Scuola normale superiore di Pisa

Tesi di perfezionamento in Storia contemporanea
anno accademico 2014/2015

Gallicanisme et sécularisation révolutionnaire. Ecclésiologie de l'Église constitutionnelle (1790-1794)

Candidato : Francesco Dei

Relatore : Prof. Daniele Menozzi

Table des matières

Avertissement

Préface

Introduction constituante

Introduction dissidente

1. *Réalité et irréalité d'une religion de l'État (février-avril 1790)*
2. *Encore sur le même sujet (avril-novembre 1790)*
3. *Réguliers, mariage, liberté religieuse*
4. *Un drame de la juridiction : la réforme ecclésiastique*
5. *L'*Exposition des principes
6. *Devant le serment et dans le schisme*
7. *Nuances ecclésiologiques sur l'État*
8. *Nuances ecclésiologies sur l'Église*
9. *Épilogue*

Chapitre premier. Avant le schisme (1790-1791)

1. *Un prodrome polyédrique*
2. *La religion nationale entre nécessité, inopportunité et refus : encore sur Fauchet*
3. *Deux évêques, trois prêtres et un laïc*
4. *Lamourette*
5. *L'accouchement de la Constitution civile : thèses et sous-entendus*
6. *Les premières défenses de la Constitution civile : introduction*
7. *Le concours après coup*
8. *Un pouvoir (*ordinis sive jurisdictionis*) et sa police*
9. *Validité sacramentelle et pouvoirs presbytéraux*
10. *Discipline intérieure et extérieure, entre Constantin et les objets mixtes*
11. *Elections, profession de foi, vacance*
12. *Rome*
13. *Le serment et ses conséquences pour les prêteurs et les refusants*
14. *Quelques notations*

Chapitre deuxième. En évêques (1791-1792)

1. *Ajustements ecclésiologiques*
    - Ordre et juridiction
    - Validité des sacrements et pouvoirs des prêtres
    - Élections
    - Pape
    - Les conséquences du serment prêté ou refusé
2. *Disciplines : interlude janséniste*
3. *Disciplines : les évêques*
4. *La fonction politique de la religion*

Chapitre troisième. Une nouvelle déchirure (1792-1793)

1. *L'Assemblée législative entre répression et sécularisation*
2. *Un métropolitain philosophe et un métropolitain démissionnaire*
3. *Soucis de carême, relancements de guerre et silences du 10 août*
4. *Les effets de l'état civil : la fracture*
5. *Les adaptés de la première et de la seconde heure*
6. *Derniers feux d'enthousiasme et de polémique*
7. *Du gallicanisme au mysticisme révolutionnaire: l'évêque de la Dordogne*
8. *Hors du gallicanisme et du catholicisme : encore sur Pontard*
9. *La catastrophe*

Chapitre quatrième. Un jusqu'au-boutiste : Charles Lafont de Savine (1791-1794)

1. *La fin de la juridiction*
2. *Le sacrifice du Roi-Christ*
3. *La fin de Constantin*
4. *Encore sur l'*Examen des principes
5. *La fin de la hiérarchie*
6. *Dans la déchirure*
7. *Remarques conclusives sur Savine et tous les autres*

Tableau des évêques
Sources
Bibliographie

Avertissement

Il faut préciser ici le sens que nous donnerons, par commodité, à des définitions controverses et souvent évitées, voire contestées, par les acteurs qui ainsi étaient étiquetés au temps de la Révolution. Il est entendu que chaque fois que ceux-ci aient conféré aux termes en question une autre nuance, ça sera dûment signalé ou émergera clairement du contexte.

On emploiera donc le vocable *insermenté* pour désigner tout prêtre ou évêque qui, en possession d'une juridiction séculière quelconque – ordinaire, déléguée ou collégiale – à la veille du 12 juillet 1790, ne prêterait pas le serment ecclésiastique. Par le mot *réfractaires*, *destitués* ou '*démissionnés*', on entendra les non-jureurs d'entre les clercs ayant, lors de l'hiver 1791, une juridiction reconnue par la loi, à la veille de la promulgation locale de la loi du serment (les pasteurs admis à prolonger leurs fonctions dans l'attente du remplacement étant tout de même destinés à la destitution). Les insermentés non-réfractaires, savoir non-astreints au serment, en tant que titulaires d'une charge abrogée par la législation ecclésiastique, seront qualifiés de '*supprimés*'. Les expressions *anticonstitutionnel*, *anticonformiste* ou *dissident* pourront également se référer à l'ensemble du catholicisme français adverse à l'Église constitutionnelle.

On emploie les termes *assermenté*, *jureur*, *constitutionnel* comme synonymes, vu le modeste nombre, ou de toute façon le peu d'importance pour nos buts, des prêtres lesquels, ayant prêté le serment, n'entrèrent pas dans les rangs des fonctionnaires publics reconnus par la Constitution civile du clergé. On utilise lesdits mots, en outre, au sens temporellement strict, c'est-à-dire à compter du serment ecclésiastique comme alternatif à la destitution (décembre 1790) jusqu'à la suppression formelle du salaire du culte (septembre 1794). Par *élu* ou '*intrus*', nous indiquons tout évêque constitutionnel chargé d'un évêché de nouvelle création ou remplaçant un évêque réfractaire, tout comme les curés élus en remplacement d'un curé réfractaire ou qui, bien qu'élus à un cure vacante en remplacement d'un curé décédé, reçurent l'institution canonique de la main d'un évêque 'intrus'. L'intrusion d'un évêque ou d'un curé se communique aux vicaires nommés par l'un ou par l'autre. Les constitutionnels pourvus de leurs charges avant la promulgation de la réforme ecclésiastique, sont qualifiés de '*non-intrus*', alias de *jureurs simples* ou *jureurs* '*légitimes*'. *Conformiste* peut faire allusion à l'ensemble du catholicisme français rallié à l'Église constitutionnelle.

Nous appelons *semi-constitutionnels* les curés ou vicaires paroissiaux qui après la prestation du serment pur et simple – ou avec des restrictions ignorées par les procès-verbaux municipaux – et ayant donc maintenu leurs charges, ne reconnurent pas pour autant l'évêque 'intrus'. Par leur ductilité sémantique, *conformiste* et *anticonformiste* pourront s'étendre aussi aux défenseurs et aux critiques de la Constitution civile du clergé dans les semaines précédentes au serment ecclésiastique, pour lesquelles on ne peut pas encore parler, à la rigueur, de constitutionnels et anticonstitutionnels.

Nous nous permettrons d'utiliser souvent l'abréviation *Constitution civile*, ou l'expression *réforme ecclésiastique*, au lieu de *Constitution civile du clergé*. Par contre, l'acte constitutionnel de 1791 sera toujours nommé *Constitution* ou *Constitution française*. Les mots *Département*, *District* et *Commune* (alias *Municipalité*) sont écrits avec la majuscule lorsqu'ils désignent les corps administratifs, au lieu qu'avec la minuscule ils indiquent les circonscriptions territoriales.

Institution canonique et *confirmation canonique* sont synonymes, tout comme *province* et *arrondissement métropolitain*. *Métropole* est la ville chef-lieu de la province, *diocèse métropolitain* l'entier diocèse gouverné de ladite ville. Par la catégorie générale d'*ordinaires*, au pluriel et sans adjectives, nous nous référerons aux évêques dotés d'une juridiction diocésaine quelconque, y compris les métropolitains (alias *archevêques*, si l'on agit des insermentés).

Dans les références au bas de la page, nous employons les sigles suivants : *AP* (*Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises*, Dupont, ensuite Cnrs, Paris 1879-) ; Barruel (*Collection ecclésiastique ou recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des États-généraux, relativement au clergé, à sa constitution civile, décrétée par l'Assemblée nationale, sanctionnée par le roi*, dirigée par A. Barruel, de l'Imprimerie de Crapart, Paris 1791-1793, 14 t.) ; Marchetti (*Testimonianze delle Chiese di Francia sopra la così detta Costituzione civile del clero decretata dall'Assemblea nazionale*, dirigée par G. Marchetti, puis par S. Viviani Romano, nella stamperia di Giovanni Zempel, Roma, 1791-1794, 16 t.) ; Guillon (N.-S. Guillon, *Collection générale des brefs et instructions de notre Très-Saint-Père le pape Pie VI, relatifs à la Révolution française*, chez Le Clere, Paris 1797-1798, 2 t.) ; Theiner (*Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France*, publiés par A. Theiner, chez Firmin Didot frères, Paris 1857-1858, 2 t.) ; BPR (Bibliothèque de la Société de Port-Royal) ; *NE* («Nouvelles ecclésiastiques», version conformiste, rédigée par l'abbé J.-B.-S. Muton et par M. Guénin) ; *NEJ* («Nouvelles ecclésiastiques», version anticonformiste, rédigée par l'abbé H. Jabineau) ; AD (Archives départementales de…) ; ADI (Archives diocésaines de…) ; AC (Archives communales de…) ; BD (Bibliothèque diocésaine de…) ; *l.p.* (lettre pastorale) ; *i.p.* (instruction pastorale) ; *l.c.* (lettre circulaire) ; *mand.* (mandement) ; *ord.* (ordonnance) ; *CF* (Constitution française) ; *CCC* (Constitution civile du clergé). Si l'auteur est un évêque, nous signalons entre crochets le siège diocésain. En revanche, pour modérer la longueur des notes, si l'auteur est un évêque jureur ou insermenté, ou même un futur évêque jureur, nous ne rapportons point l'initiale du prénom. Pour la même raison, nous éviterons d'insérer le mot *cité* après le titre d'un ouvrage déjà mentionné. On a essayé de dater le plus finement possible les documents : entre crochets, le jour et le mois de la rédaction, si apposés par les auteurs; entre chevrons, notre hypothèse sur la date de publication.

Je remercie le personnel des archives départementales, diocésaines, communales de l'Hexagone ; des bibliothèques diocésaines et communales ; des sociétés savantes. Merci aussi à mes collègues pisans en garnison à Paris, qui ont cherché de répondre au mieux à mes urgences bibliographiques : Giacomo Canepa, Alessandro Capone, Luca Sandoni, Cesare Santus.

Préface

Durant quatre ans, la France eut une Église d'État sans qu'elle eût une religion d'État. Avant de parvenir, en Thermidor, à une formule de séparation, quelque incertaine et éphémère qu'elle serait, la politique religieuse de la Révolution avait premièrement tendu, en même temps qu'était introduite la liberté pour tous les cultes, à faire de l'Église gallicane un rouage de la machine publique. Face aux difficultés du cas et quoique la Constitution civile du clergé, ainsi que la liberté religieuse, restassent formellement en vigueur, telle absorption s'était ensuite renversé en tentative d'éradication de n'importe quelle expression collective de caractère confessionnel.

Moment décisif des procès de sécularisation de la modernité politique, qui pousseraient à reléguer la religion dans la sphère privée, la Révolution ne constitua pas moins une reprise paroxystique des combats d'Ancien régime entre les souverainetés députées par Dieu, d'après le pape Gélase, au gouvernement des hommes, soit la séculière et la spirituelle. La dispute théologico-politique sur la *potestas indirecta* s'étant conclue en 1682 par l'affirmation solennelle du droit divin du roi et de son indépendance absolue sur le temporel, tout au long du dix-huitième siècle le monde gallican – aiguillonné en premier lieu par les controverses décennales liées à la bulle *Unigenitus* – avait vécu l'affrontement de différents avis sur la coexistence des deux autorités, si universellement censées être indépendantes: sur les bornes de l'Église et de l'État, sur les prérogatives spécifiques de l'État constantinien, sur le plan incliné des empiètements réciproques. Notre travail se propose d'étudier, moyennant une histoire de quelques aspects du catholicisme assermenté depuis ses débuts en 1790 jusqu'à la Terreur de l'an II, la phase très délicate où le démarrage des libertés modernes – en tant qu'autodétermination politique des hommes, pouvoir de la société sur elle-même visant au bonheur public dans l'ancrage à des droits individuels inaliénables – en vint à couronner l'achèvement de l'État moderne en tant qu'annulation de la pluralité des fors légalement reconnus. Une phase où, devant le vertige du trône vide, se fit sentir l'urgence de sacraliser, à l'origine par une intégration complète de l'Église dans l'État, plus tard par d'autres moyens, le nouveau régime de la souveraineté populaire et de la loi impersonnelle.

On sait combien la traumatique et contradictoire laïcisation révolutionnaire ait stimulé parmi les catholiques une durable politisation du religieux[1], bien plus sophistiquée, agonistique et même inspirée que les convictions d'Ancien régime, fort typiques de l'âge des lumières, sur l'utilité publique du christianisme en termes d'obéissance aux lois et bienfaisance sociale. L'intransigeance du dix-neuvième siècle, dans sa variété traditionaliste autant que thomiste, autoritaire autant que 'démocratique', ne se lassera pas de stigmatiser le lien entre libertés modernes, avanies anticatholiques et fragilité générale du système social, en opposant à ce sombre héritage révolutionnaire, l'harmonie prospère d'une société chrétienne à reconstruire sous la *potestas directiva* de l'Église catholique, d'après le modèle d'un Moyen-âge réinventé. Les catholiques libéraux verront-ils, juste dans la renonciation aux concordats et à la protection

[1] Voir G. Miccoli, *Fra mito della cristianità e secolarizzazione*, Marietti, Casale Monferrato 1985; D. Menozzi, *La chiesa cattolica e la secolarizzazione*, Einaudi, Torino 1993.

privilégiée du catholicisme, une voie possible pour réactiver l'influence bénéfique de l'Église sur la société moderne et sur une législation qui reposerait d'ailleurs sur des principes – ceux de 89 – particulièrement convenables aux valeurs évangéliques.

Dans l'un et l'autre cas, quelque sensibilité ecclésiologique qu'on cultivât (les intransigeants étant tous ultramontains, les libéraux étant partagés entre ultramontanisme et néo-gallicanisme), la réforme de l'Église ne sera plus un souci de premier plan pendant le XIXe siècle. Bien différemment pressante, par la force des choses, la relation entre politique et renouvellement ecclésiastique lors de la Grande Révolution. Après 1790, il devint impossible d'alimenter l'engagement *patriotique* par des considérations religieuses, sans justifier au même moment, voire approuver, la réforme de l'Église façonnée par la loi civile. Quant aux catholiques non-conformistes qui ne trouvèrent pas, dans leur ferme opposition à la Constitution civile du clergé, des mobiles religieux pour adhérer à la Contrerévolution, ils pouvaient soutenir tout au plus, par de traditionnels arguments de théologie politique, souvent en occasion des serments imposés depuis 1792, la licéité des évolutions institutionnelles de l'État français.

Au sujet des expressions intellectuelles de l'Église constitutionnelle[2], les études de majeure envergure et de coupe non sèchement biographique ont focalisé jusqu'ici certains d'entre les clercs les plus exposés sur le front politique, en particulier la triade composée par Henri-Baptiste Grégoire, Claude Fauchet et Adrien Lamourette, si bien que pour la période ici examinée c'est notamment sur la politique, au sens large, que ces recherches se montrent fort valides et complètes[3]. Une politique délinéée en abstrait, mais fréquemment exercée aussi en première personne, en membre d'une assemblée législative ou d'une administration locale – dix et seize évêques constitutionnels eurent respectivement à siéger à l'Assemblée législative et à la Convention nationale[4]. En effet, si la marque de lutte et de division, destinée à s'imprimer sur

[2] Sur la géographie et la sociologie du serment, par contre, voir l'indispensable T. Tackett, *Religion, Revolution and regional Culture in Eighteenth-Century France. The ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton University Press, Princeton 1986. Sur le clergé constitutionnel au niveau local, la bibliographie érudite est démesurée, en grande partie disperse dans les myriades d'«histoires de la persécution révolutionnaire dans le diocèse de…» ou d'histoires départementales de la Révolution tout court. Nous signalons, par la richesse informative et la finesse de beaucoup de jugements : E. Sévestre, *Les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie*, Picard, Paris 1924 ; Ch. Jolivet, *La Révolution dans l'Ardèche*, Largentière 1930 ; E. Sol, *Église constitutionnelle et Église réfractaire*, Champion, Paris 1930 ; B. Plongeron, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel*, Vrin, Paris 1964 ; J.-Cl. Meyer, *La vie religieuse en Haute-Garonne sous la Révolution*, Association des publications de l'Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse 1982. Quant aux études dédiées à un évêque en particulier, on les mentionnera dans le texte ou en bibliographie.

[3] D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'. Politica e religione nella collaborazione di G.H. Mirabeau e A.A. Lamourette*, Paideia, Brescia 1976, p. 355-357; D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien régime alla Rivoluzione*, Paideia, Brescia 1979; R. Hermon-Belot, *L'Abbé Grégoire. La politique et la vérité*, Seuil, Paris 2000 ; D. Van Kley, *The Abbé Grégoire and the Quest for a Catholic Republic*, dans J. D. Popkin and R. H. Popkin (éds.), *The* Abbé *Grégoire and his World*, Kluwert Academic Publishers, Dordrecht 2000, p. 71-91; A. Goldstein Sepinwall, *The* Abbé *Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism*, University of California Press, Berkeley 2005; C. Chopelin-Blanc, *Les* Prônes civiques *d'Adrien Lamourette : la vision politique d'un prêtre en Révolution*, dans «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2008\2, p. 473-198; Ead., *De l'apologétique à l'Église constitutionnelle: Adrien Lamourette*, Champion, Paris 2009 ; Ead., *La prise de parole des évêques-députés à l'Assemblée législative*, «Parlement[s]», 2010/3, p. 118-134 ; P. Chopelin, *Bénir la République. Providentialisme et contingences pastorales dans le discours politique des évêques constitutionnels (août-novembre 1792)*, dans M. Biard et alii (éds), *1792. Entrer en République*, Armand Colin, Colin 2013, p. 313-329. Bien entendu, certains de ces volumes dédient aussi une grande attention à l'apologétique prérévolutionnaire de Lamourette ou au travail culturel de Grégoire dans l'après-Terreur.

[4] Naturellement, aucun prêtre réfractaire ne fut élu à la Législative ni à la Convention.

telle activité humaine depuis la Révolution, tendra à l'avenir à éloigner les prêtres de la pratique directe du pouvoir dans les institutions et les formations politiques (les prêtres, ces professionnels d'une force spirituelle ayant acquis la conscience d'être redevenue *partie* de la société : une partie projetée à la rescousse d'un monde hostile, ou indifférent, par des moyens nouveaux et par une surenchère politique, mais sans céder jamais, en thèse, à la pluralité du moderne et justement en mettant en avant la supériorité-extranéité de l'Église aux conflits et aux passions du jour), le moment révolutionnaire lui-même, jailli d'une assemblée élue par ordres, pouvait encore aspirer, d'autant plus après la création d'une Église nationalisée, à penser la politique sous le signe d'une unité non trop compromettante pour le ministère sacerdotal.

