, *De l'éducation à l'école* (1885), _Chemin

faisant_ (1891), et la revue fondée par lui, *L'Instituteur*.

[669] Quelques déistes ont essayé de ressusciter la théophilanthropie

qui, vers 1885, paraît avoir compté jusqu'à 100.000 adhérents

(v. Mathiez, dans les *Annales révolutionnaires*, 1914).

Reste enfin le groupe des libres penseurs proprement dits, qui rejettent la religion naturelle comme les religions chrétiennes, et qui affirment l'athéisme ou s'en tiennent à l'agnosticisme. A propos d'eux une question se pose. Ce groupe n'est-il pas le véritable, le seul auteur de la campagne menée contre la tradition religieuse et pour l'idée laïque? Evangéliques et déistes n'ont-ils pas été les instruments et les dupes des athées? Voilà une idée qui a souvent reparu chez les catholiques pendant le XIXe siècle. L'abbé Barruel un des premiers, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, expliqua la Révolution par le travail des sociétés secrètes; plus tard Crétineau-Joly reprit la même thèse, en invoquant les documents secrets qui lui auraient été confiés par Metternich et par le Vatican. L'exposé le plus complet de la théorie se trouve dans le livre du P. Deschamps, *Les Sociétés secrètes et la société*. Ce jésuite d'Avignon avait composé en 1843 le *Monopole*

universitaire, attribué longtemps au chanoine Desgarets, un des plus violents pamphlets qui aient été composés contre l'enseignement laïque: il y parlait du complot préparé par les Guizot, les Cousin, les Villemain, les Michelet[670]. Il mourut au moment d'achever le grand ouvrage qui devait fournir les preuves de la «conjuration antichrétienne»[671]. Ce recueil de citations et de faits a produit une grande impression sur un certain nombre de lecteurs; il les a persuadés que le combat contre l'Eglise au XIXe siècle est l'œuvre des sociétés secrètes unies par la franc-maçonnerie: toute l'histoire contemporaine se ramènerait à l'histoire de la guerre entre la franc-maçonnerie et le catholicisme. Voilà l'idée qui inspire les publications antimaçonniques abondamment répandues en France depuis vingt-cinq ans. Mais les affirmations contenues dans ces livres sont trop souvent dépourvues de valeur devant la critique scientifique. Deschamps, par exemple, invoque maintes fois des documents d'origine mystérieuse, de façon à rendre toute vérification impossible. Voici deux exemples de ses assertions. Il affirme, d'après un renseignement digne de foi venu de Berlin, que peu de temps avant la révolution de 1848 un convent se réunit à Strasbourg: on y voyait Lamartine, Cavaignac, Ledru-Rollin, Proudhon, Louis Blanc, d'autres Français encore avec des Allemands comme Henri de Gagern, Herwegh, Arnold Ruge, Feuerbach; l'assemblée résolut de commencer par la ruine du Sonderbund le grand mouvement révolutionnaire[672]. Qui peut prendre au sérieux un pareil conte? L'autre récit a trait à l'année 1851: une réunion des chefs des sociétés secrètes, malgré l'avis de Mazzini, résolut de favoriser la dictature de Louis-Napoléon et rendit ainsi le coup d'Etat possible. On ne se douterait point, d'après cette fable, que le 2 décembre fut approuvé par tout l'épiscopat et loué par la papauté[673].—En réalité, la légende ainsi répandue vaut celle qui attribue toute l'activité des partis conservateurs aux jésuites: sous des apparences plus scientifiques, le livre

de Deschamps est la contre-partie du *Juif-Errant* d'Eugène Sue. Néanmoins il y a dans ces fantaisies une âme de vérité: des sociétés régulières, fortement constituées, ont toujours l'avantage que donnent l'organisation et la discipline sur les masses amorphes; elles peuvent présenter au grand public un programme élaboré d'avance. C'est ce que font les comités de tous les partis politiques. Les loges maçonniques ont ainsi contribué à propager l'idée laïque; les convents maçonniques ont discuté, préparé bien des projets qui ont été formulés plus tard en textes législatifs devant les Chambres. Mais le rôle des sociétés fermées va en diminuant à mesure que se développent la liberté de la presse, la publicité, l'éducation générale.

[670] «Plus on étudie l'esprit et les hommes qui dirigent

l'enseignement universitaire, plus attentivement on en suit la

marche lente ou hardie, les entreprises cachées ou sacrilègement

audacieuses; plus on approfondit les horribles abîmes de cet

enseignement impie; plus aussi apparaissent nombreux et effrayants

les indices d'un complot contre Dieu et son Christ, complot qui ne

tendrait à rien moins qu'à la destruction complète, universelle de la

foi en France...» (p. 406).

[671] Deschamps mourut en 1873. L’ouvrage parut après sa mort; le

tome III, élaboré par Claudio Jannet, révèle le nom de l’auteur et

contient une notice biographique sur lui.

[672] T. II, p. 352.

[673] T. I, p. 580. L’auteur nous apprend aussi que Palmerston fut

«maître suprême de tous les orients maçonniques de l’univers» (I,

p. 581). Les disciples de Deschamps ont insisté sur la domination

qu’exerce l’Angleterre dans la franc-maçonnerie: affirmation bizarre

pour qui connaît l’attitude prise par les loges anglaises vis-à-vis

du Grand-Orient de France depuis 1877.

Cette légende écartée, nous pouvons reconnaître la grande place prise par la libre pensée au XIXe siècle. Pendant longtemps ce furent surtout les disciples de Diderot et de l’Encyclopédie qui firent la guerre à toute conception métaphysique. Plus tard la critique religieuse, le

développement des sciences, la philosophie matérialiste ont contribué à détruire non seulement la foi au miracle ou à la Providence, mais la croyance en Dieu. Quelques-uns des plus notables parmi les libres penseurs ont accepté la doctrine d'Auguste Comte, exposée dans le *Cours de philosophie positive*, c'est-à-dire le positivisme exclusivement scientifique tel que l'enseignait Littré: ce fut le cas de Gambetta et de Jules Ferry. La plupart s'en sont tenus à la négation du surnaturel ou à l'agnosticisme pur et simple. Comme l'a remarqué Taine, les Français abandonnant le catholicisme vont le plus souvent à la libre pensée complète, sans s'arrêter à des stations intermédiaires.