Or, tout en laissant de côté l'activité politique directe, nous ne pouvons point nous dispenser de reprendre les recherches sur l'effort intellectuel de l'Église constitutionnelle autour des fondements du Nouveau régime ; toutefois, c'est surtout en prenant au sérieux, avec un surplus de scrupule analytique, les implications plus strictement ecclésiologiques du catholicisme assermenté, que nous espérons de contribuer aux connaissances sur l'histoire religieuse de la Révolution, en enrichissant une historiographie déjà pourvue de trésors et d'intuitions même lumineuses, mais souvent partielle, lacuneuse et inexacte[5]. Si bien que l'ecclésiologique des gallicans assermentés étant en partie entrelacé à leurs réflexions politiques, au cours de notre travail il nous arrivera d'impliquer cinq plan : 1. le théologico-politique, roulant sur la souveraineté politique et sur l'obéissance au pouvoir constitué ; 2. le plan des valeurs, à savoir la confrontation entre les principes de la morale du christianisme et les principes, la structure et les buts de la communauté politique postrévolutionnaire ; 3. le 'constantinien', c'est-à-dire le plan de la reconnaissance officielle et des privilèges dont la religion catholique doit jouir et pour quoi ; 4. l'ecclésiologique-étatiste, autour des prérogatives du pouvoir politique dans le fonctionnement ecclésiastique ; 5. l'intra-ecclésiologique, sur les rapports entre les différents niveaux de l'Église. Sous l'angle de l'Église constitutionnelle, nous nous proposons en somme d'envisager, d'un côté, l'éclatement des contradictions du gallicanisme vis-à-vis de la politique religieuse des premières années de la Révolution – un épisode propédeutique, tout compté, aux triomphes successifs d'une solution, celle consacrée par Vatican I, qui paraîtra la plus apte à garantir à l'Église, face aux dilemmes de la sécularisation, les traits d'une *societas perfecta*, douée d'une chaîne de commande

[5] Pour les cinquante dernières années, les études meilleures sont B. Plongeron, *Conscience religieuse en Révolution*, Picard, Paris 1969, p. 190 et suivantes ; M. Vaussard, *Éclaircissements sur la CCC*, «Annales historiques de la Révolution française», 1970, n. 200, p. 287-93 ; B. Plongeron, *La collégialité dans l'Église constitutionnelle*, «Annales historiques de la Révolution française», 1973, p. 71-84 ; Id., *Théologie et politique au siècle des lumières*, Droz, Genève 1973 ; D. Menozzi, *'Philosophes' et 'chrétiens éclairés'* ; Y. Fauchois, *Les jansénistes et la CCC : aux marges du débat, débats dans le débat*, dans C. Maire (éd.), *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990, p. 195-209; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1998, p. 583-594 ; D. Menozzi, *Chiesa gallicana e chiesa romana: un dibattito ecclesiologico nell'età della Rivoluzione francese*, dans P. Prodi (éd.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Clueb, Bologna 2003, p. 167-205; B. Barbiche, S. de Dainville-Barbiche, *Le schisme constitutionnel*, «Archivum historiae pontificiae», 46 (2008), p. 107-131; C. Chopelin-Blanc, *De l'apologétique* ; J.-Cl. Meyer, *Deux théologiens en Révolution*, Parole et Silence, Le Plan sur Bex 2011; R. Dean, *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique, 1790*, Dean, Paris-Londres 2014. Les études classiques sont C. Constantin, *CCC*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, Letouzey et Ané, Paris 1923, coll. 1537-1604 ; E. Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la CCC*, Gamber, Paris 1929. Sur l'ecclésiologie romaine en réponse à la Constitution civile, le texte de repère est désormais G. Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, Ecole Française de Rome, Rome 2004.

toujours active ; d'un autre côté, de retracer les tout premiers présages – mais aussi les limites et les persistances – en direction du développement d'un *doctrine* ou d'une véritable *culture* politique d'empreinte catholique, en tant que distinguées du plan sèchement théologico-politique de la question *unde potestas temporalis ?* et destinées à prendre pied à l'âge contemporain.

Dans l'impossibilité de maîtriser la totalité d'une torrentielle littérature primaire, nous avons défini d'abord un corpus systématique de textes. C'est l'enseignement des évêques jureurs, tel qu'il s'exprimait dans leurs lettres pastorales, instructions et mandements, et de surcroît les thèses qu'ils avaient élaborées dans les écrits de 1790-1 avant d'être élus pasteurs, et qui parfois leur avaient permis de se faire remarquer, juste eu égard aux imminentes consultations électorales. À ce noyau documentaire, recueilli dans l'entier espace français, on ajoute les discours tenus aux assemblées législatives par les évêques-députés, avant et après la montée au gouvernement pastoral, mais aussi par les laïcs qui participèrent le plus à l'adoption des mesures ecclésiastiques de 1790.

Quant au catholicisme anticonstitutionnel, pour des raisons évidentes il nous est inévitable d'en suivre les positions, du moins jusqu'à l'été 1792, lorsque la marche de la Révolution, entre des politiques de répression et des changements de régime, parut produire une articulation intérieure au camp insermenté et au camp constitutionnel, plutôt que de nouvelles confrontations entre les deux parties, désormais irréconciliables. À ces interventions publiques des ordinaires anticonformistes à l'Assemblée et dans le pays, telles qui sont conservées à la Bibliothèque nationale de France et qui sont recueillies, pour la plupart, en deux grandes collections de l'époque révolutionnaire, éditées par les soins d'Augustin Barruel et de Giovanni Marchetti, nous dédions une section introductive : une sorte de 'seconde introduction' après la narration des évènements et des acquis législatifs de la Constituante. Par contre, il sera inséré dans le corps de la thèse, dans un paragraphe spécial et non 'épiscopal' ni 'constituant', un examen des démêlés intra-jansénistes entre défenseurs et opposants du serment ; par son aspect dramatique, par sa précocité et par l'influence sur les théories avancées dans les deux Églises en lutte, la division survenue entre des hommes, clercs ou laïcs, ayant combattu jusqu'alors maintes batailles communes, nous autorise à intégrer dans notre travail ce petit et aguerri milieu d'avocats et de théologiens parisiens.

Introduction constituante

Force est d'esquisser tout d'abord un précis des nouveautés normatives qui cadencèrent l'affrontement intra-catholique lors de l'Assemblée constituante. Après la réunification des ordres, comportant l'extinction du clergé comme corps politique (juin 1789); l'abrogation des dîmes et l'abolition des annates versées au Saint-Siège, ce qui constitua une première violation du concordat de 1516 (4-11 août 1789); la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, décrétant par l'article X la non-poursuite des opinions religieuses «pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi» (août 1789); l'expropriation des biens de l'Église, à la charge de financier par des ressources publiques l'entretien des ministres, les frais du culte et le soulagement des pauvres (octobre 1789 - avril 1790); la pleine émancipation des protestants, des juifs séfarades et des hommes attachés à des métiers «infâmes» (décembre 1789 - janvier 1790); après telles mesures, soulevant bien de discussions et d'oppositions, mais qui ne seraient guère au centre de récriminations ou de conflits de légitimité après coup, du moins dans les positions officielles du haut-clergé pendant les années ici considérées, quatre furent les passages qui engendrèrent un climat d'alarme et structurèrent si profondément et durablement l'opposition d'une partie du catholicisme français aux politiques religieuses de la majorité de l'Assemblée. Des passages raccordés tous les quatre à la transition d'une Église propriétaire à une Église salariée par l'État, changement imprégné, depuis les débats des premiers jours d'août 1789, de la confusion entre Église et nation[1]. Il s'agissait : 1. de la suppression constitutionnelle des ordres religieux ; 2. du refus de statuer sur la religion de l'État ; 3. de la Constitution civile du clergé ; 4. du serment ecclésiastique. On en suivra ici, en bref, le parcours parlementaire, en ajournant toutefois aux prochains chapitres l'examen des argumentations du côté ecclésiastique, ou de celles plus profondément pétries, quelle que fût l'identité de l'orateur, de considérations sur la nature de l'Église et sur les rapports entre la religion et l'État.

La première de ces étapes survint le 13 février et consistait dans l'abrogation, pour les moines de l'un et de l'autre sexe, de tout empêchement civil à la sécularisation : une perspective qui avait bien divisé les membres du Comité ecclésiastique de la Constituante, mais qu'un rapport de sa faible majorité avait déjà présentée en décembre 1789, par l'organe de l'avocat Jean-Baptiste Treilhard[2]. Tous les couvents féminins étaient conservés, autant qu'un quota de maisons masculines aptes à rassembler ceux qui demeureraient attachés à leurs vœux, sans que nul de tels établissements – voilà la nouveauté qui émergea d'un débat où les considérations utilitaires se confondaient avec l'invocation des droits de l'homme contre les engagements perpétuels[3] – pourrait à l'avenir recevoir d'autres profès. Une pension était accordée aux sortis tout comme aux

[1] Voir B. Cousin, M. Cubells, R. Moulinas, *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*, Centurion, Paris 1989, p. 70-73, 81-93 ; R. Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 106-130 (un livre très riche d'informations sur l'entier processus législatif et sur les réactions immédiates dans la libellistique). Allait à contre-courant l'opinion – non prononcée – du comte de Clermont-Tonnerre, en octobre 1789, qui en s'opposant à la dépossession du clergé théorisait la séparation : *AP*, t. IX, p. 496-499.

[2] *AP*, t. X, p. 624-6 (17.12.89). La discussion ne se déroula pas sur la base du projet de décret lu par Treilhard.

[3] *AP*, t. XI, p. 543-546, 575-590 (11-13.02.90). Dans son projet, Treilhard avait conclu pour le maintien d'un certain nombre de maisons engagées dans les sciences, instruction et l'assistance, bien entendu sans aucune mort civile: *AP*, t. X, p. 626 (17.12.90)

persévérants[4]. Bien qu'on épargnât temporairement les ordres hospitaliers et enseignants, bien qu'on tût encore la destinée des communautés à vœux simples et des congrégations sans vœux[5], cela signifiait exclure l'ensemble du clergé régulier (ou programmer de l'exclure, si l'on débite les monastères résiduels) de l'espace public et officiel du royaume. Un an et demi plus tard, cela devait résonner jusque dans le préambule de la Constitution : abolissant toute distinction nobiliaire et vénalité d'office, tout privilège et corporation, il déclarerait également ne plus reconnaître «ni vœux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels ou à la Constitution»[6].

Une motion pour déclarer la religion catholique comme religion de l'État était énoncée une première fois[7], en février, par l'évêque de Nancy (le supérieur ecclésiastique de l'abbé Grégoire), Anne-Louis-Henri de La Fare, pendant ledit débat sur la dissolution de l'état monastique, en vue d'en entraver l'issue. Deux mois après, par contre, elle était avancée par un membre de la gauche, le chartreux Antoine-Christophe Gerle, à la fin de neutraliser les alarmes de la contrepartie face à l'aboutissement de la nationalisation des propriétés ecclésiastiques. Par rapport à celle du prélat, la formulation du moine – que lui-même désavoua le lendemain, sur sollicitation des jacobins, mais que la droite relança de son côté – précisait qu'un pareil statut de «religion de la nation» réserverait au seul catholicisme la liberté du culte public[8], ce qui donnait une lecture restrictive à «l'ordre public» préservé par l'article X de la Déclaration. L'une et l'autre fois, à la suite d'une séance tumultueuse, où presque tous les orateurs contraires à la motion durent nier de s'opposer à son contenu, tout en argumentant sa superfluité ainsi que l'inopportunité et les risques d'instrumentalisation, l'Assemblée vota à majorité pour revenir à l'ordre du jour. En particulier, le 13 avril tel geste était accompagné par la déclaration, alléguée par un noble libéral et modéré tel le duc de La Rochefoucald d'Anville, «qu'elle [la Constituante] n'a et ne peut avoir aucun pouvoir à exercer sur les consciences et sur les opinions religieuses», «que la majesté de la religion et le respect profond qui lui est dû ne permettent point qu'elle devienne le sujet d'une délibération», «que l'attachement de l'Assemblée nationale au culte catholique, apostolique et romain ne saurait être mis en doute, au moment même où ce culte seul va être mis par elle à la première place dans les dépenses publiques et où, par un mouvement unanime de respect, elle a exprimé les sentiments de la seule manière qui puisse convenir à la dignité de la religion et au caractère de l'Assemblée

[4] *AP*, t. XI, p. 592 (13.02.90).
[5] On ne comprend pas trop bien si la suspension des émissions des vœux, décrétée par l'Assemblée le 28.10.89, inclût les établissements à vœux simples : *AP*, t. IX, p. 597.
[6] *CF*, préambule. Camus essaiera sans succès d'adoucir l'expression, d'abord en proposant de rétablir l'adjectif «solennels» à côté des vœux que la loi ne reconnaissait plus, ensuite suggérant la formule : «La loi ne s'entremet en aucune manière de l'exécution des vœux religieux» : *AP*, t. XXIX, p. 270-271 (08.08.91). En outre, le quatrième alinéa de l'art. 6 du titre II fixait que parmi les causes de la perte de la citoyenneté français on comptait aussi «l'affiliation à tout ordre de chevalerie étranger ou à toute corporation étrangère qui supposerait, soit des preuves de noblesse, soit des distinctions de naissance, ou qui exigerait des vœux religieux».
[7] En août '89, l'abbé d'Eymar avait avancé la même proposition en guise de premier article de la *CF* : le rejet de son propos n'avait pas donc concerné le contenu tout court de la motion : *AP*, t. VIII, p. 505 (28.08.91).
[8] D'après le «Moniteur», le moine n'employa pas – du moins dans la proposition formelle qu'il avançait – le syntagme de «religion dominante», que deux députés attribueraient de manière critique au texte de la motion : J. de Menou, *AP*, t. XII, p. 715 (13.04) ; A.-G. Camus, *Opinion sur la motion faite par d. Gerle relativement à la religion catholique*, chez Le Clere, [Paris], [1790], p. 1.

nationale»[9]. Cela n'empêche que la requête de Gerle n'avait pu obtenir du consentement même parmi les patriotes[10], comme démontrait d'ailleurs la majorité nette, mais non imposante, par laquelle l'on rejetait la proposition de rouvrir le débat après le revirement du chartreux et avant la présentation des motions alternatives[11].

Si l'existence d'un lien privilégié entre l'État et le catholicisme était donc réaffirmée, même au-delà des obligations financières que l'Assemblée avait assumées envers le clergé au moment de l'abolition des dîmes et de l'expropriation, les constituants n'ouvraient pas moins la voie à une reconnaissance quand même indirecte de la liberté de culte public[12]. Après l'admission de tous les citoyens, votée en décembre, aux mêmes droits civils et politiques, indépendamment de l'appartenance confessionnelle, un autre pilier de l'ordre constantinien venait d'être sapé. D'autre part, même si quelqu'un avait proposé de renvoyer l'adoption de la motion Gerle après l'approbation de l'ensemble des mesures concernant le clergé, vu que la reconnaissance précoce d'une religion de l'État risquait cristalliser les structures existantes de l'Église catholique, en empêchant leur réforme par l'Assemblée[13], le dénouement du combat du 13 avril pouvait affaiblir, *a fortiori*, la prétention de réviser le fonctionnement ecclésiastique d'une religion qui n'était pas, du moins formellement, la religion de l'État. Pendant les mois suivants, depuis les bancs de l'Assemblée, on entendrait plus d'une fois des cries de désapprobation à l'adresse de l'orateur qui aurait affirmé, ou bien dénié, l'existence d'une religion de l'État ou la publicité d'un seul culte[14]. Pour l'instant, la résolution ne fut sans causer de vives réactions dans plusieurs députés du clergé et de la droite aussi bien qu'en province, notamment dans deux villes du Midi comprenant de fortes minorités protestantes, Montauban et Nîmes, où la tension politico-religieuse en vint à des épisodes de véritable guerre civile entre mai et juin[15].

Une semaine après le vote sur la religion de l'État, par l'organe de l'avocat Louis-Simon Martineau et sur le mandat donné par l'Assemblée le 6 février, le Comité ecclésiastique présenta son plan de réorganisation générale du clergé de France. Marginalisés à la suite d'un redoublement du Comité[16], ainsi qu'agacés par ce qui était survenu au sujet des religieux, des

---

[9] *AP*, t. XII, p. 716 (13.04.90). La dernière phrase faisait probablement allusion à la participation en corps de l'Assemblée à une célébration religieuse en Notre-Dame, à l'occasion des Pâques. Mais tels hommages cultuels étaient justement décidés à chaque fois, ils n'étaient pas réglés par une loi. Pour le vote du février, qui n'avait pas attaché à une motion articulée le tout simple retour à l'ordre du jour, voir *AP*, t. XI, p. 587 (13.02.90).

[10] Voir l'intervention du magistrat Goupil de Préfeln (*AP*, t. XII, p. 702), outre A.-G. Camus, *Opinion sur la motion* et l'évêque Gobel, *Correspondance avec ses commettants*, s.n., s.l. [1790], p. 59-64.

[11] *AP*, t. XII, p. 716. Sur le contexte politique de la journée du 13 avril voir. T. Tackett, *Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture*, Princeton University Press, Princeton 1996.

[12] En décembre, l'Assemblée avait fait la sourde oreille face au maréchal Custine, le premier à proposer formellement – en dehors des débats d'août sur la Déclaration des droits – de déclarer la liberté de tous les cultes : *AP*, t. X, p. 695 (21.12.89).

[13] AP, t. XII, p. 715 (13.04.91) : l'opinant était Bouchotte.

[14] *AP*, t. XXV, p. 651 (07.05.91 : l'orateur était Lanjuinais) ; t. XXVII, p. 325 (18.06.91 : l'orateur était l'abbé de Pradt). Par contre, on se contredit pas l'orateur (Lanjuinais) le 14.06.90 : *AP*, t. XVI, p. 217.

[15] Voir F. Rouvière, *La Révolution française dans le département du Gard*, Laffitte, Marseille 1974 (réimpr. anastatique de Catélan, Nîmes 1887-1889), I, p. 106-160 ; D. Ligou, *Montauban à la fin de l'Ancien Régime et aux débuts de la Révolution*, Librairie Rivière et Cie, Paris 1958, p. 222-240; V. Sottocasa, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004, p. 38 et suivantes.
1989, p. 732-760.

[16] Décrété par l'Assemblée le 04.02.

biens de l'église et du status national du catholicisme, plusieurs de ses membres d'extraction noble ou cléricale, en tête les évêques François de Bonal et Marie-Charles-Isidore de Mercy, s'étaient refusés à contribuer au travail. Et non seulement ils démissionneront bientôt du Comité, contrairement à d'autres clercs tels dom Gerle et les trois curés Louis-Alexandre Expilly, Jean-Baptiste Massieu et Anne-Alexandre-Marie Thibault (destinés dans un an au violet constitutionnel)[17] : du pair avec une grande partie de la droite et des évêques-députés, les démissionnaires du Comité ne concourront point à la discussion sur le fond du projet Martineau, une fois que l'Assemblée générale, commençant à le débattre à la fin de mai, avait rejeté l'objection radicale sur l'incompétence d'une institution politique à décider de façon unilatérale sur de pareilles matières.

Tel schéma de *constitution civile du clergé* à insérer dans la constitution générale, approuvé dans sa version définitive le 12 juillet 1790[18], dans le climat de détente autour du premier anniversaire de la prise de la Bastille, était conçu à l'effet de restituer «toute son énergie et toute sa dignité» à la religion, soit à l'indispensable soutien des mœurs et des serments sur quoi se base une société. Le moyen en était une modification de la «discipline extérieure» du catholicisme – la pérennité intouchable de la morale et des dogmes restant acquise – que l'État avait bien le droit d'arrêter, d'autant plus si ce changement s'inspirait non pas à un inconditionnel «esprit de système», à un simple produit d'une géométrique volonté législative, mais au modèle si prospère et si regretté de l'Église primitive, celui en vigueur les neuf premiers siècles de l'histoire chrétienne durant. L'enchaînement conceptuel par lequel la réforme était mise à l'ordre du jour – encore dépourvu des remparts ecclésiologiques et des essors juridiques qui commenceront à se produire au long de la discussion de l'Assemblée, entre le scandale de la droite et le désintérêt irrité ou narquois des membres laïcs de la gauche et d'une partie du centre[19] – fusionnait : 1. l'avantage d'une religion promettant des prix et des châtiments divins ; 2. la mutabilité de l'enveloppe disciplinaire du catholicisme ; 3. sa mutabilité même par les soins de l'État, autant dire du bénéficiaire le plus grand de la religion ; 4. la valeur négative des mutations historiques effectivement survenues pendant longtemps ; 5. l'existence d'un âge du passé (pensé comme un bloc, depuis les apôtres jusqu'à la veille des fausses décrétales du IXe siècle) où la conservation de la discipline originaire dégageait au plus haut degré les bienfaits du christianisme. On en concluait pour le nécessité et pour la faculté de l'État français, qui venait d'être reconduit à ses fondements rationnels, de renouer, en vertu d'une force révolutionnaire dont une longue série de conciles et de bonnes intentions avaient été loin de jouir, avec une Église reconduite à ses fondements historiques.

---

[17] Sur la composition changeante du Comité ecclésiastique et sur ses sous-commissions, voir J. Tissot Dupont, *Le Comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale constituante 1789-1791*, thèse soutenue en 2006 à l'Ecole de hautes études en sciences sociales (Paris), sous la direction de Ph. Boutry, p. 6-28 ; B. Delpal, *Le Comité ecclésiastique et les ordres religieux réguliers*, dans Y. Krumenacker (éd.), *Religieux et religieuses pendant la Révolution*, t. 2, *Survie et renouveaux*, Profac, Lyon 1995, p. 3-35.

[18] Le texte de la CCC dans *AP*, t. XVII, p. 55-60. Le projet originaire (dorénavant, en note, PM) dans *AP*, t. XIII, p. 171-175. Le discours de Martineau dans *AP*, t. XIII, p. 166-171 (21.04.90).

[19] T. Tackett, *Becoming a Revolutionary*, p. 130. Le seul épisode mentionné par Martineau était l'élection du successeur de Judas par les fidèles assemblés. Plus avant, il prendra à témoin le concile de Nicée (pour démontrer l'ancienneté des métropolitains) et fera allusion – au sujet des nominations par voie électorale – à l'élection de Saint Jacques au siège de Jérusalem : *AP*, t. XVI, p. 36 (31.05.90), 154 (09.06.90).

La discussion en Assemblée étant ouverte, l'on pouvait opter si trafiquer en histoire, ce que feraient les jansénistes comme Camus, les jansénisants comme Fréteau de Saint-Just et quelques clercs de l'Assemblée comme Jean-Louis Gouttes (des Églises encore plus primitives étaient retracées….[20]), ou si rester bien ancrés, tels Robespierre et d'autres députés de la gauche[21], au pur terrain de l'utile et des parallélismes entre procédés civils et procédés ecclésiastiques. Quant à Treilhard, répliquant le premier et par un long discours aux charges d'incompétence lancées par l'archevêque d'Aix, il choisissait de citer des maximes patristiques et des épisodes de l'histoire nationale, pour établir le bon droit du pouvoir politique – un apanage que du reste on pouvait déduire directement du droit naturel, et qu'une religion toute spirituelle comme le christianisme ne pouvait point se buter de contrarier – à déterminer la «discipline extérieure et temporelle» de l'Église, savoir de tout ce qui ne touchât pas à la foi et à la doctrine de la religion «admise» par l'État. Encore plus que l'oubli d'une discipline primitive, on censurait l'oubli médiéval et moderne – quand même interrompu par plusieurs actes de la monarchie française, de la Pragmatique sanction jusqu'à la dissolution des jésuites – des pouvoirs de la puissance temporelle en matière de discipline ecclésiastique, si bien que même le concordat de 1516 rentrait, pour l'orateur, dans la libre disponibilité de François Ier[22]. Celle de Treilhard était donc une attitude argumentative qui s'alignait et surenchérissait sur le gallicanisme politique des dernières décennies de l'Ancien régime, mais qui ne respirait guère des scrupules de restauration canonique propres au courant janséniste et à l'archaïsme ecclésiastico-gallican du XVIIe et du XVIIIe siècle[23]. S'il devait tremper parfois dans le 'primitivisme', par exemple en opinant pour l'abrogation de la juridiction métropolitaine, il le faisait avec quelque nonchalance («quelque parti que vous preniez, vous ne violerez en rien la juridiction ecclésiastique»[24]). Ce que l'orateur du Comité avait à cœur en toute évidence, c'était d'appuyer le plus possible sur la pédale de la simplification disciplinaire.

L'ensemble des bénéfices et des corps ecclésiastiques sans charge d'âmes, y compris les chapitres des églises cathédrales – lesquels avaient pourtant joué, jusqu'alors, du pouvoir de juridiction pendant les vacances épiscopales – était aboli d'un coup seul[25]. Dans la nouvelle Église il ne devait rester que des évêques, des curés, des vicaires épiscopaux et paroissiaux, dans leur qualité de «fonctionnaires publics» stipendiés par l'État[26]. La géographie ecclésiastique radicalement redéfinie : le nombre, le nom e la dimension des diocèses étaient conformés aux quatre-vingt-trois démarcations départementales, ce qui signifiait l'élimination de soixante-trois évêchés ainsi que la création *ex novo* de neuf sièges. Les diocèses maintenus étaient encadrés dans

[20] Cf. *infra*, I chap., § 5.
[21] L'Incorruptible arrivera à évoquer l'abolition du célibat ecclésiastique, mais il sera hué si bien qu'il ne réussira à terminer son discours : *AP*, t. XVI, p. 3 (31.05.90)
[22] *AP*, t. XV, p. 744-750 (30.05.90). Sur le discours de Treilhard, voir le bon commentaire de Y. Fauchois, *Révolution française, religion et logique d'état*, «Archives de sciences sociales des religions», 66 (1988), p. 9-24.
[23] En confirmation de l'extranéité du Treilhard – quoi que l'historiographie en ait dit – au jansénisme ou au philo-jansénisme, voir les mots qu'il dédierait à Voltaire en mai 1791: *AP*, t. XXV, p. 661 (08.05.91); cf. par contraste l'intervention de Lanjuinais, son collègue au Comité ecclésiastique (*ibidem*).
[24] *AP*, t. XVI, p. 45-46 (01.06.90).
[25] CCC, titre I, art. 21.
[26] Le traitement des ecclésiastiques «fonctionnaires publics» était fixé par le titre III de la CCC. Par rapport à l'ancien régime, il constituait une forte amélioration des conditions économiques, pour une partie considérable du bas clergé.

dix arrondissements métropolitains au lieu des dix-huit d'Ancien régime[27] – voire des vingt-quatre, si l'on compte les archidiocèses situés à l'étranger ; tout lien de juridiction avec ceux-ci était dissout, aussi bien qu'avec les évêchés ordinaires placés hors de France et avec leurs délégués en terre française[28]. La primauté métropolitaine demeurait attachée à des sièges fixes, malgré les tentatives de quelques députés – auxquelles s'était rallié le Comité – de l'ancrer à la doyenneté d'âge[29]. L'évêque acquérait la compétence spirituelle directe de la paroisse cathédrale. Quant aux autres paroisses, les éventuelles modifications de leur nombre et de leur étendue étaient remises à l'avis conjoint de l'évêque et des Districts, avec la sanction définitive du pouvoir législatif[30].

On effaçait la figure du grand-vicaire, librement et individuellement délégué par l'évêque, mais l'ordinaire était astreint à nommer douze à seize vicaires de l'église cathédrale[31] – sauf que les curés de la paroisse de la cathédrale, ou des paroisses urbaines à elle annexées, avaient le droit à être choisis les premiers en compensation de la cure perdue[32]. De concert avec ces vicaires[33], le prélat devait choisir le vicaire-supérieur et les trois vicaires-directeurs du seul séminaire qui était conservé pour chaque diocèse[34]. Tous ces individus, vicaires de la cathédral et du séminaire, allaient composer le conseil de l'évêque et le prélat «ne pourra faire aucun acte de juridiction, en ce qui concerne le gouvernement du diocèse et du séminaire, qu'après en avoir délibéré avec eux»[35]. Voilà l'un des dispositifs les plus singuliers de la Constitution civile du clergé, sur quoi le Comité ecclésiastique lui-même changea d'idée pendant la discussion, en le déclarant une superfétation «hors d'œuvre» et demandant à travers un de ses membres, le juriste Jean-Denis Lanjuinais, de le retrancher du projet. En vain : l'Assemblée en décréta l'introduction[36]. Seulement en juillet 1791, après quelques contentieux dans les diocèses constitutionnels, une circulaire interprétative signée par Lanjuinais aurait à préciser que la «délibération» du conseil ne possédait qu'une valeur consultative[37], hormis en cas d'élection des responsables du séminaire, ou de destitution d'un vicaire épiscopal ou paroissial[38]. Une mise à point inexplicablement tardive, si l'on considère que la prétendue subordination de l'évêque à la majorité de son conseil avait été l'un des critiques les plus incisives employées par le clergé non-conformiste. Tel corps de conseillers, un peu à la manière des anciens chapitres, avait en outre à exercer une juridiction collective – exerçant ici la voix délibérative, d'après la même circulaire de Lanjuinais – pendant la

[27] Le plan des sièges diocésains, des sièges métropolitains et des arrondissements métropolitains, aussi bien que les noms des diocèses et des provinces, fut présenté et voté le 07.07.90.
[28] CCC, titre I, art. 5.
[29] *AP*, p. 35-36 (31.05.90), 42-43, 45-47 (01.06.90), mais voir *infra*, I chap., § 5.
[30] CCC, titre I, art. 7, 16-19.
[31] CCC, titre I, art. 10.
[32] CCC, titre II, art. 23.
[33] CCC, titre II, art. 24.
[34] CCC, Titre I, art. 11-13.
[35] CCC, titre I, art. 15.
[36] *AP*, t. XVI, p. 142-143 (08.06.90). Parmi le clergé, les curés Gouttes et Grégoire parlèrent en faveur d'un conseil permanent de l'évêque – sans s'aligner pour autant sur les modalités délinéées par le projet, adoptées finalement par l'Assemblée.
[37] BPR, RV 157/31. Sur tel point voir aussi, après la fin de son mandat de constituant, l'*Instruction conforme à la doctrine de l'Église catholique, apostolique et romaine sur la CCC*, rédigée par Lanjuinais à quatre mains avec le curé rennais Maingui, chez Robiquet, Rennes 1791, p. 24-25.
[38] CCC, titre II, art. 22, 24, 44.

vacance du siège, dans la personne du premier ou, en son absence, du second vicaire de l'église cathédrale[39].

L'élection populaire par scrutin, à la pluralité absolue des suffrages, devenait la voie ordinaire pour désigner aux évêchés et aux cures vacantes[40], remplaçant la nomination épiscopale ou patronale de celles-ci tout comme la collation royale – réglée par le concordat de Bologne – de ceux-là. C'étaient les corps électoraux du district ou du département, c'est-à-dire les grands électeurs préposés à l'élection aux charges civiles, à choisir respectivement les pasteurs du second et du premier ordre, à l'issue d'une grand'messe dominicale à la quelle tous les votants étaient tenus à assister[41]. Comme il s'agissait d'élire de «véritables magistrats, destinés au maintien et au service du culte»[42], Grégoire ne réussit pas de faire accepter à l'Assemblée l'exclusion des non-catholiques de l'électorat actif. D'autres députés, non seulement du clergé, n'eurent pas plus de succès, malgré le ralliement personnel de Martineau à leur opinion, en concluant pour l'élection synodale des évêques[43], ou pour la nomination épiscopale ou synodale des curés[44], alors qu'un membre de l'extrême gauche, Jérôme Pétion, proposa vainement d'accorder aux paroissiens la faculté d'élire directement leur curé, de la même manière qu'ils désignaient leurs officiers communaux – et Martineau de répliquer que «ce choix [relatif aux administrateurs municipaux] n'intéresse pas tant l'ordre social que celui d'un homme pour ainsi dire inamovible et directeur des mœurs publiques»[45]. Bref, si la réforme ecclésiastique, apprêtée en premier lieu par des légistes gallicano-éclairés de tendance politique pas du tout extrême, visait à la rationalisation des structures ecclésiastiques, à leur déboisement utilitaire, aux fins de les rapprocher aux institutions politiques en cours de refonte, l'Assemblée concorda avec la gauche, à l'encontre des ravisements du canoniste rapporteur, que la simple réintroduction de mécanismes de démocratie cléricale ne pouvait point satisfaire l'objectif. Il fallait que la plus vaste démocratie entrât dans la sélection du nouveau personnel ecclésiastique, dans le but de sceller sa dé-mondanisation et de le rendre en même temps plus utile à la société. Selon Antoine Barnave, de souche huguenote, cela risquait d'être une déshonorable incitation pour les présents à compéter et à se mettre en vue, que de

[39] CCC, titre II, art. 41 ; «en tout», voilà la formule de la loi, «il [le premier ou le second vicaire] sera tenu de se conduire par les avis du conseil».
[40] Pour l'ancienneté requise aux éligibles et – quant aux vicaires de l'église cathédrale – aux nommables, voir titre II, art. 7-13, 22, 32-34.
[41] Titre II, art. 3, 6, 25, 30. Par-dessus le marché, l'électeur devait jurer de «ne nommer que celui qu'il aura choisi en son âme et conscience, comme le plus digne, sans y avoir été déterminé par dons, promesses, sollicitations ou menaces» : titre II, art. 29.
[42] Robespierre, *AP*, t. XVI, p. 3 (31.05.90) ; ivi, p. 153 (09.06.90). Dans un sens analogue, voir les interventions de Le Chapelier, Gaultier de Biauzat, Barnave : ivi, p. 155-157 (09.06.90). Le mécanisme électoral fut le seul point du débat à susciter un intérêt quelque peu remarquable dans la gauche, plus ou moins extrême.
[43] Le curé Jacquemart (le premier proposant), le magistrat Goupil de Préfeln, l'avocat Garat : *AP*, t. XVI, p. 155-157 (09.06.90). D'après le très utile Godefroy de Montours, *La CCC, développée par les débats et par l'analyse, tant des Rapports des Comités, que de plusieurs ouvrages intéressants*, chez Bossange, Paris 1791, p. 278, Grégoire aussi avait épousé l'opinion de Jacquemart, en y adjoignant que le métropolitain et les comprovinciaux devaient *assister* à l'élection (évidemment pour juger de l'idonéité de l'élu sur la base, entre autres choses, de la transparence des opérations électorales). Une solution intermédiaire – l'intégration du corps électoral par une spécifique députation cléricale – était avancée par Durand de Maillane, membre du Comité (Godefroy de Montours, *La CCC*, p. 284, 09.06.90) et par A.-G. Camus (*AP*, t. XVI, p. 157, 09.06.90).
[44] Les curés Jacquemart et Grandin, ivi, p. 222 (15.06.90). Une médiation, tendant à faire du clergé du district des électeurs de droit à côté dans le corps électoral, était proposée par le curé Guégan : *ibidem*.
[45] *Ibidem*.

prévoir un électorat totalement – ou même partiellement – clérical pour les nominations ecclésiastiques[46]…

Bien sûr, les constituants entendaient conserver un passage purement intra-clérical à côté de l'investiture d'en bas. Le prêtre élu à un cure devait s'adresser à l'évêque, qui lui décernerait l'institution canonique après en avoir jugé l'idonéité doctrinale et morale devant le conseil épiscopal, en ne lui imposant d'autre serment que de professer «la religion catholique, apostolique et romaine». Quant au clerc élu évêque, il devait suivre un procédé tout à fait analogue auprès du métropolitain[47] ; l'Assemblée écarta la formulation originaire, qui laissait au roi le droit de poser un veto suspensif, réitérable une deuxième fois, sur le choix des électeurs[48]. Ça va sans dire, on ôtait au pape, après deux siècles et trois quart, tout pouvoir sur la confirmation canonique des évêques : il ne lui était due qu'une lettre rédigé par l'élu, en témoignage de l'«unité de la foi, et de la communion qu'il doit entretenir avec lui» en tant que «chef visible de l'Église universelle»[49].