Plusieurs penseurs ont tenu à justifier cette rupture radicale avec les anciens concepts. Un professeur de philosophie a montré pourquoi, dans le programme de morale destiné aux écoles primaires, on devait supprimer le chapitre des devoirs envers Dieu. La religion naturelle, selon lui, a, comme les autres, les inconvénients d'une religion d'Etat enseignant comme dogmes officiels des doctrines discutables. Il est dangereux pour la morale d'être fondée sur la religion. Tout jeune homme passe par une crise inévitable entre quinze et vingt ans, quand les passions s'éveillent, quand il veut se débarrasser de croyances gênantes; un enseignement moral rationnel lui fera comprendre que, sa foi rejetée, sa conscience demeure, qu'elle est inhérente à sa nature, et qu'il ne peut s'en affranchir, pas plus qu'il ne saurait se dépouiller de sa raison. En supprimant le chapitre des devoirs envers Dieu, on ne perdra aucune notion intéressante ou précieuse, et l'on évitera d'introduire dans l'école des controverses inutiles et irritantes[674]. Quelques années plus tard un autre philosophe universitaire proposa d'écarter non seulement de l'enseignement, mais de la philosophie elle-même l'idée de Dieu, en montrant combien elle est obscure,

imprécise, composée d’éléments contradictoires[675]. Déjà un poète philosophe, Guyau, avait répondu à ceux qui redoutaient l’ébranlement moral causé par la disparition de cette idée:

Supprimer Dieu, serait-ce amoindrir l’univers?

Les cieux sont-ils moins doux pour qui les croit déserts?…

Je me dis: Nul ne sait, nul n’a voulu mes maux,

S’il est des malheureux, il n’est pas de bourreaux…[676]

[674] V. le discours de Goblot, professeur de philosophie à

l’Université de Caen, au Congrès de la Ligue de l’enseignement tenu

en 1901 à Caen.

[675] V. Belot, *Note sur la triple origine de l’idée de Dieu*

(_Revue de métaphysique et de morale_, 1908); _L’idée de Dieu et

l’athéisme_ (*ibid.*, 1913).

[676] Guyau, *Vers d’un philosophe*, 1881.

Malgré leurs divergences, les partisans de l’esprit laïque sont unis par un programme négatif et par un idéal positif. Le programme négatif, c’est l’anticléricalisme. Celui-ci a surtout un caractère politique: c’est l’antipathie qui a reparu chaque fois que le pouvoir civil semblait favoriser le «gouvernement des curés[677]». C’est ainsi que l’Eglise a soulevé contre elle tant d’hommes politiques peu disposés à la persécuter[678]; voilà pourquoi l’un d’eux, Waldeck-Rousseau, a déclaré que l’anticléricalisme est «une manière d’être constante, persévérante et nécessaire aux Etats[679]». Ces tendances ont rencontré bon accueil dans toutes les classes. La bourgeoisie, malgré son retour si marqué aux idées conservatrices depuis 1848, a gardé de son passé gallican un vieux fond d’hostilité envers les prétentions ultramontaines; les polémistes vigoureux qui ont revendiqué pour l’Eglise la maîtrise complète de la société, Félicité de La Mennais (celui de 1820), Louis Veuillot, Edouard Drumont, n’ont pas médiocrement contribué à fortifier cet esprit anticlérical. De leur côté, les intellectuels ont détesté dans l’Eglise un pouvoir toujours prêt à profiter d’une défaillance de la société civile pour étouffer la liberté de penser et d’écrire. Enfin les adversaires de Rome ont répandu dans le peuple l’anticléricalisme brutal, celui qui recherche, qui étale complaisamment les scandales survenus dans telle ou telle ville, qui triomphe des méfaits commis par un confesseur ou par un éducateur de la jeunesse; cette guerre au prêtre, que Paul-Louis Courier comme Michelet jugeait nécessaire, a été popularisée par de nombreux journaux. Mais ces crises violentes d’irréligion populaire n’ont jamais été longues: si l’alliance entre le pouvoir civil et l’Eglise se trouve rompue, si le clergé cesse de sembler redoutable, aussitôt les inimitiés s’apaisent. On l’a vu en 1833, en 1848, en 1890, puis après la fin de l’explosion d’anticléricalisme causée par l’affaire Dreyfus. Littré avait bien compris le «catholicisme selon le suffrage universel».

[677] «Les électeurs de France, même les plus favorables à l’idée

religieuse, par on ne sait quelle aberration historique, se défient

du gouvernement des curés» (Tissier, évêque de Châlons, dans _La vie

catholique de la France contemporaine_, 1918, p. 9).

[678] D’après un témoin compétent, ni Jules Ferry ni M. Clemenceau

n’étaient guidés par une pensée d’intolérance (Freycinet,

Souvenirs, II, p. 482).

[679] Lettre à M. Millerand, du 19 mars 1904.

L’idéal positif qui unit les partisans de la société laïque est facile à indiquer. Ils croient à l’existence d’une morale naturelle, accessible à tous les hommes puisque tous sont doués de raison. Cette morale enseigne le respect de la personne humaine, de la nôtre aussi bien que des personnes étrangères. Elle enseigne le respect de la science, l’admiration pour les conquêtes accomplies par elle, l’espoir qu’elle en fera de plus grandes encore. Elle enseigne enfin l’amour de l’humanité, la confiance dans ses progrès, le désir d’y contribuer. Cet amour de l’humanité fortifiera l’amour de la patrie, car la France, le pays de la

Révolution et de la démocratie, travaille pour le bien de tous.

Cette «foi laïque» diffère beaucoup de la foi chrétienne. Aussi a-t-on répété qu'il y a deux Frances; le mot a été dit par des étrangers comme par des Français[680]. Parler de cette manière, c'est être dupe des apparences, de la rigueur logique avec laquelle les écrivains français, théoriciens ou polémistes, aiment déduire les conséquences des principes défendus par eux. En réalité, les groupes intermédiaires abondent: hommes de croyances tièdes, qui jugent la religion nécessaire pour la morale et bienfaisante pour l'ordre social; catholiques sincères, qui choisissent l'enseignement laïque pour lui confier leurs enfants, parce qu'ils le trouvent plus moderne et plus vivant que l'autre; intellectuels séparant soigneusement les deux domaines de manière à unir la foi traditionnelle avec l'esprit scientifique[681]. D'ailleurs la grande majorité de la nation conserve un scepticisme latent vis-à-vis des systèmes, une tendance à considérer surtout les œuvres et la pratique des hommes. Une évolution s'est produite, favorable au rapprochement. L'esprit scientifique, s'imposant partout, a fait appliquer par tous, croyants et incroyants, les mêmes méthodes; les découvertes qui soulevèrent jadis des clameurs indignées, celles des sciences préhistoriques, celles des sciences naturelles, celles de l'histoire des religions, sont admises aujourd'hui sans difficulté par les savants catholiques[682]. Et puis cette idée s'est répandue tous les jours davantage, que les opinions religieuses appartiennent au libre choix de chaque famille ou de chaque individu: le socialisme a vulgarisé cette pensée dans le peuple; le corps universitaire, où des professeurs de toutes les croyances—et de toutes les incroyances—travaillent dans un esprit confraternel à une tâche commune, a contribué à la propager dans les classes élevées. Un pareil état d'esprit choque ceux qui ont

conservé l’ancien idéal de «l’unité morale» de la France; mais cette unité reposant sur l’identité des croyances métaphysiques et sociales n’existe plus dans aucune des nations modernes. Des événements récents, comme la guerre de 1914, ont prouvé que les grands dangers concentrent autour de l’Etat laïque toutes les forces françaises, et que l’unité nationale est compatible avec la variété des opinions et des croyances.

[680] V. le livre de l’écrivain suisse Paul Seippel, _Les deux

Frances_, 1905. On a lu plus haut le mot de Renouvier (p. 229).

Un catholique, Dom Besse, déclarait aussi qu’il y a deux Frances,

«la France royaliste et catholique, et la France révolutionnaire

et athée. La grande masse des citoyens qui flottent entre ces deux

extrémités ne compte pas; elle appartiendra à celle des deux qui

finira par triompher». Ces deux Frances, ajoute-t-il, «se vouent

une haine implacable. Ce sentiment est dans la nature des choses.»

(_Veillons sur notre histoire_, 1907, p. 10 et 12).

[681] Parmi les groupes qui ont essayé d’organiser le rapprochement,

un des plus intéressants est l’Union des libres penseurs et des

libres croyants pour la culture morale. Ses conférences et ses

discussions, poursuivies de 1908 à 1914, ont repris en 1923.

[682] V. Teilhard de Chardin, *La préhistoire et ses progrès*, dans

les *Etudes* (revue publiée par les jésuites), 1913. Des naturalistes

chrétiens collaborent à l’étude du *pithecanthropus erectus*. Pour

l’histoire des religions, si l’on compare un manuel anticlérical,

l’*Orpheus* de Salomon Reinach, avec celui de l’abbé Bricout (_Où en

est l’histoire des religions?_ 1911), il est facile de voir l’accord

sur la majorité des faits et des documents.

BIBLIOGRAPHIE

Il n’existe pas d’ouvrages d’ensemble sur le sujet traité ici. Les livres consacrés aux rapports de l’Eglise et de l’Etat par Debidour (_Histoire des rapports de l’Eglise et de l’Etat en France de 1789 à 1870_, 1898; *L’Eglise catholique et l’Etat sous la troisième République*, 2 vol., 1906-9), Lecanuet (*L’Eglise de France sous la troisième République*, 2 vol., 1907-10), Desdevises du Dézert (_L’Eglise et l’Etat en France_, t. II, 1908), Barbier (_Histoire du catholicisme libéral_, 5 vol., 1923), renferment diverses indications. Il faut citer aussi les rapides esquisses de Faguet (_L’anticléricalisme_, 1906) et de Dufeuille (_L’anticléricalisme avant et pendant notre République_, 1910). Je n’indique ci-après que les principaux ouvrages consultés; beaucoup d’autres ont été signalés dans les notes du livre[683].

[683] Je donne les éditions dont je me suis servi.

PÉRIODE DE 1815 A 1848.

Barthélemy Saint-Hilaire, *M. Victor Cousin*. *Sa vie et sa correspondance*, 1895, 3 vol.

Boutard, *Lamennais*, 1905-13, 3 vol.

Chassin, *Edgar Quinet*, 1859.

Constant (Benjamin), *De la religion*, 1824-31, 5 vol.

Courier (Paul-Louis), *Œuvres complètes*, 1834, 4 vol.

Cournot, *Souvenirs*, 1913.

Cousin (Victor), *Défense de l'Université et de la philosophie*, 4e éd., 1845.

Cuvillier-Fleury, *Correspondance* (avec le duc d'Aumale), t. I, 1910.

Dejob, *Trois Italiens professeurs en France* (Rossi, Libri, Ferrari), dans le *Bulletin italien* de la Faculté des Lettres de Bordeaux,

1912-13.

Dubois, *Souvenirs* (dans la *Quinzaine*, 1901); *Cousin, Jouffroy, Damiron*, 1902; *Fragments littéraires*, 1879, 2 vol.

Duine, *La Mennais*, 1922; *Essai d'une bibliographie de La Mennais*,

1923.

Ferdinand-Dreyfus, *La Rochefoucauld-Liancourt*, 1903.

Gaschet, *Paul-Louis Courier et la Restauration*, 1913.

Génin, *Les Jésuites et l'Université*, 2e éd., 1844; *Ou l'Eglise ou l'Etat*, 1847.

Jouffroy, *Mélanges philosophiques*, 4e éd., 1866; *Correspondance*,

1901.

Lamartine, *Sur la politique rationnelle*, 1831.

Lamennais, *Discussions critiques et pensées diverses*, 1841.

Latreille, *Francisque Bouillier*, 1907.

Meunier (Arsène), *Lutte du principe clérical et du principe laïque dans l'enseignement*, 1861.

Michelet, *Œuvres complètes*, éd. Flammarion, 40 vol.

Monod, *Jules Michelet*, 1905; *La vie et la pensée de Jules Michelet*, 1923, 2 vol. (Bibliothèque de l'École des Hautes-Études).

Montlosier, *Mémoire à consulter sur un système religieux et politique tendant à renverser la religion, la société et le trône*, 7e éd., 1826; *Les Jésuites, la Congrégation et le parti prêtre en 1827*, 1827.