En cas d'issue heureuse dudit examen, le néo-curé et le néo-évêque – ce dernier avant d'être consacré par le métropolitain et par deux comprovinciaux, s'il n'était déjà revêtu du caractère épiscopal – étaient tenus à prêter un serment ainsi conçu : «je jure de veiller avec soin sur les fidèles du diocèse [ou de la paroisse] qui m'est confié, d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale, et acceptée par le roi»[50]. Par contre, face au refus d'institution opposé par l'évêque ou par le métropolitain, le texte primitif avait prévu la remise aux synodes respectifs du jugement en dernier ressort sur les causes du rejet[51], tandis que la version approuvée ne faisait allusion qu'à l'éventuel appel comme d'abus aux autorités séculières, d'après un procédé qui toutefois n'était pas encore réglé[52]. La proposition d'obliger l'évêque ou le métropolitain à confirmer l'élu[53], ne fût-ce qu'après le déroulement d'une nouvelle élection à la suite d'un premier rejet[54], avait été repoussée avec horreur par Lanjuinais :

> Il faut que la confirmation de l'évêque soit un acte nécessaire et libre, ou bien vous confondez les deux pouvoirs, le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel, et vous détruisez la religion […]. Ou l'Assemblée entend faire des lois pour la religion catholique, qui est celle de l'État, ou pour une religion qu'il lui plairait de faire[55].

En suggérant la formule finalement adoptée, l'avocat janséniste Armand-Gaston Camus expliquait qu'il fallait «donner un remède à un refus injuste, par le recours au souverain, qui

[46] *AP*, t. XVI, p. 157 (09.06.90).
[47] CCC, titre II, art. 16-17. Si l'élu était lui-même métropolitain, il lui fallait demander l'institution canonique au comprovincial le plus âgé (dans le PM, par contre, on le renvoyait par contre au plus âgés d'entre les métropolitains : PM, titre II, art. 15). Pour les évêques, la tout simple profession de foi allait substituer la *professio fidei* de Pie IV, compréhensive du serment au pape.
[48] PM, titre II, art. 12-13.
[49] En comparaison du PM, titre II, art. 20 – «il [l'évêque élu] ne pourra que lui [au pape] écrire» – la version finale semble plus prescriptive : «il lui écrira» (titre II, art. 19).
[50] CCC, titre II, art. 22, 38.
[51] PM, titre II, art. 17, 35. Par «synode métropolitain», le texte entendait évidemment un synode du diocèse métropolitain, non pas un concile provincial.
[52] CCC, titre II, art. 17, 36.
[53] *AP*, t. XVI, p. 217 (14.06.90).
[54] *Ibidem*.
[55] *Ibidem*.

renverrait à un autre *supérieur* ecclésiastique»[56]. Or, il convient ici non seulement d'anticiper qu'en automne, poussée par les circonstances, l'Assemblée établirait bien autre chose que le renvoi des élus non-confirmés à des supérieurs ecclésiastiques[57] ; par le syntagme souligné, l'orateur excluait de manière implicite l'appel du curé élu au synode diocésain, ou de l'évêque élu au synode métropolitain[58], deux instances que le plus radical des parrochistes ne serait jamais allé jusqu'à définir *supérieures* à l'ordinaire diocésain ou au métropolitain. Il est probable que le parrochiste Camus, s'avérant à cette occasion plus épiscopaliste et plus 'étatiste' que les non-jansénistes Martineau et Treilhard, envisageât le recours respectif du curé-élu et de l'évêque-élu, moyennant une sentence du tribunal séculier, au métropolitain et au concile métropolitain.

Plus en général, l'Assemblée statuait que les sentences émises par l'évêque «dans son synode, sur les matières de sa compétence» seraient appelables au métropolitain, qui en aurait prononcé dans son synode[59]: une formule bien vague et isolée (nulle part ailleurs on n'abordait la question des synodes), qui n'expliquait pas de quelles matières il s'agît[60], ni si la voix délibérative serait apanage du seul prélat ou de tous les participants à l'assemblée. Auteur de cet article aussi, Camus avait voulu préserver le très ancien lien de juridiction entre le diocèse et la métropole[61], en face d'une formulation initiale qui ne semblait pas le reconnaître[62]. Il ne reste pas moins qu'en thème de synodes la Constitution civile du clergé paraissait encore plus obscur que le projet Martineau, qui pour le moins chargeait expressément telles assemblées, outre le droit de juger sur les refus de l'institution canonique (aux élus par le peuple) ou de l'approbation canonique (aux vicaires paroissiaux nommés par les curés[63]), aussi le pouvoir de nommer et de déposer les quatre vicaires préposés au séminaire[64], ainsi que de recevoir les appellations contre tout jugement de l'ordinaire ou du métropolitain[65]. Un mécanisme, celui du texte initial, qui sonnait comme une admission, quoique implicite *et sous la forme inédite et bien radicale d'un pouvoir de révision des sentences épiscopales*, de la voix décisive des curés, soit d'une revendication du mouvement parrochiste depuis quelques décennies[66]. Sauf que le relancement des assemblées de prêtres titulaires, qui a côté de la rationalisation démo-utilitaire avait structuré le projet du Comité, mais qui ne pouvait

[56] Ivi, p. 218. Nous soulignons.
[57] Cf. *infra.*
[58] Comme Treilhard persistait à délinéer: *AP*, t. XVI, p. 217 (14.06.90).
[59] CCC, titre I, art. 6.
[60] Il est vraisemblable qu'aux yeux des constituants, la déposition d'un curé – à laquelle on alludait implicitement par l'adverbe *autrement*, en regard de la vacance : «par mort, démission ou autrement», titre II, art. 26 – pouvait rentrer dans les compétences du synode (une éventualité qui ne devait jamais se vérifier, à notre connaissance). On peut signaler aussi que Martineau, en s'opposant à la proposition de Grégoire et de Gouttes sur la restauration de doyennés ruraux, disait que toute décision à tel sujet revenait aux synodes diocésains : *AP*, t. XVI, p. 133-134 (07.06.90).
[61] *AP*, t. XVI, p. 45 (02.02.90).
[62] PM, titre I, art. 5: «En aucun cas, il ne pourra y avoir de recours que de l'évêque au synode diocésain, et du métropolitain au synode de la métropole».
[63] PM, titre II, art. 44, mais voir *infra*.
[64] PM, titre II, art. 24. «Cette rédaction ne concordant plus avec les articles décrétés», ce fut Martineau lui-même qui présenta à l'Assemblée un article modifié, statuant l'élection des responsables du séminaire par le conseil épiscopal : *AP*, t. XVI, p. 221 (15.06.91).
[65] En outre, l'art. 7 du titre III du PM attribuait aux synodes la fixation annuelle des frais du séminaire.
[66] S'il est probable que le parrochiste Camus, en proposant sa formule, pensait à une voix délibérative des curés, il faut remarquer que d'une partie il évitait justement d'imaginer le synode comme tribunal d'appel contre les décisions de l'évêque ; de l'autre, il ne trouvait nullement à redire sur la collation individuellement épiscopale (après en avoir délibéré avec son conseil…) de l'institution canonique. Il faisait donc une distinction entre la confirmation canonique et d'autres actes de juridiction.

enthousiasmer des hommes généralement soupçonneux des corps intermédiaires, était destinée finalement à s'évanouir, vidé par le simulacre de presbytère qu'était le conseil épiscopal, à savoir par un conseil de nommés que le même Comité avait désavoué par une intervention de Lanjuinais[67]. Ce n'est pas par hasard si les synodes constitutionnels, malgré les bonnes intentions de plusieurs évêques jureurs, seront bien rares : nous n'avons pu en repérer qu'un seul, en mai 1791, par les soins de l'ordinaire des Vosges[68]. Pareillement, la question théorique des assemblées synodales, l'une des plus fréquentées au cours du XVIIIe siècle[69], n'aura guère de développement dans la controverse entre jureurs et réfractaires, sinon justement filtrée et détordue par la question des conseils épiscopaux. En tout cas, il était bien évident que tout différend était à trancher *citra montes* : si l'interdiction de recourir à des évêques étrangers ne pouvait préjuger «l'unité de la foi et de la communion» avec le pape (le mot *juridiction* n'était pas prononcé), cela n'arrivait qu'en vertu de ce «qu'il sera dit ci-après», c'est-à-dire de la simple lettre que tout évêque élu devait dépêcher à son collègue de Rome.

Enfin la Constitution civile de clergé changeait les formes de nomination et de révocation des vicaires paroissiaux. Après l'édit royal de Blois (1695), ceux-ci étaient devenus presqu'entièrement des délégués de l'évêque, lequel pouvait limiter et révoquer comme bon lui semblait la mission de tels *confesseurs* employés en aide aux curés[70]. C'était bien un durcissement de la discipline tridentine, qui n'exigeait du prêtre qu'une approbation épiscopale[71], sans rien

---

[67] Il pérorait au juste l'inutilité du conseil épiscopal vis-à-vis d'un synode diocésain apte à régler toute question *majoris momenti*. Il contre-proposait l'élection synodale d'un conseil de quatre prêtres, pour gouverner le diocèse «en cas d'absence ou d'empêchement de l'évêque» (logiquement, pendant la vacance épiscopale aussi) : *AP*, t. XVI, p. 142 (08.06.90). L'intervention dirimante en faveur du conseil épiscopal, en tant qu'imaginé premièrement par le Comité, fut celle de Fréteau de Saint-Just (*AP*, t. XVI, p. 143, 08.06.90) : bien que philo-janséniste, il ne contribuait guère, du moins objectivement, à la bataille des amis de Port-Royal en faveur des curés…

[68] Par ailleurs, c'était un synode restreint aux doyens – selon la vieille organisation du diocèse de Saint-Dié – et à une représentation du clergé des districts : BPR RV153/69 (Maudru, circulaire du 15.04.91) ; Id., *Mand.*, chez Joseph Charlot, Saint-Diez 1791, p. 7-10. Voir aussi Ch. Chapelier, *Jean Antoine Maudru, évêque constitutionnel des Vosges*, «La Révolution dans les Vosges», VII, 1924, p. 65-96, 167-200, ici p. 80. Par contre, le métropolitain bisontin de Maudru, Séguin, n'allait pas au-delà d'un 'pré-synode' préparatoire : BD Besançon (circulaire du 23.12.91). Le jureur 'simple' du Loiret, Jarente, tint un conseil épiscopal ouvert aux curés d'Orléans : BPR RV 157/22 (circulaire du 20.05.90).

[69] Cf. C. Maire, *Les jansénistes et les Assemblées du clergé*, dans M. Aoun, J.-M. Tuffery-Andrieu (éds.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du Concile de Trente à la Révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2010, p. 45-62.

[70] Le texte de l'édit en P.-T. Durand de Maillane, *Dictionnaire de droit canon et de pratique bénéficiale*, 2ème éd., chez Duplain, Lyon 1770, t. III, *sub voce* Juridiction, p. 128-135, ici p. 130. *Presqu'entièrement* des délégués, parce que l'autorisation de confesser n'expirait pas de manière automatique à la cessation du gouvernement de l'approuvant ; en outre, la jurisprudence du XVIIIe siècle avait mis en question le pouvoir de l'évêque d'envoyer, dans une paroisse, un confesseur *invito parocho* : Durand de Maillaine, par exemple, était pour la négative (*Dictionnaire de droit canon*, t. I, *sub voce* Approbation, p. 195), sur le sillage de M. Du Perray et de J.-P. Gibert, mais il se contredisait dans l'entrée *Vicaire* du *Dictionnaire de droit canon*, t. IV, p. 669. L'abbé J.-H. Remy donnait une interprétation plus nuancée, sensible aux cas individuels, sous le mot *Cure* de l'*Encyclopédie méthodique*, série *Jurisprudence*, t. III, chez Panckouke, Paris, chez Plomteux, Liège, 1783, p. 449-451. Quant à G. de Rousseau de La Combe, dans l'entrée *Curé* de son *Recueil de jurisprudence canonique et bénéficiale*, nouv. éd. revue, chez Guérin et de La Tour, Paris 1755, p. 170, 174-175, il admettait le pouvoir d'un approuvé de confesser *invito parocho*, tout en niant à l'évêque, sauf cas exceptionnels, le pouvoir d'envoyer un vicaire paroissial – à savoir un confesseur ayant droit à la portion congrue – contre le consentement du curé. En agent-général du clergé (1770-1775), le futur archevêque insermenté d'Arles argumentait les pouvoirs de l'approuvé, même en dépit de l'opposition du curé, sans exposer sur la question plus spécifique des nominations vicariales : Du Lau, *Extrait des rapports de son agence*, dans Id., *Œuvres*, recueillies et publiées par J. Constant, Imprimerie de Mesnier, Arles 1817, t. I, p. 102-166, ici p. 132-139.

[71] Concile de Trente, session XXIII, chap. 15.

statuer sur le droit de nomination ni sur d'éventuelles bornes temporelles d'une pareille juridiction non-ordinaire. Le Comité ecclésiastique était porté à tracer une voie moyenne : il garantissait aux curés le droit de proposer trois candidats, tout en laissant à l'ordinaire diocésain l'approbation du sujet qu'il jugera le plus capable. Au curé le droit de recourir au synode en cas de recalage en bloc du trio[72]. Cependant, au moment de poser l'article en discussion, Martineau en altérait les contenus, mû peut-être par la marginalisation des synodes issue des séances précédentes, donc par l'exigence d'éviter des conflits éventuels entre le curé et l'évêque. Maintenant on laissait au curé de choisir parmi «les prêtres du diocèse et approuvés par l'évêque ; mais s'il choisit un vicaire dans un autre diocèse, il ne pourra le faire qu'avec l'approbation de l'évêque»[73]. Il est probable que dans les desseins du rapporteur, cela signifiait ôter aux évêques non seulement le droit d'annuler librement (ou de restreindre *ex post*) les approbations qu'ils auraient données, mais aussi la faculté de limiter les pouvoirs de confession – quant aux lieux, au temps ou aux personnes – au moment même de les accorder[74] ; une fois qu'un prêtre aurait été approuvé dans tel diocèse, en somme, il ne perdrait plus la faculté d'y être nommé à une charge vicariale, par le libre choix de n'importe quel curé. Mais la formulation n'était point claire et se tenait plutôt lointain, en tout cas, des visées les plus hardies du parrochisme janséniste et non-janséniste – on y reviendra amplement –, soit la revendication, pour le pasteur ordinaire de la paroisse, du droit d'y déléguer souverainement les pouvoirs spirituels à n'importe quel prêtre, indépendamment d'une «nouveauté» despotique telle l'approbation épiscopale, appartenant à une réforme disciplinaire que la France n'avait jamais officiellement épousée. En Assemblée, ce serait Grégoire à hisser une bannière si radicale, alors que Camus, tout en réfutant le concept d'approbation, ne concédait pas moins que le vicaire devrait être désigné parmi les prêtres «incorporés» dans le diocèse, où telle catégorie comprenait évidemment, en plus des ministres ordonnés ailleurs et reçus par l'évêque du lieu, tous les prêtres ordonnés dans l'arrondissement diocésain, même s'ils n'avaient jamais obtenu le visa de confesseurs, ou s'ils en avaient été privés dans le passé[75]. Restait une incertitude, il est vrai, sur la révocabilité ou non, par un néo-évêque, de l'approbation qu'un vicaire pouvait s'être procuré auprès des évêques prédécesseurs. En tout cas, la motion de Camus obtint gain de cause : «chaque curé aura le droit de choisir ses vicaires, mais il ne pourra fixer son choix que sur des prêtres ordonnés pour le diocèse ou admis dans le diocèse par l'évêque»[76]. Le vicaire demeurait susceptible de révocation par le curé – sans perdre, bien entendu, la possibilité de s'embaucher auprès d'une autre cure… –, par des causes ratifiées comme légitimes par l'évêque et son conseil[77]. En outre, il conservait ses fonctions pendant la vacance curiale[78].

Quant au devoir de la résidence, les absences plus que bihebdomadaires étaient à motiver d'avance près le Département (pour les évêques), près l'évêque et le District (pour les curés), près le curé (par le vicaire paroissial), sous peine d'un dépouillement temporaire du traitement après la

[72] PM, titre II, art. 42-44.
[73] Voir Godefroy de Montours, *La CCC*, p. 327, coïncidant avec le «Moniteur» du 16.06.90. La version des *AP*, t. XIV, p. 224-225 (15.06.91) est évidement fallacieuse.
[74] Et les prêtres qui, lors de l'entrée en vigueur de la Constitution civile, s'étaient déjà vus concéder une approbation bornée, ou bornée/annulée *ex post* ? Le texte présentait pas mal de lacunes.
[75] *AP*, t. XVI, p. 224 (15.06).
[76] CCC, titre II, art. 43.
[77] CCC, titre II, art. 44.
[78] CCC, titre II, art. 42.

seconde monition[79]. L'office pastoral était déclaré incompatible avec tout emploi qui menât le ministre hors du diocèse ou du paroisse, ainsi qu'avec toute charge dans les *presidia*/exécutifs des administrations locales. Il pouvait néanmoins s'accompagner à la détention d'une place élective dans l'Assemblée législative nationale et dans le *plenum* des Communes, des Districts et des Départements[80].

Le projet Martineau en venait à se clore sur un point procédural. Il demandait au roi de «prendre toutes les mesures qui seront jugées nécessaires pour assurer la pleine et entière exécution du présent décret»[81], ce qui était une allusion tacite aux contacts à prendre, à discrétion de l'exécutif, avec quelque autorité ecclésiastique apte à sanctionner les contenus de la réforme. Jean-Baptiste Gobel, l'évêque *in partibus* de Lydda, au début et à la fin du débat sur la Constitution civile du clergé proposa d'expliciter que c'étaient «toutes les voies civiles *et canoniques*» qu'on priait le roi de suivre[82]. Pour toute réponse, l'Assemblée décréta d'évincer même l'articulation originaire, dans la persuasion que la logique cohérente de la réforme – l'intervention unilatérale de la loi civile sur la discipline ecclésiastique, sans qu'on eût reconnu une altérité avec laquelle ouvrir une négociation effective sur les termes des changements envisagés – ne pouvait accepter qu'on posât en fin de discours, pas même implicitement, quelque scrupule de légitimité[83]. Si l'on pouvait tolérer, afin d'adopter les expédients spirituels pour rassurer les consciences étroites, des manœuvres du roi devers le pape – l'instance la plus maniable à laquelle se rapporter, au regard des difficultés logistiques tout comme procédurales, des risques politiques et de l'extrême désuétude d'une assemblée conciliaire de l'épiscopat gallican –, il ne pouvait donc que s'agir de procédés informels, que les constituants faciliteraient en ne précipitant pas la promulgation royale et ensuite l'exécution de la Constitution civile[84]. Les mois successifs verront d'un coté les contacts entretenus avec Rome par le gouvernement, avec le support d'une équipe d'évêques (dont deux ministres, Jean-Georges Lefranc de Pompignan et Jérôme Champion de Cicé, et l'un des porte-parole de la 'récusation' cléricale contre le débat parlementaire du printemps, Jean-Reymond Boisgelin de Cucé[85]), à la recherche d'une approbation provisoire de quelques points urgents de la réforme, de l'autre côté les fibrillations d'autres prélats, de chapitres et de groupes de curés. Quant au Saint-Siège, reprochant au roi l'acceptation hâtive du décret, Pie VI devait se renfermer dans l'embarrassant silence public – au cours duquel il interrogea formellement ses cardinaux et consulta confidentiellement les évêques français – qu'il ne romprait qu'en mars 1791 par la condamnation de la Constitution civile et non seulement de cela.