Quinet (Edgar), *Œuvres complètes*, 1857-79, 28 vol.

Tillier (Claude), *Pamphlets*, 1906.

Vinet, *Mémoire en faveur de la liberté des cultes*, 1826.

Parmi les périodiques, il faut citer surtout *L'Ami de la religion* (depuis 1814), le *Constitutionnel* (depuis 1819), le *Globe* (de 1824 à 1830), l'*Echo des instituteurs* (de 1845 à 1850).

PÉRIODE DE 1848 A 1870.

About (Edmond), *La question romaine*, 1859.

Boutteville, *La morale de l'Eglise et la morale naturelle*, 1866.

Claveau, *Souvenirs politiques et parlementaires d'un témoin*, I, 1913.

Cournot, *Des institutions d'instruction publique en France*, 1864.

Deschamps, *Les Sociétés secrètes et la Société, par l'auteur du Monopole universitaire*, 1874-76, 3 vol.

Dessoye, *Jean Macé et la fondation de la Ligue de l'enseignement*

(1883).

Dupanloup, *L'athéisme et le péril social*, 1866.

Guéroult, *Etudes de politique et de philosophie religieuse*, 1863.

Havet, *Le christianisme et ses origines*, t. I, 1873, 2e éd.

Huet, *La Révolution religieuse au XIXe siècle*, 1868.

Laboulaye, *La liberté religieuse*, 1858; *Le parti libéral*, 1863.

Lanfrey, *L'Eglise et les philosophes au XVIIIe siècle*, 1855; *Histoire politique des papes*, 1860.

Larroque (Patrice), *Examen critique des doctrines de la religion chrétienne*, 3e éd., 1864, 2 vol.

Lecanuet, *Les pères du laïcisme en France* (*Correspondant*, 1919).

Levallois (Jules), *La piété au XIXe siècle*, 1864; *Déisme et christianisme*, 1866.

Macé (Jean), *La Ligue de l'enseignement à Beblenheim*, 1890.

Mérimée, *Lettres à M. Panizzi*, 1881, 2 vol.

Miron (Morin), *Examen du christianisme*, 1862, 3 vol.

Pécaut (Félix), *Le Christ et la conscience*, 1859; *De l'avenir du théisme chrétien considéré comme religion*, 1864.

Peyrat, *Histoire et religion*, 1858.

Pommier, *Renan*, 1923.

Proudhon, *Œuvres complètes*, éd. Lacroix et Marpon, 37 vol., 1868-76.

Rémusat (Charles de), *Philosophie religieuse*, 1864.

Renan, *Essais de morale et de critique*, 2e éd., 1860; *Etudes d'histoire religieuse*, 7e éd., 1895; *Questions contemporaines*, 3e éd., 1883; *Vie de Jésus*, 18e éd. (Cf. Girard et Moncel, *Bibliographie des œuvres d'Ernest Renan*, 1923).

Renouvier, *Science de la morale*, 1869, 2 vol.

Richer (Léon), *Lettres d'un libre penseur à un curé de campagne*, 1868-69, 2 vol.

Sainte-Beuve, *Nouveaux Lundis*, 1870, 13 vol.

Sarcey, *Journal de jeunesse*, 20e éd. (1903).

Sauvestre, *Lettres de province*, 1862; *Les congrégations religieuses*, 1867.

Scherer (Edmond), *Mélanges d'histoire religieuse*, 1865.

Simon (Jules), *La liberté de conscience*, 1857; *La politique radicale*, 1868.

Taine, *Les philosophes classiques du XIXe siècle en France*, 6e éd., 1888.

Vacherot, *La démocratie*, 1860; *La religion*, 1869.

Principaux périodiques à citer: La *Liberté de penser* (1847-51); le *Journal des Débats*; le *Monde maçonnique* (depuis 1858); l'*Opinion nationale* (depuis 1859); la *Morale indépendante* (depuis 1865); la *Libre Conscience* (depuis 1866); la *Revue germanique* (1858-65).

PÉRIODE POSTÉRIEURE A 1870.

Bert (Paul), *La morale des Jésuites*, 3e éd., 1880; *Le cléricalisme*, 1900.

Berthelot, *Science et philosophie*, 1886; *Science et morale*, 1897; *Science et libre pensée* (1905).

Besse (Dom), *Les religions laïques*, 1913.

Bigot (Charles), *Les classes dirigeantes*, 1875.

Bourgeois (Léon), *L'éducation de la démocratie française*, 1897.

Boutroux, *Science et religion*, 1908.

Brisson (Henri), *La Congrégation*, 1902.

Buisson, *La foi laïque*, 1912.

Chaine (Léon), *Les catholiques français et leurs difficultés actuelles*, 1903.

Cochin (Aug.), *La mystique de la libre pensée* (*Revue de Paris*,

1920).

Combes, *Une campagne laïque*, 1904; *Une deuxième campagne laïque*,

1906.

Dépasse (Hector), *Le cléricalisme*, 2e éd., 1880.

Ferry (Jules), *Discours et opinions*, 1893-98, 7 vol.

Fouillée (Alfred), *La morale, l'art et la religion d'après M. Guyau*, 2e éd., 1892; *La France au point de vue moral*, 2e éd., 1900; *La démocratie politique et sociale en France*, 2e éd., 1910.

France (Anatole), *L'Eglise et la République*, 1904.

Freycinet (Charles de), *Souvenirs*, 1878-1893, 1913.

Gambetta, *Discours*, 1881-85, 11 vol.

Hébert (Marcel), *L'évolution de la foi catholique*, 1905.

Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle*, 2e éd., 1902; *La question biblique au XXe siècle*, 2e éd., 1906.

Jacob, *Pour l'école laïque*, 3e éd., 1899.

Littré, *De l'établissement de la troisième République*, 1880.

Loisy, *Choses passées*, 1914.

Nourrisson, *Le club des Jacobins sous la troisième République*, 1900; *Les Jacobins au Pouvoir*, 1904.

Parfait (Paul), *L'arsenal de la dévotion*, 1876; *Le dossier des pèlerinages*, 1877.

Payot, *Les idées de M. Bourru*, 3e éd., 1908.

Pécaut, *L'éducation publique et la vie nationale*, 3e éd., 1907.