---

[79] CCC, titre IV, art. 1-4.
[80] CCC, titre IV, art. 5-7.
[81] PM, titre IV, art. 6.
[82] *AP*, t. XVI, p. 32, 402 (1 et 21.06.90). Nous soulignons.
[83] Ivi, p. 402 (21.06.90).
[84] Le roi accepta la Constitution civile le 22 juillet et la promulgua le 24 août. La publication du décret en province prit du temps : voir A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituante*, Colin, Paris 1911, p. 340. S'agissant d'un décret constitutionnel, la sanction royale ne pouvait être déniée.
[85] Lefranc de Pompignan avait démissionné depuis un an de l'archevêché de Vienne ; Champion était archevêque de Bordeaux, Boisgelin d'Aix-en-Provence. Sur l'intervention de Boisgelin en Assemblée cf. *infra*, Intr. dissidente, § 4.

C'est une histoire assez bien connue que nous nous exemptons de reparcourir[86], tout en nous réservant d'en analyser dans le chapitre prochain les expressions publiques, qui allaient trouver dans l'*Exposition des principes*, rédigé par le susnommé Boisgelin, leur aboutissement le plus organique. L'automne de 1790 arrivé et avec lui les débuts de la vente aux enchères des propriétés jadis ecclésiastiques, à laquelle, probablement, les constituants croyaient fonctionnelle l'implémentation de la réforme de l'Église, ils décidaient de réduire la rénitence plus ou moins manifeste des évêques ou des métropolitains à se conformer à la loi, autant dire à ajuster la juridiction spirituelle aux limites départementales, à organiser le conseil épiscopal, à redessiner les paroisses, à donner l'institution canonique aux tout premiers élus aux sièges de nouvelle création ou en remplacement des prélats qui venaient de trépasser[87]. D'abord l'Assemblée se contenta d'approuver, le 14-15 novembre, les décrets additionnels présentés par le Comité ecclésiastique pour régler, entre autres choses, les appels comme d'abus contre les refus par le métropolitain de confirmer canoniquement l'évêque-élu (tandis qu'on taisait sur les appels contre le repoussement du curé-élu de la part de l'évêque). Après telle dénégation, l'élu pouvait s'adresser aux autres ordinaires diocésains comprovinciaux, après quoi, en cas d'insuccès, il lui restait la faculté de s'appeler au tribunal civil du district. Deux les verdicts possibles : ou l'inaptitude personnelle de l'aspirant évêque était définitivement ratifiée, ce qu'impliquait la réitération de l'élection, ou bien le tribunal lui indiquait un évêque au dehors de la province auquel postuler l'institution[88]. Evident l'effet du mécanisme : l'existence d'un seul évêque français qui se serait rendu disponible à confirmer et consacrer les élus pourrait éluder l'opposition du reste de ses confrères. C'est bien cela qui pratiquement arrivera, en février 1791, grâce à Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, encore que il eût déjà renoncé au siège d'Autun (tandis que trois autres prélats, tous *in partibus*, pourvoiront avec Talleyrand aux sacres des nouveaux ordinaires, en guise d'évêques consécrateurs ou d'assistants).

Cependant, vers la fin de novembre, les constituants eurent à discuter le mesures sollicitées par l'avocat Charles Voidel au nom des Comités des rapports, ecclésiastique, des recherches et d'aliénations[89]. Dans le rapport introductif, les tons se faisaient sombres et méprisants à l'adresse des entraves posées à l'exécution de la Constitution civile, quelque argument – l'attente d'un prononcé romain – et quelque accent plus ou moins hautain qu'on eût employé pour les justifier, car c'était bien une «ligue» qu'une partie du clergé, en continuité avec sept siècles d'abus et de séditions, était en train de composer dans le seul dessein de rentrer en possession des anciens biens. Une aigreur retentissante de vieilles accusations parlementaires contre le «complot

[86] En général, nous renvoyons à A. Mathiez, *Rome et le clergé* ; G. Pelletier, *Rome et la Révolution* ; R. Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 535-609.

[87] Les seuls évêques qu'à la fin de novembre 1790 avaient déjà été élus et que avaient accepté telle charge étaient Expilly [Finistère] et Philbert [Ardennes]. Il n'était pas encore question des institutions à donner aux néo-curés, du moment que les premières assemblées électorales pour l'élection aux cures eurent lieu plus tard, en hiver 1791.

[88] *AP*, t. XX, p. 388, 426, 432 (11-15.11.90). De plus, on autorisait les autorités civiles à vaquer unilatéralement à la démarcation des paroisses en cas de non-collaboration de la part de l'évêque. Les curés des paroisses réunies à la cathédrale pouvaient commencer à exercer leurs offices de vicaires épiscopaux, même en l'absence des autres nominations au conseil épiscopal.

[89] D'après Durand de Maillane, qui avouait de ne pas avoir été de l'avis majoritaire au-dedans des comités réunies (tout en reconnaissant la légitimité des décisions prises), il avait été le Comité des recherches à présider et gérer les travaux, alors que plusieurs membres du Comité ecclésiastique étaient absents : P.-T. Durand-Maillane, *Histoire apologétique du comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale*, chez Buisson, Paris 1791, p. 123n.

épiscopal», fleuries dans l'automne du règne de Louis XV[90], mêlée bien entendu aux poses révolutionnaires de régénération politico-religieuse, faisait son entrée officielle dans le temple de la nouvelle loi. Le rapporteur était mené à proclamer que la réforme ecclésiastique, visante justement à frapper – avec l'ambition cléricale – la source de tous les drames et de tous les déchirements de la chrétienté du deuxième millénaire, préparait la réunion des protestants français à la «religion des pères», l'avènement du «règne d'une confraternité politique et religieuse»[91]. Pas même un an plus tard, dans les discours de maints hommes nouveaux qui siégeraient, en tant que député de la première législature ordinaire, sur ces mêmes bancs, la composante hostile de telle attitude tendra à s'émanciper – avec des suites laïcisantes ou répressives – des promesses religieuses que lui avaient été jusqu'alors associées.

Voidel proposait à l'Assemblée, avec succès[92], de vinculer au serment ecclésiastique – à prêter dans la huitaine à l'issue d'une grand'messe, à la présence des officiers communaux chargés d'en dresser le procès-verbal – non seulement l'intronisation des néo-élus, comme prévu par la Constitution civile, ni seulement le payement du salaire pour tous les pasteurs «fonctionnaires publics», selon une loi du 24 juillet, mais la persistance elle-même des évêques et des curés (aussi bien que des vicaires, jusqu'alors exemptés de toute obligation de serment, et même des enseignants des collèges[93]) dans les offices dont ils étaient déjà détenteurs. Les non-jureurs étaient considérés démissionnaires et leurs places vacantes[94] : après quoi, si tels 'démissionnées', de même que les titulaires de paroisses, évêchés, vicariats ou canonicats supprimés par la Constitution civile et par conséquent non astreints au serment, s'«immisçaient» dans leurs anciennes juridictions ministérielles, au lieu que s'en abstenir respectueusement, ils seraient poursuivis comme perturbateurs et déchus des droits politiques, sauf plus grandes peines le cas échéant. La même punition était prévue – en sus de la perte de la charge pastorale – pour les assermentés qui n'observeraient la législation ecclésiastique, tout comme à quiconque prendrait part à une opposition collective contre elle[95].

Les constituants franchissaient le pas. Devant l'opiniâtreté des évêques à ne pas exercer des actes spirituels qu'eux seuls, dans leur qualité de chefs d'Église, pouvaient accomplir, il fallait se douer de nouveaux évêques. Au lieu de comminer la destitution à la suite de singles actes

---

[90] D. Van Kley, *Church, State and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765*, «Journal of Modern History», 51, 1979, p. 629-666; C. Maire, *De la cause*, p. 520-530 ; Ead., *Les branches de gui jansénistes des libertés gallicanes*, dans S.-M. Morgain (éd.), *Libertas ecclesiae. Esquisse d'une généalogie*, Parole et Silence, Le Plan sur Bex 2010, p. 205-228. Dans la tournure 'anticléricale' de son discours, Voidel ne soulignait guère la connexion entre l'opposition à la Constitution civile et la Contrerévolution politique, à la différence de Mirabeau dans son intervention du même jour : *AP*, t. XXI, p. 9-15, ici p. 10 (26.11.90).

[91] *AP*, t. XXI, p. 3-8, ici p. 7 (26.11.90). Ainsi Voidel spécifiait le ressort auquel la réforme avait mis la main : «non […] le dogme, non […] l'enseignement, non […] le culte, mais […] des objets d'ordre et de police extérieure» : ivi p. 5.

[92] En Assemblée, la résistance à la politique ecclésiastique était persévéramment conduite par deux députés de l'extrême droite, Cazalès et l'abbé Maury, qui en toute occasion revenaient à la question fondamentale de l'incompétence en matière spirituelle. Quant aux évêques, excepté Bonal contre le projet Voidel (*AP*, t. XXI, p. 8, 26.11.90) et sur la restriction au serment, ils s'abstenaient désormais d'intervenir.

[93] Voilà le texte pour les titulaires de telles fonctions : «Je jure de remplir mes fonctions avec exactitude, d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale, et acceptée par le roi». Le 05.02.91, il sera étendu aux prédicateurs : *AP*, t. XXII, p. 768.

[94] Le fonctions étaient toutefois prolongées jusqu'à l'intronisation des remplaçants.

[95] *AP*, t. XXI, p. 80 (27.11.90).

d'insubordination – si complexes à démontrer – on visait à forcer la conscience, par un serment, à respecter la loi et à «maintenir de tout son pouvoir» une Constitution française dont la Constitution civile était partie intégrante. La répression des réfractaires 'obstinés' constituait certainement une première violation de la liberté religieuse, même si la peine expressément prescrite paraissait quelque peu vaine, l'exercice de la citoyenneté active étant conditionné à un serment civique tout à fait coïncidant avec la deuxième phrase du serment ecclésiastique[96], donc inacceptable en soi pour les âmes timorées qui refusaient la Constitution civile. Lorsque le roi, un mois plus tard, ne put renvoyer davantage l'approbation du décret Voidel[97], on ouvrait la voie – dans la huitaine – au schisme. Les premiers jureurs et les premiers réfractaires (après l'échec de deux tentatives, essayées par l'évêque Bonal, pour admettre des serments réservant le spirituel[98]) se comptèrent au milieu des députés[99]. Talleyrand et Gobel, les seuls des évêques à l'Assemblée, se conformèrent au serment le 28 décembre et le 2 janvier[100]. Les hommes de la majorité emploieront encore quelque temps avant de réaliser les implications juridiques de leurs décrets : en février, ils étaient sur le point de verser une pension aux réfractaires dès que ceux-ci auraient donné leurs démissions, sans considérer – comme soutint victorieusement Martineau – que les réfractaires étaient déjà censés par la loi être des ecclésiastiques démissionnaires, donc ayant droit à une pension comme établi en été 1790[101].

Au demeurant, probablement inquiétée non tant de ce que tous les évêques à peu près allaient refuser le serment (seuls 7 sur environ 155 des prélats d'avant 1789 le prêteraient)[102], mais surtout de l'inattendue nouvelle que nombre de curés et de vicaires en faisaient de même[103], l'Assemblée se décida à émaner une instruction pour rassurer les fidèles. A tel sujet elle repoussa, dans le tumulte de la salle, un texte présenté par Mirabeau au Comité ecclésiastique, qui alourdissait les arguments désormais accoutumés (la régénération entrelacée de l'Église et de l'État, les buts inconfessables de l'hostilité à la réforme) non seulement des apports que le tribun avait déjà introduits pendant le débat du novembre[104], c'est-à-dire les allusions outrageantes aux qualités personnelles des prélats d'Ancien régime (qui ne seraient montés à leurs évêchés que par des intrigues auprès de la feuille des bénéfices), ou les thèses ecclésiologiques signalant au plus fort la main du *speech writer* de Mirabeau, le non-député abbé Lamourette[105] (et qui paraissaient bien

[96]«Je jure d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale, et acceptée par le roi».
[97] Pour les pressions de l'Assemblée voir *AP*, t. XXI, p. 638 (23.12.90). La promulgation arriva le jour 26.
[98] Cfr. *infra*, Intr. dissidente, § 6.
[99] Grégoire jura le premier : *AP*, t. XXI, p. 677-678 (26.12.91) ; Usson de Bonnac, évêque d'Agen, fut le premier réfractaire déclaré : *AP*, t. XXII, p. 17 (04.01.91). Le refus du serment ne comportait pas la décadence du siège à l'Assemblée.
[100] *AP*, t. XXI, p. 687 ; t. XXII, p. 751.
[101] *AP*, t. XXIII, p. 42 (08.02.91).
[102] 155, c'est-à-dire 136 évêques effectifs, plus un nommé n'ayant pas encore reçu l'institution canonique, plus une quinzaine entre évêques *in partibus* ayant une juridiction auxiliaire en France, évêques *in partibus* sans juridiction et évêques ayant précédemment donné leurs démissions. Les sept assermentés étaient deux évêques *in partibus* avec une juridiction auxiliaire (Martial Loménie de Brienne, le constituant Gobel), un évêque *in partibus* sans juridiction (Miroudot du Bourg) et quatre effectifs (le cardinal Loménie de Brienne a Sens, Jarente d'Orgeval à Orléans, La Font de Savine à Viviers, le constituant Talleyrand à Autun).
[103] Voir T. Tackett, *Religion, Revolution.*
[104] *AP*, t. XXI, p. 9-15 (26.11.90).
[105] Sur tout cela, aussi bien que sur le concept de «religion nationale» développé dans la même occasion par Mirabeau (en défense de la non-délibération d'avril sur la motion de dom Gerle), voir *infra*, I chap., § 4.

détonnées dans la bouche d'un mécréant notoire), mais aussi de l'évocation inouïe, bien sûr exorcisée par l'orateur mais tout de même scandaleuse, d'un terrible contrecoup anticatholique au cas où les français seraient forcés à choisir entre une liberté durement conquise, et une foi instrumentalisé par les ennemis de celle-là[106]. Plus sobre, qualité qui lui valut l'adoption le 21 janvier 1791, l'adresse lue par l'avocat Charles-Antoine Chasset, membre du Comité ecclésiastique, au nom des Comités des rapports, ecclésiastique, des recherches et d'aliénations réunis. Même si elle ne manquait pas de mentionner, à propos du changement de la géographie ecclésiastique, le point de repère de l'entière apologétique constitutionnelle, soit le verset *28,19* de Mathieu, elle ne s'aventurait pas parmi les canons anciens et les théologies de l'épiscopat pour garantir aux français que l'Assemblée, éprise d'attachement pour la religion des pères et ne visant qu'à redéfinir, pour l'utilité de tous, les «rapports extérieurs [du clergé] avec l'ordre politique de l'État»[107], n'avait aucunement touché au spirituel. Et comme jadis en Voidel, on reprochait aux évêques de ne point avoir comblé par leur assentiment après coup, pour le bien de la paix et vu qu'il ne s'agissait que de discipline variable et non pas de la foi éternelle, le déficit d'autorité qu'ils se piquaient de voir dans la réforme ecclésiastique[108].

Pendant que se déroulaient les remplacements par voie électorale, déclarés nuls par les évêques insermentés, les dernières retouches à la Constitution civile consistaient en une simplification des procédés pour obtenir l'institution canonique et la consécration[109] ; en une réduction drastique – vis-à-vis de l'urgence d'un renouvellement massif du personnel ecclésiastique – des qualités d'ancienneté et de résidence requises pour l'éligibilité à un évêché ou à une cure[110] ; enfin en une interprétation qui fixait, malgré l'avis contraire de Grégoire et d'une partie du Comité ecclésiastique, la libre révocabilité des vicaires par les successeurs des évêques ou des curés qui les avaient nommés[111] – sauf à s'apercevoir, quelques jours après, que l'article effectivement voté en juin 1790, avant qu'une erreur d'impression modifiât le texte d'ensemble du 12 juillet, assurait aux vicaires épiscopaux – mais non à ceux paroissiaux – une pareille inamovibilité[112]. Les discussions les plus animées, durant les derniers mois de la Constituante, concernèrent toutefois

[106] *AP*, t. XXIII, p. 233-240, ici p. 238-239 (14.01.90). Dans le discours du 26 novembre – où il avait appuyé des moyens alternatifs à l'imposition du serment – Mirabeau avait employé un semblable artifice oratoire pour menacer non pas un éclatement antichrétien, mais la «vacance universelle des places ecclésiastiques conférées sous l'ancien régime» : *AP*, t. XXI, p. 13.

[107] Les élections des curés et des pasteurs avaient à faire avec l'égalité, les délibérations en commun des conseils épiscopaux avec la justice, la suppression des charges superflues avec le bien général : *AP*, t. XXII, p. 364-366, ici p. 364 (21.01.91).

[108] Ivi, p. 365-366. Selon Chasset, les 'démissionnés' pouvaient opter pour une pareille condescendance même après la destitution, en «céd[ant] leurs fonctions à leurs successeurs» : une phrase qui est un indice ultérieur de la confusion dont ci-dessus.

[109] Dans les provinces qui ne présentaient aucun évêque assermenté, l'élu pouvait s'adresser directement, pour l'institution et la consécration, à l'évêque signalé par le Département (donc il ne s'agissait plus d'un appel comme d'abus) : *AP*, t. XXII, p. 503 (27.01.91) ; t. XXIII, p. 396 (21.04.91). A cause de la difficulté de réunir, pour le sacre, trois évêques appartenant à la même métropole (soit un consécrateur et deux assistants, comme prévu par le rituel), on consentait à l'instituteur de procéder à la consécration de l'élu – ou de déléguer à tel propos – dans toute église où il serait plus facile d'assembler le trio épiscopal : *AP*, t. XXIII, p. 584 (01.03.91).

[110] *AP*, t. XXIII, p. 68-69 (07.01.91) : pendant l'année 91, tout prêtre ordonné depuis cinq ans pouvait devenir curé ou vicaire ; tout prêtre ayant été curé ou vicaire depuis cinq ans pouvait être élu évêque.