Ribot (Th.), *La psychologie des sentiments*, 2e éd., 1897.

Sabatier (Paul), *A propos de la séparation de l'Eglise et de l'Etat*,

1905.

Séailles, *Education ou Révolution*, 1904; *Les affirmations de la conscience moderne*, 3e éd., 1906.

Taine, *Le régime moderne*, 1890-93, 2 vol.

Tavernier, *La morale et l'esprit laïque*, 1903; *Cinquante ans de République* (*Correspondant*, 1920).

Waldeck-Rousseau, *Associations et congrégations*, 1902; *L'Etat et la liberté*, 1906, 2 vol.

PÉRIODIQUES.

L'année politique, de Daniel (1874-1905); Le *Dix-neuvième Siècle* (surtout pour la période de 1871 à 1880); la *Critique philosophique* (1872-1889); la *Raison* (1900-1914); les *Annales de la jeunesse laïque* (depuis 1902); le *Bulletin* de l'Union pour l'action morale (1892-1905), continué par la *Correspondance* de l'Union pour la vérité (depuis 1905); le *Bulletin* de la Ligue de l'enseignement (depuis 1881), et surtout les comptes rendus de ses congrès annuels.

Les études locales sont rares. Citons comme exemple celle qui a paru dans l'Encyclopédie des Bouches-du-Rhône: Estier et Busquet, *La libre pensée et la franc-maçonnerie dans les Bouches-du-Rhône de 1790 au XXe siècle*. Marseille, 1923.

INDEX

A

About, 113, 136, 149, 211, 235, 240, 241.

Acollas, 196, 308.

Aguesseau (d’), 16.

Aignan, 23.

Aigues-Sparses, 191.

Alacoque (Marie), 90.

Alembert (d’), 26.

Alton-Shée (d’), 102.

Alzon (d’), 219.

Amiable, 36.

André, 318.

Andreï, 243.

Argenson (d’), 12.

Arnaud (de l’Ariège), 6, 117, 226.

Astros (d’), 79.

Aubineau, 125.

Auger, 93.

Aulard, 303.

Aumale (duc d’), 83, 85.

B

Babeuf, 61.

Bacon, 277.

Ballanche, 60, 84.

Balzac, 208.

Barante, 30.

Barau, 66, 67, 68.

Barbès, 61, 197.

Barnave, 113.

Barni, 136, 137.

Barrès, 128.

Barrot (Odilon), 5, 29, 61, 73.

Barruel, 353.

Barthe, 29, 73.

Barthélemy, 271.

Barthélemy Saint-Hilaire 76, 79, 169, 171, 286.

Barthou, 327.

Bastiat, 117.

Baur, 148.

Bayet, 320.

Bayle, 35.

Bazard, 35.

Bazin, 123.

Beauséjour, 19.

Beauverie, 28.

Bellart 32.

Belot, 357.

Benoist (Charles), 327.

Béranger, 23, 31, 69, 113.

Bérenger (Henry), 301, 320.

Bergson, 331.

Bernard (Claude), 168.

Berry (duc de), 17.

Bersot, 78, 137, 138.

Bert (Paul), 222, 225, 226, 259, 270, 280-81, 288, 316.

Bertauld, 226.

Berthelot, 159, 304-7, 322.

Berville, 29.

Besse (Dom), 359.

Bignon, 18.

Bigot (Charles), 233, 255.

Billiard, 62.

Bizet, 116.

Blanc (Louis), 61, 354.

Blanqui, 8, 192, 193-4, 212.

Bloch, 130.

Boberley, 89.

Bonald, 16, 18, 30, 100.

Bonaparte, 327.

Bonjean, 206, 251.

Bonnet, 79.

Bordas-Demoulin, 212.

Bossuet, 123, 134, 148.

Boucher de Perthes, 164-5.

Bouglé, 61.

Bouillier, 79.

Boulanger, 293.

Boulogne, 26.

Bourbeau, 276.

Bourdeau, 6.

Bourgain, 341.

Bourgeois, 345.

Bourget, 301.

Bourneville, 293.

Boutard, 100.

Boutroux, 330, 351.

Boutteville, 103, 198-200.

Bouvet, 75.

Bréal, 103.

Briand, 327.

Bricout, 360.

Brisson (H.), 188, 202, 221, 222.

Broglie (Albert de), 126, 221, 223, 251, 278.

Broglie (Victor de), 22, 50, 54, 58.

Brongniart, 164.

Brouard, 66, 116.

Brunet, 225.

Brunetière, 301, 303, 304, 305.

Bruno (G.), 322.

Buchez, 60, 92.

Buchner, 195, 197.

Buffet, 283.

Buisson, 189, 322, 324, 325, 326, 335, 339-41, 342-4, 350.

Buloz, 197.

Bunsen, 145.

Burnichon, 31, 57.

Burnouf, 149, 158, 262.

C

Cadix, 317.

Carle, 189-90, 191, 200.

Carnot (H.), 60, 105, 202.

Caro, 201.

Carrel, 61.

Casimir-Perier, 29, 57.

Cassagnac, 295.

Caubet, 188.

Cavaignac, 354.

Cavour, 147, 205.

Cayla, 243.

Chaine (Léon), 350.

Challemel-Lacour, 226, 246, 293, 294.

Chambord (comte de), 218, 219.

Channing, 7, 134, 143, 157, 232.

Charbonnel, 320.

Charles II, 93.

Charles X, 5, 11, 20, 27, 32, 33, 56, 82.

Charma, 79.

Châtel, 101.

Chemin, 190.

Chesnelong, 283, 291.

Chevallier, 68.

Choiseul, 30.

Cicéron, 200.

Clamageran, 189.

Claveau, 132, 204, 210, 211.

Clemenceau, 194, 260, 296, 312, 313, 319, 357.

Clermont-Tonnerre, 26.

Coessin, 60.

Coignet (C.), 187.

Coignet (F.), 187.

Colani, 149.

Colbert, 2.

Combes, 10, 317, 323, 326.

Compayré, 267.

Comte (Aug.), 36, 100, 114, 176, 177, 197, 269, 288, 356.

Condillac, 35, 36, 37.

Condorcet, 36, 269.

Constant, 101.

Constant (Benjamin), 18, 19, 32, 39, 48-49, 50, 54, 328.

Coquille, 125.

Corbon, 215.

Corcelles, 19, 55.

Coullié, 297.

Courier (P.-L.), 23, 358.

Cournot, 78.

Courval, 271.

Cousin (Victor), 7, 38, 39, 40, 42, 43, 74, 75-6, 78, 79, 80, 86, 87,

89, 97, 106, 109, 110, 111, 137, 138, 142, 169-70, 171, 172, 173,

174, 176, 286, 330, 352, 353.

Crémieux, 190.

Crétineau-Joly, 353.

Cussy, 32.

Cuvier, 165.

Cuvillier, 104.

Cuvillier-Fleury, 83, 85.

D

Damiron, 37, 38, 43, 171.

Daniel, 77, 254.

Danton, 143.

Darboy, 251, 348.

Darwin, 164, 165-7, 302.

Daunou, 34.

David (Félicien), 291.

Decazes, 14, 251.

Dejob, 35, 79.

Delacouture, 135.

Delacroix, 330.

Delangle, 206.

Deluns-Montaud, 193.

Denis, 162-3.

Depasse, 234, 260.

Deroin (J.), 116.

Descartes, 90, 277, 279.

Deschamps, 353, 354, 355.

Deschanel, 110, 111, 179.

Deschanel (Paul), 326.

Des Cognets, 42.

Desgarets, 353.

Desjardins, 301.

Desmoulins (Camille), 92.

Despois, 47, 110, 190.

Dessoye, 267.

Destutt de Tracy, 34.

Diderot, 143, 355.

Dollfus, 150, 151-2, 350.

Donnet, 179, 180, 218.

Dreyfus, 314.

Drumont, 358.

Dubois, 37, 42, 43, 45-47, 50, 62, 111, 113, 170, 172.

Dufaure, 6, 9, 249, 274, 314.

Duine, 100.

Dulac, 125.

Dumas (J.-B.), 164.

Dupanloup, 105, 121, 178, 191, 198, 200, 211, 212, 217, 221, 223,

224, 226, 248, 249, 254, 266.

Dupin, 6, 28, 29, 61, 83, 102, 206, 317, 348.

Dupin (Charles), 208.

Dupont (Pierre), 113.

Dupuis, 144, 148.

Dupuy, 2.

Durkheim, 330.

Duruy, 73, 169, 208, 210-11, 273, 276.

Duvergier de Hauranne, 13.

E

Eckstein (d’), 89.

Elisabeth, 129.

Enfantin, 60, 132.

Erdan, 138.

Eschassériaux, 61.

Escobar, 280.

Esmenjaud, 190.

Etber, 324.

Etienne, 23.

F

Fabre, 35, 36.

Fabre (V.), 35.

Faguet, 301.

Falloux, 112, 153.

Faucher (Léon), 127.

Fauvety, 191, 202.

Favre (Fr.), 186.

Favre (Jules), 192, 204.

Ferdinand-Dreyfus, 50.

Ferrari, 79.

Ferry, 10, 120, 225, 262, 268-80, 283, 284, 289, 293, 294, 314, 336,

341, 350, 352, 356, 357.

Feuerbach, 354.

Fitz-James, 30.

Flammarion, 192.

Fonvielle, 191.

Fortoul, 123, 211.

Fouillée, 302, 331, 332.

Fourtou, 252.

Foy, 18, 32, 33.

France (Anatole), 176, 302, 319, 322.

Franck, 190, 286.

Franklin, 37.

Frayssinous, 29, 32, 50.

Freppel, 293.

Freycinet, 357.

G

Gagern, 354.

Galilée, 90, 322.

Gambetta, 193, 212, 245-7, 250, 252, 254, 258, 267, 314, 333, 344,

356.

Garibaldi, 192.

Garnier, 313.

Garnier-Pagès, 35.

Gaschet, 23.

Gatien-Arnoult, 79.

Gaudry, 164.

Gautier, 32.

Gayraud, 328.

Gazeau, 271.

Geffroy (Gust.), 319.

Génin, 97.

Genoude, 101.

Geoffroy Saint-Hilaire, 164, 165.

Gérin, 69.

Girard, 76.

Girardin, 129, 180.

Giraud, 111, 175, 203.

Goblet, 284, 285, 323, 324, 325, 335, 352.

Goblot, 357.

Goncourt, 227.

Gonnard, 49.

Gout, 241.

Gouthe-Soulard, 296.

Goyau, 342.

Grandmaison (Geoffroy de), 32.

Gratry, 113, 171, 194.

Gréard, 341.

Grégoire, 57.

Grégoire XVI, 59, 98.

Grévy, 255, 268.

Gueneau de Mussy, 39, 350.

Guéranger, 76, 125, 136.

Guernon-Ranville, 63.

Guéroult, 125, 129, 131, 135, 136, 172, 178, 180, 181, 201, 204, 350.

Guesde, 308, 309.

Guillemaut, 224.

Guizot, 29, 41, 50, 53, 58, 63-5, 74, 83, 84, 86, 98, 107, 170, 175,

189, 201, 273, 353.

Gury, 281.

Guyau, 302, 357.

H

Hamelin, 333.

Hannequin, 331.

Hanotaux, 219.

Hauréau, 177.

Hauser, 73.

Havet, 160-1, 163.

Havin, 132, 184.

Hébert, 334.

Hegel, 174, 195.

Helvétius, 8, 26, 35, 86.

Hémon, 78, 89.

Henri III, 93.

Herbelot (d’), 36.

Herder, 87.

Hérold, 305.

Hervieu, 37.

Herwegh, 354.

Hincmar, 349.

Holbach (d’), 8, 195.

Houtin, 334.

Huet, 136, 212.

Hugo (V.), 42, 117, 127, 179, 261, 353.

Huss (Jean), 162.

I

Isambert, 36, 62, 73.

J

Jacob, 332-3.

Jacquemont, 28, 35, 205.

Jacques (Am.), 8, 84, 106, 107, 109, 110, 112, 190.

Jacques II, 93.

Janet, 163, 352.

Jannet (Claudio), 354.

Jaurès, 313.

Jay, 23.

Jeanne d’Arc, 89, 254.

Jordan (Cam.), 16.

Jouffroy, 38, 39, 43, 67, 76, 174.