[111] *AP*, t. XXIII, p. 597 (02.03.91). Martineau se déclarait contraire – ainsi que lors du débat sur le conseil épiscopal – à tels «articles de superfétation».

[112] *AP*, t. XXIV, p. 3 (10.03.91). Restait la faculté, bien entendu, de destituer un vicaire épiscopal par la procédure ordinaire.

les moyens d'accorder d'un côté la Constitution civile et le décret de novembre, de l'autre la liberté des cultes, au fur et au mesure que la fracture religieuse produisait de sérieux motifs d'inquiétude pour l'ordre public. Entre avril et mai, l'Assemblée discuta la compétence et le fond d'un arrêté émané par le Département de Paris, lequel établissait entre autres choses que les prêtres non-fonctionnaires publics, et par conséquent la totalité des prêtres réfractaires, avaient la faculté d'exercer leurs fonctions dans les églises de propriété nationale – paroissiales, succursales, chapelles d'hôpitaux ou de couvents etc. –, pourvu qu'ils en obtînt autorisation de la part de l'évêque et du curé assermenté. En tout cas, eux et leurs fidèles, de même que les sectateurs d'«un culte religieux quelconque», avaient bien le droit d'affecter à leurs exercices religieux des édifices privés, dûment signalés par une affiche sur la rue[113]. Ce dernier point, que le Département – par l'organe de l'un de ses membres, le constituant Emmanuel-Joseph Sieyès – affirmait d'avoir administrativement déduit de la Déclaration des droits de l'homme[114], suscita le scandale de la droite philo-réfractaire – indignée de voir leur culte associé à la vaste latitude du «quelconque»[115] – autant que la malveillance de certains des membres du Comité ecclésiastique, qui dans telle séparation spatiale des réfractaires d'avec les assermentés voyaient sanctionné, normalisé, un schisme qu'ils voulaient à tout prix exorciser : la liberté des cultes demeurait bien acquise, s'étonna Treilhard, «mais je ne veux pas voir deux cultes là où il n'en existe qu'un», c'est-à-dire le catholique apostolique romain, le seul reconnu et subventionné par l'État[116].

Ce fut à Talleyrand[117], au nom du Comité de constitution, d'expliquer que les catholicisme des non-conformistes[118], liturgiquement et dogmatiquement identique à celui des jureurs mais abhorrant la Constitution civile et le serment comme schismatiques, ne pouvait pas pour autant être exclu de la liberté accordée à toutes les autres croyances non officiellement reconnues : et ce, non pas par une «coupable indifférence» de l'État par rapport au religieux, mais par respect de la liberté des consciences et dans la conviction que la concurrence entre opinions religieuses assurerait plus facilement le triomphe de la véritable, soit la sereine légitimation en conscience de la politique ecclésiastique de la Constituante. Le temps du *cujus regio* étant terminé, le roi lui-même, le plus haut fonctionnaire d'un État salariant et organisant une Église particulière, jouissait, en homme libre, de la faculté de suivre tout autre culte qui bon lui semblait. Et Talleyrand de développer les suites ultimes, horriblement vexatoires, qui se seraient introduites si l'on avait pris un parti différent, si l'on n'avait autorisé aux «fonctions publiques» – donc à la distribution des

[113] *AP*, t. XXV, p. 178-179 (18.04.91). Pour les églises paroissiales, l'autorisation était à renouveler tous les trois mois ; pour les chapelles, l'arrêté ne définissait aucune échéance. Les seules chapelles intérieures des couvents féminins pouvaient être desservies par des prêtres non autorisés par l'évêque et le curé constitutionnel.
[114] *AP*, t. XXV, p. 183-184 (18.04.91) ; t. XXV, p. 646-650 (07.05.91).
[115] Voir le discours de l'abbé Couturier, dans *AP*, t. XXV, p. 651-652 (07.05.91).
[116] *AP*, t. XXV, p. 180-181 (18.04.91). Voir aussi les interventions de Camus, ivi, p. 183 (18.04.91) et de Lanjuinais, ivi, t. XXV, p. 183 (18.04.91), 650-651 (07.05.91), qui censurait l'arbitraire interprétation extensive que le Département montrait d'avoir tirée de la motion votée le 13 avril 1790.
[117] Ivi, p. 643-645 (07.05.91).
[118] En fait, Talleyrand rejetait tout court le mot «réfractaire» (ivi, p. 644), qui jusqu'alors avait été employé – pour nous limiter à la Constituante – à l'adresse des prêtres qui par leurs déclarations ou par leurs gestes considéraient nulle la destitution par refus du serment, ou la nouvelle dislocation géographique – jusqu'à la suppression – des offices qu'ils revêtaient (adresse Chasset, *AP*, t. XXII, p. 366, 21.01.91); Sieyès l'avait adopté dans un sens semblable (*AP*, t. XXV, p. 184, 18.04.91).

sacrements et à la prédication[119] – que les seuls pasteurs assermentés : on aurait renouvelé quelque chose de semblable à la crise des billets de confession à la mi-siècle, le tourment infligé à des hommes ne pouvant recevoir le viatique et l'extrême onction que de la main de curés lesquels, en ce temps-là, inquiétaient les mourants au sujet de l'acceptation de la bulle *Unigenitus*, ou de curés que, en 1791, les mourants jugeaient schismatiques ou intrus. Dans les années cinquante, les Parlements étaient-ils venus au secours des pieux agonisants, en obligeant les curés à enfreindre les restrictions draconiennes des évêques antijansénistes et s'ingérant par conséquent dans l'administration des sacrements ; dans un temps de lumières, il suffisait la simple liberté d'exercer son propre ministère pour pacifier toute conscience dissidente. Dans le même débat, c'était à Sieyès d'évoquer de nouveau les amis de Port-Royal, cette fois-ci non pas comme victimes du passé mais comme persécuteurs du présent. Il attribuait en effet à quelques membres du Comité ecclésiastique – à l'égard de leur intolérance envers les réfractaires, mais Sieyès se référerait assez clairement à l'accouchement de la Constitution civile en général – le dessein bouché d'user la Révolution pour «faire enfin l'apothéose de Jansénius sur la tombe de ses ennemis»[120].

Enfin le 7 mai, en approuvant presque intégralement le projet laïcisant de Talleyrand, qui applaudissait à son tour les principes de liberté qui avaient mu le Département, l'Assemblée décréta que tout prêtre non-fonctionnaire pouvait librement dire la messe – censée partant être une fonction non-publique, pourvu qu'on ne laissât pas les fidèles communier – en n'importe quelle église de propriété nationale et sans en demander l'autorisation à personne (ce qui aurait dû impliquer, pour les insermentés, quelque reconnaissance de l'évêque ou du curé 'intrus'[121]) ; quant aux bâtiments non-publics marqués par une inscription externe, où on exerçât des cultes particuliers avec pleine disponibilité sacramentelle, ils seraient fermés aussitôt qu'on y aurait été prononcé des «provocations directes» contre la Constitution française et en premier lieu contre la Constitution civile du clergé[122].

Celui du 7 mai était donc un compromis entre la réaffirmation d'une Église d'État et la liberté de réfuter le caractère catholique de tel catholicisme. Issu d'une convergence entre la gauche[123], disposée à réprouver l'épanchement anti-réfractaire des appréhensions politiques du peuple parisien, et les modérés moins entraînés par la logique de l'uniformité religieuse qui animait quelques-uns des juristes de la Constituante, politiquement autant modérés que ceux-là[124], le décret ne s'avérera guère viable. Pendant les mois suivants et dans beaucoup de départements, les troubles autour de l'installation du curé 'intrus', aussi bien qu'autour du ministère des insermentés, n'avaient pas l'air de s'émousser, ce qui poussait quelques administrations à

[119] Naturellement la confession *in articulo mortis*, administrable par n'importe quel prêtre par dérogation à toute démarcation de juridiction, ne pouvait rentrer dans telle catégorie.
[120] *AP*, p. 648 (07.05.91).
[121] Les membres du Comité ecclésiastique n'avaient rien à objecter à telle 'liberté de messe' sans distribution de l'eucharistie (et sans prêche) : tout au contraire, Treilhard avait critiqué les conditions posées par le Département : *AP*, t. XXV, p. 180 (18.04.91). Dans sa dernière réplique, Sieyès répliquait qu'il ne fallait qu'une simple attestation de l'effectif état presbytéral du sujet : ivi, p. 652 (07.05.91). L'Assemblée ne statuait rien, par contre, quant aux prêtres non-fonctionnaires intentionnés à administrer le sacrement de la confession, en communion avec le curé assermenté ; logiquement, ils devraient passer par le même procédé que les vicaires paroissiales.
[122] *AP*, t. XXV, p. 653 (07.05.91).
[123] Buzot, le futur conventionnel girondin, était intervenu dans le débat : ivi, p. 181-182 (18.04.91).
[124] Voir aussi, en plus des références ci-dessus, le cas de P.-T. Durand-Maillane, *Histoire apologique*, p. 188-189, 251-256.

façonner des mesures plus ou moins restrictives[125]. Les députés eux-mêmes se montraient chancelants sur les conséquences de leurs décrets, devant toute expression non purement cultuelle ou sacramentelle de délégitimation religieuse de l'Église d'État, par exemple face à un acte de juridiction spirituelle extra-sacramentelle par un évêque destitué[126]. Treilhard revint-il à la charge – soutenu par une gauche où le soupçon envers le haut-clergé réfractaire pouvait aisément refroidir l'esprit libéral du mai – pour aiguillonner les accusateurs publics des tribunaux à exécuter les rigueurs édictés en novembre, qui persistaient à flotter dans l'air contre les «immiscions» dans les nouvelles juridictions constitutionnelles[127]. Divers évêques insermentés, même parmi les députés, s'étaient désormais décidés à l'émigration.

Quant aux deux brefs de condamnation, répandus depuis avril et adoptés par plusieurs prélats, l'Assemblée se posa le problème – dans l'impossibilité de démissionner l'évêque de Rome par défaut de serment… – d'assurer la continuité du Nouveau régime avec les bons usages de l'Ancien, soit «de fixer constitutionnellement les formes conservatrices des antiques et salutaires maximes par lesquelles la nation française s'est toujours garantie des entreprises de la cour de Rome, sans manquer au respect dû au chef de l'Eglise catholique». Les Comités ecclésiastique et de constitution réunis faisaient décréter la nullité de tout document romain qui n'eût été visionné par le pouvoir législatif et promulgué par le roi : c'est-à-dire, aux yeux d'un gallicanisme résolu à croire à la pleine validité des vielles formes même au cœur du heurt frontal de 1791, la non-exécutivité – pas même au niveau purement spirituel – des sentences romaines contre le clergé constitutionnel. La question devenait plus complexe à propos d'un second article qui menaçait de l'habituelle peine de la dégradation civique quiconque donnerait «publicité ou authenticité» à un texte romain en l'absence dudit *placet*. Mais comment accorder ça avec les droits de l'homme ? Après que Pierre-Victor Malouet, leader de la droite constitutionnelle, eut jeté au nez de ses collègues les conséquences despotiques de la loi du serment, les députés étendirent les termes du délit jusqu'à la «lecture [*scil.* en public]» des brefs ou des bulles non autorisées, mais au seul cas où les contrevenants seraient des fonctionnaires publics, soit ecclésiastiques, soit laïcs, ce qui de fait restreignait la menace, dans le contexte de 1791, aux réfractaires non encore remplacés, aux jureurs rétractés[128], aux administrateurs philo-réfractaires dans les administrations locales et spécialement municipales. Demeurait en outre interdite la déclamation de tels documents, si contenant des «provocations directes» contre la Constitution civile, au-dedans des temples particuliers disciplinés le 7 mai[129].

Il est paradoxal qu'après un parcours si tourmenté on dût encore affronter, en été 1791, la question du status normatif de la réforme ecclésiastique. Introduite en juillet 1790 en tant que loi

[125] Pour le cas de la Haute-Garonne voir J.-Cl. Meyer, *La vie religieuse*, p. 132 et suivantes.
[126] Voir, dans *AP*, t. XXVII, p. 320-330 (18.06.91), la discussion sur la procédure du tribunal de Saint-Germain-en-Laye contre le cardinal de La Rochefoucald, archevêque réfractaire de Rouen et constituant : l'Assemblée se résolut de justesse pour une sentence de non-lieu, après un débat où des plaidoyers chicaniers sur la date du fait incriminé – l'interdiction pour deux vicaires choisis par un curé sans l'approbation épiscopale – s'étaient mêlés à des références libérales à la décision du mai. C'était un député de l'extrême droite, l'abbé de Pradt, à se faire un bouclier du décret Talleyrand et de l'absence, depuis avril 1790, d'un culte «national et dominant».
[127] Ivi, p. 330-331 (19.06.91). Du côté droit, La Chèze essaya de s'opposer, encore une fois au nom du décret du 7 mai.
[128] Les rétractés seront assimilés aux réfractaires le 19 juin : ivi, p. 331.
[129] *AP*, t. XXVII, p. 73-75 (08.06.91).

constitutionnelle, remaniée en divers détails au cour de l'an suivant, pouvait-elle rentrer intégralement dans l'Acte constitutionnel que le Comité de constitution et le Comité de révision étaient en train de ciseler dans sa version accomplie? En août, ceux-ci optèrent pour le non[130], sans que nous ne sachons en expliquer les motifs. Somme toute, il nous semble vraisemblable que s'imposèrent des considérations stylistiques – ne fût-ce que la longueur de la Constitution civile du clergé, incluant aussi le montant des salaires ecclésiastiques – plutôt qu'un calcul concernant les effets que tel déclassement pouvait avoir sur le serment, ce dernier requérant en effet l'engagement à «maintenir» la Constitution française, mais à observer une simple fidélité à la loi ordinaire en général. Ce ne sera qu'en novembre 91, nous y reviendrons, que la nouvelle assemblée législative tentera de réviser la politique des serments, dans le but de diviser le front de l'opposition insermentée[131]. Il s'en faut que la Constituante, poussée en premier lieu par les évêques jureurs qui en faisaient partie[132], renonçât à résumer en deux passages, insérés dans le titre I et V de l'Acte constitutionnel, les axes portants de la réforme, soit le droit des citoyens «d'élire les ministres de leur culte» et le traitement des ministres catholiques «pensionnés, conservés, élus ou nommés en vertu des décrets de l'Assemblée nationale» comme faisant partie de la dette nationale[133].

Enfin, l'effort sécularisant se concrétisait dans deux autres formules. La première, d'intonation franchement libérale, consacrait à la bonne heure la liberté du citoyen «d'exercer le culte auquel il est attaché»[134]. La deuxième, statuant que la «loi ne considère le mariage que comme contrat civil» et promettant l'institution d'un «mode par lequel les naissances, mariages et décès [pour tous les habitants sans distinctions] seront constatés»[135], possédait également une valeur libérale, mais où confluait le legs d'une thèse gallicano-janséniste, assez répandue à la fin du XVIIIe siècle, à plus forte raison à la suite de l'Édit de tolérance de 1787[136], sur la séparabilité du mariage-contrat d'avec le mariage-sacrement. En mai, l'introduction de telle réforme avait été plaidée par des membres du Comité ecclésiastique qui certes n'étaient pas trop ravis de la liberté illimitée des cultes, tels Lanjuinais et Durand-Maillane[137], soutenus en l'occasion par quelques députés de provenance philosophique comme Jean-Nicolas Démeunier, Antoine Destutt de Tracy et Pierre-Samuel Dupont de Nemours[138]. Cependant, peu de jours après le décret libéral du 7, sur lequel l'alsacien Jean-François Reubell n'épargna pas une pointe rétrospective, l'opinion sur l'insuffisante maturité de la Nation à l'égard d'une changement pareil, ainsi que la crainte d'avantager les non-conformistes, lesquels en vertu d'un état civil ôté au curé pourraient éluder

[130] *AP*, t. XXIX, p. 321 (10.08.91).
[131] Inutilement Malouet et Martineau, le 29.08 et le 14.09, avaient plaidé pour l'abolition de tout autre serment que le serment civique : *AP*, t. XXX, p. 38, 633. Entre autres, le propos fut combattu par Lanjuinais, Treilhard et Camus.
[132] Les *NEJ*, 16.12.1791, p. 54, font le nom de Marolles, Dumouchel, Gouttes, Gobel.
[133] CF, titre V, art. 2, second comme.
[134] CF, titre I.
[135] CF, titre II, art. 7.
[136] B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières*, Droz, Genève 1973, p. 227-236.
[137] *AP*, t. XXVI, p. 159-188 (17.05.91).
[138] Nous signalons aussi l'intervention de P. –L. Prieur, député de l'extrême gauche, qui pourtant sera, un mois après, l'un des plus fermes partisans de l'application répressive du décret Voidel (*AP*, t. XXVII, p. 328, 18.06.91) : «On pouvait bien dire sur la fin de 1789 : le peuplé n'est pas encore mûr pour nos institutions ; mais, quand *deux siècles se sont écoulés depuis 1789*, quand des torrents de lumière ont coulé, il est étonnant qu'on vienne nous dire encore que l'on pourra tromper le peuple sur le véritable sens de nos lois» : *AP*, t. XXVI, p. 160 (17.05.91). Nous soulignons.

tout contact avec les clercs «fonctionnaires publics», étaient revenues à prévaloir et à faire décréter l'ajournement du texte[139]. Même la promise insérée dans l'Acte constitutionnel le 27 août – et inséré en dépit de la mise en garde de Charrier de La Roche, désormais métropolitain assermenté de Rouen[140] – sera destinée, en réalité, à rester inappliquée pendant plus d'un an. De fait, la situation des catholiques philo-réfractaires en 1791 était à l'envers de celle des protestants entre l'Édit de tolérance et la Révolution : ces derniers, doués d'un état civil, n'avaient rien obtenu quant au culte public; ceux-là, ayant accès au culte public malgré la loi qui frappait les «immiscions» de leurs ministres, ne pouvaient enregistrer civilement les moments fondamentaux de leur vie sans s'adresser à l'Église assermentée, à moins que de passer pour des non-catholiques en recourant à l'édit de 1787.

Le 3 septembre le roi promulgua la Constitution de France et l'Assemblée allait finalement se dissoudre, cédant le pas à une législature à laquelle nul des députés sortants n'était rééligible. En tout cas, à quelques exceptions près (Grégoire, le futur girondin Lanjuinais), les personnages plus remarquables de la politique religieuse de la Constituante ne devaient pas jouer de rôles significatifs après 1791 : on les retrouvera le plus souvent dans les secondes lignes du club des Feuillants, ou ralliés à la prudente Plaine de la Convention nationale, ou encore en guise d'évêques jureurs arrachées par la guillotine à la scène religieuse ou administrative locale… La politique ecclésiastique du Nouveau régime était loin d'avoir rejoint une stabilité : nous n'en suspendons pas moins, pour le moment, le récité. En effet, ce qui arriverait ensuite ne stimulerait plus des réflexions amples de la part de l'un d'entre les acteurs du combat que nous allons approfondir. C'est là le cas d'un épiscopat non-conformiste désormais marginalisé du débat public, très souvent auto-exilé, ou bien outillé pour la résistance sur le terrain, pour la sauvegarde de sa juridiction spirituelle.

[139] *AP*, t. XXVI, p. 160 (17.05.91), 237 (19.05.91).
[140] *AP*, t. XXIX, p. 748 (27.08.91). Lanjuinais rassurait Charrier en contemplant la possibilité qu'un état civil séparé d'avec toute opération religieuse pourrait être même conservé aux curés jureurs en guise de fonctionnaires publics. Dans le projet rédigé au printemps avec Durand de Maillane, au contraire, le juriste breton avait conféré telles fonctions aux officiers municipaux : *AP*, t. XXVI, p. 174 (17.05.91).

Introduction dissidente : l'épiscopat insermenté (décembre 1789 - août 1792)

Avant l'automne de 1790, il n'est pas possible de reconnaître des séries homogènes de textes de la part des évêques de l'Église gallicane, par-delà les discours des députés à l'Assemblée[1]. Les interventions publiques dans le pays furent rares et éparses. Après quoi, par contre, se multiplièrent les déclarations, scandées surtout par cinq moments : 1. la sollicitation des administrations locales à prêter le serment *prévu par la loi du 24 juillet* et à arranger la dispersion des chapitres, la nomination des conseils épiscopaux et le redécoupage des paroisses (septembre-décembre 1790) ; 2. la sollicitation des mêmes administrations à prêter le serment ecclésiastique conformément au décret Voidel (décembre 1790 - janvier 1791); 3. la convocation des corps électoraux pour élire aux évêchés néo-institués ou aux sièges vacants par refus de serment (janvier-avril 1791) ; 4. l'élection, l'institution et le sacre des évêques 'intrus' (février-mai 1791) ; 5. la publication du deuxième bref du pape (mai-juin 1791). Mais pour suivre la trame des arguments qui se développèrent au long de cet an et demi, il est encore possible et plus aisé de les périodiser en deux phases : avant et après la publication, vers le 24-25 novembre 1790, à la veille du rapport Voidel, d'un texte-pivot collectif tel l'*Exposition des principes*[2], alors que cet ouvrage était daté du 30 octobre et circulait dès 10 novembre[3]. Sur le plan thématique, nous distinguerons les nœuds étrangers à la Constitution civile, relatifs au rôle du catholicisme dans la Cité, d'avec le conflit de compétence engendré par la réforme ecclésiastique entre les deux puissances.

1. *Réalité ou irréalité d'un religion de l'État (février-avril 1790)*

En février 1790, les députés-clercs qui intervinrent en alléguant la bonté sociale, scientifique, culturale ou financière du maintien des ordres réguliers[4], quand même rationalisés et numériquement élagués, se gardèrent de contester à l'Assemblée la légitimité d'aller jusqu'à la suppression, pour l'avenir, de toute maison religieuse, en empêchant à quiconque de s'y agréger, ou encore jusqu'à l'abrogation – en cas de conservation de quelques instituts – des effets civils des vœux pour les novices qu'y seraient admis. Tout en accusant l'esprit du siècle d'être à la source du tant décrié relâchement disciplinaire, et en dramatisant l'appauvrissement religieux d'une France privée de ses moines, même François de Bonal, évêque de Clermont-Ferrand autant que président – quand même en minorité, sans aucun espoir d'en reprendre le contrôle – du Comité ecclésiastique, devait reconnaître le droit de l'État à assumer une semblable, radicale

[1] Il y aurait en réalité la série des mandements que les évêques écrivirent en septembre 1789, sur invitation au roi, pour inviter à la paix et à l'ordre. Mais si tels textes laissaient entrevoir l'opinion des prélats sur les bouleversements de l'été, il n'était pas encore question de la politique ecclésiastique de l'Assemblée,

[2] Voir P.-A. Pous, *Correspondance inédite d'un membre de l'Assemblée constituante*, dans «Revue de l'Anjou», XXIII (1879), p. 84-100, 189-212, ici p. 205, lettre du 24 novembre à l'abbé Fons. Voidel ne devait pas faire la moindre allusion à l'*Exposition*, tout en donnant compte d'écrits épiscopaux remontants a la seconde décade de novembre. Ce fut à Mirabeau, dans le débat, d'accuser le texte collectif des évêques-députés, cf. *infra*, I chap., § 4.

[3] Cf. *infra*, § 5.

[4] Grégoire fut le seul député de la gauche à conclure dans cette direction, tout en ne touchant point à la question de la mort civile : *AP*, t. XII, p. 575 (12.02).

résolution[5]. Ce que vivement condamnaient, par contre, Bonal ou le supérieur-général des lazaristes, Cayla de la Garde, ou encore l'évêque de Nancy, de La Fare, et l'abbé alsacien Jean-François-Ange d'Eymar[6], c'était la liberté de sortir du cloître profilée par le rapport Treilhard, aussi bien que par les discours de la gauche, pour tous les hommes et les femmes déjà astreints aux vœux solennels. Le projet Treilhard, en effet, faisait une simple allusion au recours du religieux sécularisé à l'autorité ecclésiastique «en ce qui concerne le lien spirituel seulement», lui laissant la liberté de demander à l'Église la dissolution de l'engagement en conscience, mais il ne vinculait pas la sortie du couvent à telle instance et à son issue positive. La loi risquait donc de se faire, d'après Bonal, l'instrument d'un très grave péché public, étendant la protection du pouvoir public aux infracteurs d'une promesse solennelle devant Dieu ; une promesse que les profès avaient prononcée sous la garantie civile de l'irrévocabilité du choix et que les seuls supérieurs ecclésiastique avaient le droit de faire cesser, en présence de motifs puissants. La vie sous le signe obligatoire de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance était une véritable propriété, à laquelle toutes les perspectives alternatives d'existence avaient été sacrifiées et que l'État devait assurer au moine même en dépit du dégoût du froc que celui-ci eût pu mûrir. L'Assemblée pouvait tout au plus régler, seconder l'envoi des suppliques de dispense des vœux aux autorités compétentes, mais prévoir que l'Église pût se trouver devant le fait accompli des auto-sécularisations – et au cas où au moine il prendrait envie de demander le déliement en conscience – n'était qu'un «outrage à la puissance spirituelle»[7]. Et les orateurs de prédire la crise de tous les engagements – du serment civique jusqu'à la fidélité matrimoniale – qu'aurait déclenché, par imitation, le libre, inconditionné retour du religieux au siècle.

On peut en outre remarquer que si Bonal ou Cayla essaient de composer les droits de l'homme avec une libre, bien que perpétuelle, soumission de l'individu à un institut de perfection[8], La Fare laissait transpirer de l'irritation à l'égard de l'étendue d'application de ces droits, qui après avoir «leur [aux moines] ouvert les portes» du monastère, devaient «les suivre dans le siècle. L'ordre des successions [dans les familles] changera donc avec eux et pour eux»[9]. Se manifestait ainsi l'inquiétude qui mènerait l'un des auteurs de la rédaction choisie, en août 1789, comme base pour la discussion sur la déclaration des droits[10] (un projet, il est vrai, très remanié par l'Assemblée, surtout en matière de rapports entre le culte public et l'ordre social) à devenir l'un des deux évêques blâmant publiquement et nominalement, dans la crise du serment et même avant la

[5] *AP*, t. XII, p. 545-547 (11.02). Il proposa de n'empêcher la perpétuation que des ordres ayant un nombre extrêmement réduit de profès. La mort civile devait être préservée. Les maisons du même ordre, s'ils hébergeaient moins de 15 membres, devaient être réunies.

[6] *AP*, t. XII, p. 575-577, 580-583 (12.02), 585-588 (13.02). Quant à la *pars construens*, absente du discours de Cayla, La Fare concluait pour renvoyer la discussion après une enquête systématique sur les propriétés du clergé régulier, alors que d'Eymar opinait pour la conservation d'un nombre indéterminé de maisons, différant la discussion sur la «mort civile» des moines futurs.

[7] Cayla, dans ivi, p. 577.

[8] *AP*, t. XII, p. 545 (11.02), 576 (12.02).

[9] *AP*, t. XII, p. 581 (12.02). En réalité, un décret du 19.03 devait exclure les ex-moines des héritages familiaux, à moins qu'ils ne fussent en concours qu'avec le fisc : *AP*, t. XII, p. 258-259.

[10] Voir Ph. Dawson, *Le Sixième bureau de l'Assemblée nationale et son projet de Déclaration des droits de l'homme*, «Annales historiques de la Révolution française», 50 (1978), p. 161-179 ; B. de Brye, *Un évêque d'ancien régime à l'épreuve de la Révolution, le cardinal Anne-Louis-Henri de La Fare*, Publications de la Sorbonne, Paris 1985, p. 251-256 ; Id., *Mgr. de la Fare et la Révolution*, dans *L'Église catholique et la Déclaration des droits de l'homme*, Presses de l'Université d'Angers, Angers 1990, p. 111-118.

condamnation papale, la charte du 26 août. L'évêque de Nancy se limitera à la définir «anti-évangélique» [11], tandis que son collègue d'Amiens, Louis-Charles de Machault, lui aussi député à la Constituante avant de se renfermer très précocement dans un silence hostile, entendra frapper les présupposés de la Déclaration – la liberté naturelle de l'homme – et la destructivité sociale des droits y énoncés[12].

Le vote final de l'Assemblée, nous l'avons vu, non seulement ne condescendait pas auxdits scrupules, mais gomma même la référence du rapport Treilhard à l'éventuel acquittement de l'ex-moine devers l'autorité spirituelle. À la suite de l'enterrement du projet originaire, dû à l'urgence d'en débattre les principes inspirateurs et peut-être à quelque doute procédural dans la majorité d'un Comité ecclésiastique qui venait d'être dédoublé[13], l'abbé François de Montesquiou avait en vain récupéré le point – par l'expression «la puissance ecclésiastique n'en connaîtra que pour le for intérieur»[14] – dans le texte qui le 13 février avait obtenu la priorité. Lui aussi membre de la minorité du Comité et rapproché des hommes issus de la droite constitutionnelle, l'abbé gascon comprenait évidemment que la bataille contre l'abrogation immédiate de la mort civile était une cause perdue, même si son adroit discours puisait en apparence des argumentations des évêques de Clermont et Nancy[15]. Évidemment, pour Montesquiou on ne pouvait aspirer qu'à insérer dans la loi – dans la même séance qui venait d'éluder la motion de La Fare sur la religion d'État – une allusion confessionnelle à l'existence d'une obligation spirituelle. Et Mirabeau de répliquer sèchement : «j'ai l'honneur de demander [si] le for intérieur puisse entrer pour quelque chose dans les décrets de l'Assemblée»[16].

Dans les semaines suivantes, peu d'évêques devaient commenter publiquement les évènements du 13 février. Jean-Raymond Boisgelin se borna-t-il à imprimer le discours que la fermeture de la discussion en Assemblée ne lui avait pas consenti de lire[17]. En plaidant la conservation aux monastères de leurs propriétés, l'archevêque d'Aix avait opiné pour le maintien des ordres – par

---

[11] La Fare, *Lettre adressée à MM. les curés de la ville épiscopale et à tout le clergé de son diocèse, sur l'Instruction de l'assemblée nationale, concernant la CCC* [09.02.91], dans Barruel X, p. 180.

[12] Machault, *Déclaration au sujet du serment civique* <01/02.91>, dans Barruel X, p. 147-148. Tout en condamnant les principes révolutionnaires, l'évêque de Toulon – cfr. *infra* – ne parlait pas explicitement de la Déclaration.

[13] *AP*, t. XII, p. 543-544 (11.02), 574 (12.02). Le 12.02, au lieu que présenter de nouveau son projet de décret, Treilhard posait à l'Assemblée trois questions : «les ordres religieux seront-ils abolis?; y aura-t-il des exceptions?; «Quel sort fera-t-on aux religieux qui se déclareront ne vouloir pas vivre dans les maisons, et sous l'habit de leur ordre?» ; «Quel sort fera-t-on aux religieux qui déclareront vouloir vivre dans les maisons et sous l'habit de leur ordre?».

[14] *AP*, t. XII, p. 591 (13.02.90).

[15] L'orateur faisait allusion à un «contrat» – entre l'état et le profès solennel – que le pouvoir temporel n'avait point le droit de rompre ; mais la violation censurée ici consistait dans l'expulsion d'office des religieux de leurs maisons, non pas dans la liberté leur accordée d'en sortir. Et le devoir que Montesquiou faisait à l'aspirant sécularisé de «se retirer par devant les supérieurs ecclésiastiques» n'empêchait que le projet de décret sonnât finalement comme cela : « [la loi] ne mettra aucun empêchement à la sortie des religieux ou religieuses existant aujourd'hui dans les cloîtres, et que la puissance ecclésiastique n'en connaîtra que pour le for intérieur» : *ibidem*. Au vrai, le texte avancé par l'abbé ne préjugeait pas la perpétuation des ordres religieux, bien entendu sans effets civils de la prestation des vœux : ce que devait exclure, par contre, la rédaction finale de l'article, due à l'avocat Thouret : «la loi ne reconnaîtra plus de vœux monastiques solennels de personnes de l'un ni de l'autre sexe; déclare en conséquence que les ordres et congrégations réguliers, dans lesquels on *fait* de pareils vœux, sont et demeureront supprimés en France, sans qu'il puisse en être établi de semblables à l'avenir». Nous soulignons le temps présent.

[16] *AP*, t. XII, p. 587 (13.02.90). La formulation définitive (statuant que «tous les individus de l'un et l'autre sexe, existants dans les monastères et maisons religieuses, pourront en sortir en faisant leur déclaration devant la municipalité du lieu, et il sera pourvu à leur sort par une pension convenable») était due à Le Chapelier.

[17] Boisgelin de Cucé, *Opinion sur la suppression des ordres monastiques*, Imprimerie nationale, Paris 1790.

des vœux que l'État ne devrait plus reconnaître – avec le dessein d'en promouvoir les potentialités éducatives, culturelles et hospitalières par la modification des règles le plus contraires à l'esprit du temps, dans le cas des mendiants et de tous les ordres centralisés sous des supérieurs hors de France[18]. Par rapport aux vœux solennels déjà prêtés, il avait pensé lui aussi que la puissance publique en devait forcément sauvegarder le respect ; il reprenait également la considération – à la mi-chemin entre un jugement d'illicéité et une évaluation d'inopportunité – que la promotion du parjure, la destruction de la «foi du serment» allaient à contresens de la logique même du serment civique[19]. Et cela, même si le prélat suggérait aux autorités spirituelles une politique de dispenses plutôt accommodante, compte tenu de «la fermentation de la liberté» même au-dedans des couvents et de l'avantageux éloignement des sujets moins sensibles aux joies de la vie régulière[20]. Quant au précédent de la destruction de la Compagnie de Jésus dans les années Soixante, selon Boisgelin ça n'était point à propos, parce qu'à ce temps-là, on avait entendu démontrer la nullité de vœux jésuites en tant que contraires aux lois de l'État, ce qui n'était pas du tout extensible aux engagements spirituels de tous les ordres religieux existants dans le royaume en 1790[21].

Dans un consistoire secret au début de mars[22], Pie VI se montra en proie au chagrin face aux bouleversements en terre de France, où la religion «ipsa impetitur perturbaturque» par des décrets tels la violation du concordat (probablement par le sursis, décrété en novembre 1789, des nominations à tout bénéfice autre que les cures, ce qui lésait des collations papales)[23], l'abrogation des dîmes et la disponibilité publique des biens de l'Église, l'égale admission des non-catholiques aux emplois, la liberté de pensée même en matière religieuse, le droit des hommes de ne pas être assujettis à des lois qui ne soient pas émanées de leur consensus[24]. En plus, Braschi stigmatisait l'ouverture des portes des couvents et le fait qu'«in consultationem praeterea ipsa est deducta religio, num scilicet catholica sit per galliam ditionem, uti dominatrix, nec ne retinenda», une note scandalisée qui sonnait paradoxalement – l'on pourrait relever avec malice – comme une confirmation de la tenue de la majorité de l'Assemblée nationale devant la motion de La Fare… Le 31 mars, par un bref au ton attristé au député Dominique de La Rochefoucauld, cardinal archevêque de Rouen, le souverain pontife concédait à l'épiscopat français de connaître souverainement les cas de sécularisation monastique, tout en maintenant à la daterie romaine l'expédition gratuite des brefs correspondants[25].

Si la plupart des ordinaires s'apprêtèrent discrètement à répandre ou à refuser de pareilles grâces spirituelles, à Blois l'évêque Alexandre-Amédée de Lauzières-Thémines rendait publiques

[18] Du projet Treilhard, le prélat appréciait la soumission des maisons religieuses à la juridiction des évêques: ivi, p. 27.
[19] Ivi, p. 3.
[20] Ivi, p. 17.
[21] Ivi, p. 6-11.
[22] Guillon, t. I, p. 2-13.
[23] *AP*, t. IX, p. 729 (09.11.89). Le nœud de la suppression des annates et de tout flux d'argent vers Rome (décrets du 4 août 1789), lui aussi une infraction au concordat, avait été temporellement désamorcé en septembre 1789 par une négociation entre le gouvernement et le Saint-Siège : Rome sursoyait aux perceptions de ses droits financiers, tout en prenant note des nominations, dispenses etc. qu'elle continuerait à expédier : voir A. Mathiez, *Rome et le clergé*, p. 29-43. Telle condescendance devait être souligné par le premier bref de condamnation de la Constitution civile (Guillon, t. I, p. 260-262), sur lequel voir *infra*, § 6.
[24] Allusion aux articles 10, 11, 5 et 6 de la Déclaration des droits.
[25] Guillon, t. I, p. 14-19. Le pape répondait ainsi à la supplique du même cardinal, voir J. Loth, *Histoire du cardinal de la Rochefoucauld et du diocèse de Rouen pendant la Révolution*, Imprimerie de l'Eure, Évreux 1893, p. 257-259.

des lettres aux couleurs dramatiques[26], même si la légitimité des votes de février n'était pas directement attaquée. D'une part, il exhortait paternellement à ne pas quitter les couvents[27], de l'autre il empêchait au clergé du diocèse de confier aux réguliers, sans une permission spéciale de l'évêque, une fonction religieuse quelconque, aussi bien que de les absoudre – eux, les «lâches déserteurs» – en absence d'une claire promesse à rentrer dans le cloître[28]. Des contenus analogues étaient contenus dans l'ordonnance de l'évêque de Toulon, déjà émigré[29]. De plus, le prélat de Blois avança des distinguos sur le texte du serment civique, quelque acceptable qu'il le crût finalement[30]. À Bayeux et à Dol Joseph-Dominique de Cheylus et Urbain de Hercé, eux non plus des députés, exprimèrent-ils leur réserves sur la formule de fidélité, le premier y ajoutant «si ce n'est dans ce qui pourrait être contraire a la religion», le deuxième en chantant un *Te Deum* à la cérémonie du serment prononcé par les officiers publics, mais en évitant de le prêter lui-même, et même rappelant à l'auditoire qu'il ne pouvait pas adhérer aux lois de l'Assemblée concernant la religion[31]. C'est très probable que les deux prélats, agissant comme cela, pensassent aux issues du 13 février.