Jouin, 224.

Jourdan, 132, 350.

Jouy, 23.

Jozeau, 137.

K

Kannengieser, 205.

Kant, 79.

Karénine (Wlad.), 96.

Keller, 248.

Képler, 197.

Kératry, 28.

Klein, 302.

L

Labiche, 291.

Laboulaye, 7, 9, 133, 134, 145, 158, 172, 225, 230, 328, 350.

Lachelier, 171.

Lachèze-Muret, 12.

Lacordaire, 60, 73, 76, 78, 105, 122.

La Fare, 30.

Lainé, 9, 16, 30, 317.

Lamarck, 165.

Lamartine, 29, 42, 59, 61, 354.

Lambrechts, 50.

Lamennais, 5, 21, 25, 29, 31, 59, 61, 73, 77, 96, 98-100, 101, 102,

123, 358.

La Mennais (J.-M. de), 74.

La Merlière (Mlle de), 236.

Lamy, 221, 282.

Lanfrey, 138.

Lanjuinais, 29.

Lanzac de Laborie, 249.

La Rochefoucauld (G. de), 54.

La Rochefoucauld-Liancourt, 50.

Laromiguière, 37.

Larroque (Patrice), 77, 84, 148, 153, 154, 160, 189, 190, 191, 198,

201.

Lasserre, 301.

Lasteyrie, 103.

Latreille, 79.

Laveille, 74.

Laveleye, 232.

Lavigerie, 295.

Lavisse, 210, 318.

Leblond, 250.

Lebreton (Mme), 34.

Lecanuet, 77, 125, 294, 349.

Leconte de Lisle, 243.

Ledru-Rollin, 354.

Lefébure, 205.

Lefrançais, 68, 115, 116.

Léon XIII, 259, 295, 297, 349.

Leroux (Pierre), 42, 60, 96, 202.

Levallois, 182.

Lévy, 351.

L’Hôpital, 16.

Libri, 79.

Liébert, 235.

Littré, 8, 47, 54, 103, 114, 137, 148, 177-8, 207, 210, 227-8, 230,

253, 256, 257, 262, 287, 288, 327, 356, 358.

Locke, 230.

Lockroy, 235.

Loisy, 334.

Longuet, 193.

Lorain, 63, 68.

Louis XIV, 1, 3, 129.

Louis XV, 2, 3.

Louis XVIII, 5, 11.

Louis-Philippe, 5, 57, 58.

Loyola, 271.

Loyson, 77.

Loyson (H.), 77, 170, 201.

Luneau, 61.

Luther, 125.

Lyon-Caen, 196.

M

Macé (Jean), 188, 265-7, 335, 344, 345, 352.

Machault, 2, 3.

Mac-Mahon, 250, 251, 253, 255, 268.

Madier de Montjau, 272.

Magnan, 186, 187.

Maine de Biran, 13, 39.

Maistre (J. de), 100.

Malardier, 115.

Manuel, 19, 39.

Manuel (Eug.), 84.

Marbeau, 187.

Marcellus, 18.

Marcère, 221, 247.

Maret, 105, 171.

Marrast (A.), 35.

Martin (Henri), 188, 191.

Marx (Karl), 308.

Massol, 187-8, 200-2, 261, 262.

Mathieu, 218.

Mathiez, 353.

Maury, 103.

Mazzini, 197, 355.

Meaux (de), 245.

Meignan, 159.

Mellinet, 186.

Mérilhou, 29.

Mérimée, 205, 207.

Meunier (Arsène), 70-2, 116.

Meunier (Victor), 168, 182.

Meyrac, 317.

Mézières, 73.

Michel (H.), 116, 120.

Michel (Toussaint), 85.

Michel (de Bourges), 127.

Michelet, 86, 87, 88, 89-92, 95, 96, 98, 102, 113, 117, 182, 208,

211, 352, 353, 358.

Millerand, 358.

Mingrat, 23.

Moïse, 88.

Molière, 93.

Monin, 96.

Monod, 86, 88.

Monod (Wilfred), 334, 351.

Montalembert, 36, 77, 79, 85, 89, 97, 105, 111, 121, 122, 125, 126,

127, 179, 205, 222, 349.

Montesquieu, 13.

Montesquiou, 13.

Montlosier, 24-28, 30, 46, 280.

Morel, 125.

Morin, 243.

Morny, 123.

Mortara, 136.

Mourier, 77, 287.

Mun (de), 294, 316.

Munier, 190.

Murat (L.), 185.

N

Nachet, 54, 58, 59.

Nadaud, 127, 268.

Napoléon, 38, 39, 70, 80, 81, 87, 120.

Napoléon (prince), 180, 185, 207, 235, 248.

Napoléon III, 122, 123, 124, 136, 147, 186, 193, 207, 235, 284.

Naquet, 196, 293.

Nefftzer, 129, 130, 150, 151-2, 153, 160, 180, 183-4, 188, 350.

Nettement, 89.

Nicolas (Michel), 151, 159.

Nithard, 93.

Noirot, 74.

O

O’Connell, 126.

Orsini, 124, 137.

Ortolan, 111.

Ozanam, 97, 105.

P

Pailleron, (M.-Louise), 197.

Palmerston, 355.

Parfait, 241.

Parieu, 116.

Paris, 190.

Parisis, 79, 122.

Pascal, 139, 280.

Pasquier, 30.

Pasteur, 168.

Pécaut, 67, 182, 189, 335-9, 341, 350.

Pelletan, 136, 192.

Perot, 116.

Perrens, 103.

Persigny, 123, 185.

Peters, 93.

Peyrat, 129, 130, 134, 180, 184, 251.

Philippe (frère), 181.

Picard (P.), 253.

Pidoux, 212.

Pie, 121, 132, 172.

Pie IX, 5, 121, 122, 124, 136, 147, 169, 219, 249, 251, 253.

Pie X, 326, 328, 349.

Pigault-Lebrun, 31.

Pillon, 229, 230, 288.

Pithou, 2, 6, 16.

Platon, 150, 170, 176.

Pompéry, 191.

Ponnat, 195.

Pontécoulant, 29.

Portalis, 30, 53, 288.

Pouchet, 168.

Poussin, 90.

Pouthas, 76, 79.

Pouthas, 50.

Pradié, 256.

Prat, 289.

Pressensé, 160, 222.

Prévost-Paradol, 7, 112, 145, 256, 328.

Protot, 194.

Proudhon, 8, 98, 100-102, 104, 138, 141-4, 154, 157, 187, 192-3, 198,

202, 203, 208, 231, 354.

Pujo, 301.

Pyat (Félix), 145.

Q-R

Quélen, 253.

Quinet (Edgar), 86, 87, 88, 89, 93-6, 98, 103, 117-20, 128, 149, 197,

Rabelais, 93, 143.

Raiberti, 328.

Ranc, 77, 113, 194, 246.

Raphaël, 111.

Rastoul, 61.

Ravaisson, 171.

Raynal, 26.

Regnard, 196.

Reid, 38.

Reinach (J.), 130.

Reinach (S.), 360.

Rémusat, 34, 103, 171, 172.

Renan, 8, 37, 47, 107, 110, 114, 133, 142, 152, 154-62, 172, 174,

178, 182, 184, 195, 207, 208, 210, 213, 227, 236, 298-9, 303.

Renouvier, 137, 202-3, 228-32, 257, 283, 288, 289, 300, 352, 359.

Reuss, 149, 159.

Réveillaud, 327.

Réville, 149, 159, 160.

Reynaud (Jean), 60, 202, 266.

Ribot, 298, 328, 329.

Richelieu, 13, 14, 18.

Richer (L.), 181, 182, 188, 190, 191, 200.

Rigault, 133.

Robespierre, 60.

Robin, 178.

Rod, 301.

Rodrigues, 190.

Roland (Pauline), 116.

Rossi, 84.

Rouher, 204.

Rouland, 122, 206, 251, 348.

Rousseau, 31, 35, 189, 208, 352.

Royer (Clémence), 165-7.

Royer-Collard, 6, 9, 13, 14-15, 19, 21, 37, 39, 173, 174, 350.

Ruge, 354.

S

Sabatier, 351.

Sacy, 133, 158.

Saint-Marc-Girardin, 83, 111.

Saint-Simon, 36, 47, 60, 143.

Saint-Valry, 229.

Sainte-Beuve, 163, 179, 180, 207-10.

Saisset, 171.

Salaberry, 31.

Salinis, 122.

Salvandy, 84, 98.

Sanchez, 280.

Sand (George), 96, 197, 232, 353.

Sarcey, 113, 149, 175, 235, 236-9, 241, 268, 309.

Saussier, 224.

Sauvestre, 181, 243.

Scheurer-Kestner, 195, 311.

Schleiermacher, 153.

Schœlcher, 243, 249.

Schweitzer, 159.

Séailles, 333, 344.

Seippel, 359.

Senior, 126.

Serre (de), 14, 16, 278.

Serrigny, 108.

Sibour, 348.

Siegfried, 335.

Simon (Jules), 7, 76, 106, 107, 111, 138-9, 145, 171, 205, 223, 226,

243, 249, 250, 251, 252, 273, 274, 275, 276, 278, 283, 284, 286, 287,

Simon (Richard), 148.

Socrate, 150, 170, 197.

Spencer, 302.

Spinoza, 195, 279.

Spuller, 268, 295, 297.

Staël (Mme de), 87.

Stapfer, 54, 351.

Steeg, 350.

Stendhal, 205.

Stewart (Dugald), 38.

Strauss, 103, 148, 149, 161.

Sue (Eug.), 84, 143, 232, 355.

T

Taine, 8, 112, 113, 140, 149, 152, 159, 172-6, 195, 203, 207, 210,

227, 299, 300, 356.

Talleyrand, 58.

Talma, 47.

Talon, 16.

Teilhard de Chardin, 360.

Tertullien, 131.

Thiers, 6, 81, 82, 83, 84, 86, 102, 204, 218, 235.

Tillier (Claude), 68-70.

Tissier, 357.

Tissot, 23, 263.

Tocqueville, 83, 127.

Touquet, 47, 133.

Tridon, 194, 196.

Trouillot, 316.

Turgot, 36.

U-V

Ulbach, 137, 186.

Vacherot, 41, 76, 113, 136, 137, 138, 140, 144, 154, 200, 212-5, 223,

230.

Vacquerie, 235.

Vaillant, 217.

Vallès, 113.

Vandervelde, 319.

Vauchez, 266.

Vauthier, 42, 78.

Vaux (Pierre), 115.

Ventura, 123.

Vernes, 321.

Vessiot, 352.

Veuillot, 79, 85, 105, 112, 121, 124-6, 132, 196, 221, 252, 358.

Viardot, 249.

Vico, 88.

Victor-Emmanuel, 147.

Vigny, 96.

Villèle, 20, 28, 31, 32.

Villemain, 41, 42, 273, 353.

Vincent (Sam.), 54, 145.

Vincent de Paul (St.), 340.

Vinet, 7, 50-53, 58, 145, 328, 350.

Viollet-le-Duc, 240.

Viviani, 316.

Vivien, 54.

Vogüé, 301.

Voltaire, 8, 26, 31, 35, 36, 37, 61, 86, 87, 93, 133, 138, 143, 156,

161, 168, 182, 189, 208, 214, 234, 254, 301, 352.

W-Z

Waddington, 170, 247.

Waldeck-Rousseau, 10, 314-16, 317, 357.

Wallon, 117.

Weill (G.), 60, 61, 77, 85, 113, 126, 159, 308.

Witt (de), 175.

Zévort, 79.

Zola, 300, 312.

Zoroastre, 88.

TABLE DES CHAPITRES

Avant-propos. I

Introduction. 1

La politique religieuse sous la Restauration. 11

La philosophie laïque sous la Restauration. 34

La politique d’apaisement sous Louis-Philippe. 56

La rupture avec l’Église. 86

L’esprit laïque sous la seconde République. 105

La résistance à l’Empire clérical. 121

La critique et la science laïque. 147

La guerre au cléricalisme. 179

L’avènement de la République. 216

La victoire des républicains. 245

L’organisation de l’école laïque. 264

La politique de conciliation. 290

Le réveil de l’anticléricalisme. 311

La pensée laïque. 329

Conclusion. 348

Bibliographie. 362

Index. 367

Tables des chapitres. 376

Imp. E. Durand, 18, rue Séguier, Paris