Mais la voix la plus haute, parmi les évêques, à l'encontre des résolutions de l'hiver retentissait dans les ouvrages jumeaux de La Fare et de l'archevêque de Toulouse, François de Fontanges : deux écrits s'avérant non seulement analogues par la coupe et par leurs thèses, mais encore tout à fait identiques en maints passages. C'est une histoire textuelle assez compliquée, que nous ne saurions pas éclaircir en profondeur ; commençons néanmoins par l'évêque de Nancy, sur lequel on dispose de meilleurs renseignements. S'il n'avait pas réussi à taire, lors de la discussion sur les ordres monastiques, ses suspects sur les intentions cachées de l'Assemblée au sujet de la religion catholique[32], maintenant il se disait confiant, en ouverture d'une brochure intitulée *Quelle doit être l'influence de l'Assemblée nationale de France sur les matières ecclésiastiques et religieuses?*[33], que le bon sens de ses collègues éviterait le pire. Publié à la fin d'avril et plusieurs

[26] Lauzières-Thémines, *Lettres*, chez Masson, Blois 1790. Il employa, entre autre images, celle de l'arbre – l'arbre de la piété régulière – extirpé, non étrangère à des échos montesquiviens (les sauvages de la Louisiane) et déjà employée par Bonal (*AP*, t. XI, p. 547) et par Cayla (*AP*, t. XI, p. 575, 577).
[27] Id., *Lettre à la révérende Mère Prieure des Carmélites*, dans ivi, p. 21-24.
[28] Id., *IIe lettre à M. Adam chanoine de la cathédrale*, dans ivi, p. 14-21
[29] Castellane-Mazangues, *Ord. et l.p. au clergé régulier de son diocèse*, chez Mallard, Toulon 1790 [08.04]
[30] Lauzières-Thémines, *Ière lettre à M. Adam chanoine de la cathédrale*, dans ivi, p 1-14. Les trois lettres étant dénoncées à l'Assemblée par le Comité des recherches, les constituants décrétèrent le non-lieu sur la proposition d'envoyer la documentation au Châtelet : *AP*, t. XIII, p. 70 (15.04.90).
[31] On peut lire le discours de Hercé et la restriction de Cheylus – qui venait d'être élu maire de Bayeux – dans le «Journal ecclésiastique», avril 1790, p. 453-457. Marchetti III, p. 50-55, attribue erronément à Hercé le commentaire offert par le périodique. Quelques détails sur la cérémonie de Dol et sur la conduite, applaudie par le public, qu'y tint l'évêque sont données par Ch. Robert, *Urbain de Hercé, dernier évêque et comte de Dol, grand-aumônier de l'Armée catholique et royale*, Retaux, Paris 1900, p. 228-231.
[32] *AP*, t. XI, p. 580 (12.02.90) : «Je suis bien loin de penser qu'on veuille porter aucune atteinte à la religion de nos pères; mais il faut convenir que, si ce funeste projet eût été formé, il était difficile de travailler plus efficacement à son succès». Voir aussi le bref discours pour motiver sa motion sur la religion d'État, après l'intervention méprisante de l'avocat D. Garat par rapport aux ordres religieux : *Précis de ce qui s'est passé dans la séance de l'Assemblée nationale, du samedi 13 février 1790*, par un Impartial, s.n., s.l. [1790], p. 3.
[33] Chez Méquignon le jeune, Paris 1790 [BNF, 8-LB39-3172 (B), 32 p.] ; chez Méquignon le jeune, Paris 1790 [BNF 8-LB39-3172, 42 p.] ; chez Lescure, Nancy 1790 [BM Nancy 80 158 16]. Les trois éditions ne présentent qu'une diverse pagination et des variantes graphiques. Pour dater la publication, nous avons recouru aux lettres envoyées à La Fare par sa sœur, sacramentine à Bollène, régulièrement et promptement informée des interventions et des ouvrages du frère : Archives nationales, 198 AP 12. Vu qu'elle recevait la brochure le 02.05 (voir ivi, p. 29, lettre du 03.05), il est raisonnable de dater l'édition au 24/26.04. Alors pourquoi ne pas situer la rédaction aux jours

fois republié, l'ouvrage avait été composé vraisemblablement au début d'avril. Le constituant lorrain était bien au courant que le Comité ecclésiastique travaillait à un plan de réforme contenant le remaniement – à savoir la réduction – des circonscriptions ecclésiastiques, ainsi que l'anéantissement des charges sans charge d'âmes, y inclus les canonicats[34]. La bataille devenait donc duplice, devant faire face soit à la révocation du bras séculier que la résolution sur les réguliers avait bien mise en marche, risquant de déboucher tôt ou tard sur l'introduction du divorce ou sur la fin des empêchements civils au mariage des prêtres, soit aux prétentions du pouvoir politique sur la structuration intérieure de l'Église de France. La meilleure place forte pour mener ce double combat demeurait, pour La Fare, le rang du catholicisme comme religion d'État. Abstraction faite de la déclaration officielle de tel status, qui «a pu être suspendu[e]» en février, mais que la nation avait demandée dans ses cahiers de doléance et continuait à attendre, la réalité historique et factuelle du caractère «national» de la religion catholique dans le royaume demeurait indéniable[35]. De telle vérité, force était de déduire par une simple loi de raison politique – le seul paramètre qu'on pût invoquer «dans un temps où la sagesse de l'antiquité est traitée avec tant de mépris, où toute espèce d'autorité est méconnue et outragée»[36] – que l'État catholique, à la fin de ne pas léser ses contreforts religieux, devait tenir compte scrupuleux de la législation ecclésiastique.

Or, l'évêque de Nancy montrait une structure tripartie d'une pareille législation, composée 1. des normes du «régime général de l'Église», autrement dites du «régime constitutif de la religion catholique» ; 2. des lois de «simple police» ; 3. des lois «d'importance secondaire»[37]. Les premières, totalement indépendantes de l'État, contresignaient l'unité de l'Église universelle. Bien que le prélat ne fît guère d'exemples, sinon en mentionnant, en note, la forme du sacrement de l'eucharistie *sub una specie*, la suite de l'écrit suggérait évidemment que l'interdiction du divorce et du mariage des prêtres était également rangée dans telle catégorie[38]. Les normes de police, par contre, pouvaient bien subir une intervention en négatif de la part de l'État, ou même être provoquées et demandées en positif par le pouvoir politique, mais c'était à l'Église de les sanctionner, ce qu'impliquait naturellement l'illicéité d'un redécoupage unilatéral de la géographie spirituelle de l'Église gallicane. Le premier d'entre les évêques, La Fare évoquait le

---

immédiatement précédents, en concomitance avec la présentation du rapport Martineau (21.04) ? Le fait est que La Faire citait sa motion du 13 février sur la religion de l'État et sa 'suspension', alors qu'il manquait la moindre référence au 13 avril. Il se peut que l'évêque, après avoir écrit son texte et après la publication, chez le même imprimeur, de son *Opinion et réclamation sur le projet de décret portant invasion générale et absolue des biens et fonds patrimoniaux des Églises de France, des ministres de la religion et des pauvres. Séance du lundi 12 avril 1790* (reçu par la sœur le 19.04 : voir Archives nationales, 198 AP 12, lettre du 20.04, p. 21), eût préféré renvoyer l'impression de *Quelle doit être l'influence* jusqu'aux jours successifs au rapport Martineau, sans pouvoir retoucher et mettre a jour son ouvrage dans les jours convulsifs qui suivirent le 13 avril. Au texte, il était joint une «déclaration» sur les biens, datée 28.03.90. La quatrième édition [chez Méquignon le jeune, Paris 1790, 42 p. : BM Lyon] rapporte de plus, en forme d'«avis» post-scriptum, une brève allusion à la discussion du 14 avril sur les propriétés ecclésiastiques (p. 42). Nous citerons d'après celle-ci.

[34] D'ailleurs, le vote du novembre sur la suspension des collations bénéficiales avait compris les évêchés, afin d'envisager – voilà la considération du proposant, Dupont de Nemours – l'alignement des diocèses et des départements et «de n'être pas obligés de donner des retraites aux personnes dont les places seraient supprimées» : *AP*, t. IX, p. 729 (09.11.89).

[35] La Fare, *Quelle doit être*, p. 3.

[36] Ivi, p. 6.

[37] Ivi, p. 11-13.

[38] Ivi, p. 14-16, 24-25.

spectre du schisme en lui opposant la forme conciliaire – inspectée et surveillée *ad libitum* par le pouvoir public – comme une voie parcourable pour répondre aux exigences de réforme et aux desiderata de l'État[39]. Enfin les lois d'importance modeste, plus strictement dépendantes du souverain temporel et de ses libres calculs : par exemple la réglementation de l'installation et de l'accès aux maisons religieuses, ainsi que les conséquences civiles de la profession des vœux. L'auteur ne cessait pas pour autant – feignant d'ignorer le décret constitutionnel approuvé par l'Assemblée et déjà accepté par le roi – de rappeler à l'État ses devoirs de «protection» à l'égard de la présente génération monastique, en tant qu'obligation dérivante du simple et naturel respect dû à n'importe quelle propriété, en ce cas la propriété du religieux, c'est-à-dire son perpétuel état régulier. Il ne renonçait non plus à insinuer l'inopportunité, dans un pays de l'Europe chrétienne, d'une suppression totale des ordres, pour légitime qu'elle fût[40].

En un mot, La Fare finissait par considérer certains des éléments du processus de laïcisation, autant que la réforme ecclésiastique envisagée par le Comité, comme d'égales prévarications sur les lois intimes de la religion de l'État. En outre, reprenant une très rapide phrase en clôture de son texte principal[41], il y annexait une déclaration, datée 28 mars, pour assurer de sa ferme opposition aux décrets sur les biens ecclésiastiques[42]. S'il s'agissait d'une patente invasion de propriétés légitimes, à l'instar – suivant la logique du prélat – de la révocation de la mort civile pour les profès solennels, le simple fait que telle protestation contre l'injustice du dépouillement fût textuellement distincte de l'avis sur les limites infranchissables de la puissance temporelle, semblait en quelque sorte préconiser une attitude bien sûr dédaigneuse, mais somme toute quiescente, le lendemain que la confiscation aurait été perfectionnée – ce qui devait survenir deux semaines après la déclaration, le 14 avril 1790[43]. La Fare s'écriait en effet, comme il le devait le faire au cours de tel débat[44], ne pas pouvoir prendre aucune part aux actes législatifs et aux opérations exécutives qui envahiraient le patrimoine de l'Église et des pauvres, sans menacer cependant le recours aux armes spirituelles à l'encontre d'une pareille prépotence. Il y avait ainsi une graduation des atteintes à l'Église, qui allaient de sa dépossession à la liberté de jeter le froc aux orties, pour arriver enfin au divorce, aux infractions du célibat et au bouleversement des démarcations. En exposant de premier plan de l'épiscopat gallican[45], La Fare entendait peut-être prévenir qu'en ne réagissant pas, après coup, à la moins grave de ces atteintes, les évêques de la religion nationale s'attendraient en revanche d'être épargnés des plus extrêmes d'entre elles, voir de regagner quelques positions par rapport au 13 février.

---

[39] Ivi, p. 22-23, 32-33. L'auteur reconnaissait son profond regret de la convocation manquée d'un concile national dans les décennies précédentes, quelque besoin qu'on en eût ressenti. Beaucoup de maux, non seulement sur le plan religieux, auraient été pacifiquement assainis : ivi, p. 33-34.

[40] Ivi, p. 27-29.

[41] Ivi, p. 36 : «si nous étions destinés à nous voir ravir par l'injustice et la violence nos possessions temporelles».

[42] Ivi, p. 36-41.

[43] *AP*, t. XII, p. 734 et suivantes.

[44] Voilà la formule qu'il emploiera en Assemblée, à la fin d'un long et pugnace discours : «nous ne pouvons participer, adhérer, ni consentir, en aucune manière, aux décrets qui consacreraient les articles soumis à votre discussion, ni à tout ce qui pourrait suivre et résulter de ces décrets» : *AP*, t. XII, p. 683 (12.04.90).

[45] Sur le personnage, qui tint le sermon d'ouverture des États-généraux, voir B. de Brye, *Un évêque d'ancien régime* ; Id., *Consciences épiscopales en exil (1789-1814). À travers la correspondance de Mgr. de La Fare, évêque de Nancy*, Cerf, Paris 2004.

Il est toutefois probable que les députés de la majorité qui prirent connaissance de la brochure de l'ordinaire de Nancy[46], au lieu d'apprécier la différenciation des plans sur quoi La Fare avait porté ses critiques, en vinrent plutôt à renforcer leurs soupçons envers les conséquences dangereuses – même au niveau de la libre disposition des biens cléricaux – de la reconnaissance officielle de la religion d'État, ou de la convocation d'un concile national. Du reste, avant de demander à la fin de mai, au sujet de la réforme ecclésiastique, la réunion des compétentes assemblées spirituelles, c'était justement à la mi-avril que l'archevêque-député Boisgelin soutenait pour la première fois, au sein de l'Assemblée, l'urgence d'un concile, vu que c'était à tel organe de concorder avec l'État les modifications à apporter au régime des propriétés ecclésiastiques, des fondations pieuses et des vœux religieux déjà professés – en résumé aux objets mixtes, qui ne s'étaient introduits en France que par l'accord entre les deux puissances[47].

Au cours du mai La Fare revint sur son écrit, non seulement pour l'ajourner par une référence éreintante au projet Martineau[48] (présenté le 21 avril), ou pour remplacer la promesse conclusive sur la défense de l'«honneur» par la promesse – plus conforme à l'office épiscopal – de défendre la «foi»[49]. Par ses corrections, l'évêque montrait de se raviser sur les fortes concessions qu'il avait faites, dans le ressort des lois de «pure police», à la puissance séculière. Voilà l'un des estompages les plus notables entre la première et la deuxième version, en ce qui concernait l'initiative de réforme en positif, autant que le pouvoir d'interdiction en négatif :

mais comme elles [le lois de simple police religieuse] ont des rapports inévitables avec l'ordre social, leur exécution demande l'aveu et la protection de la puissance temporelle. C'est à elle seule d'approuver, d'autoriser ou de défendre tout ce qu'elle juge utile ou nuisible à la société, tout ce qui paraît intéresser l'ordre public dont elle répond.

Dans le cas où des changements deviennent nécessaires, il est toujours réservé à la puissance temporelle de les provoquer en les demandant à l'Église qui a le droit exclusif de les ordonner[50].

mais comme elles ont souvent des rapports avec l'ordre social, leur exécution demande alors le concours de la puissance temporelle pour maintenir l'uniformité et la tranquillité de l'ordre public qui la concerne seule et dont elle répond.

Dans le cas où des changements deviennent nécessaires, la puissance temporelle peut toujours les provoquer et les demander, mais l'Église a seule le droit exclusif de les ordonner[51].

Par rapport aux religieux, l'évêque confirmait toutes ses considérations de l'avril, mais il y ajoutait que l'«existence passive» d'une communauté monastique, c'est-à-dire la simple et inoffensive association d'individus pieux, était une intouchable conséquence des droits de liberté

[46] *AP*, t. XII, p. 502-508 (31.03.90).
[47] *AP*, t. XII, p. 691-698 (12.04.90). À vrai dire, Boisgelin n'employait pas – contrairement à ce qu'il fera dans le discours du 29 mai et dans l'*Exposition des principes*, voir *infra*, § 5 – l'expression «objet mixte».
[48] *Quelle doit être l'influence de l'Assemblée nationale de France sur les matières ecclésiastiques et religieuses? Nouvelle édition, revue par l'auteur*, chez Méquignon le jeune, Paris 1790, p. 40-41. Puisque le texte ne parle pas du débat en Assemblée, commencé le 29.05 nous en datons la parution au cours de tel mois. C'est la version reproduite dans Barruel II, p. 1-48.
[49] L'ajustement était suggéré par la sœur de La Fare : Archives nationales, AP 198 12, p. 30, lettre du 03.05.
[50] Id., *Quelle doit être*, p. 12.
[51] Id., *Quelle doit être… revue par l'auteur*, p. 16.

dont jouaient tous les citoyens[52] ; on laissait donc préfigurer implicitement, par un argument de tournure sécularisatrice, de *coenobia* à reconstruire à l'intérieur des maisons privées, tout a fait étrangers au contrôle public, au cas où l'État persisterait dans son refus de renouveler le personnel monastique dans les bâtiments désormais passés sous sa gestion[53].

Il est bien facile d'entrevoir, derrières ces retouches, la main d'Augustin Barruel. Le compte rendu de la première brochure, comparu sur le numéro de mai du «Journal ecclésiastique», critiquait justement les points sur quoi devait ré-intervenir l'évêque de Nancy, quelquefois par les identiques mots de l'abbé vivarois[54]. Pourtant il est également possible de distinguer des remaniements non stimulés – du moins publiquement – par Barruel, même si celui-ci aurait bien été à même de les apprécier. C'est où, à côté de la confirmation de l'importance des synodes et des conciles, La Fare renforçait les références au rôle doctrinaire et disciplinaire du souverain pontife et des évêques[55]. L'Église dispersée, qui en scellant de son consentement une décision papale était à la portée d'en faire une loi de discipline ou une règle de foi, était composée par les premiers pasteurs[56]. Ainsi l'ordinaire de Nancy d'un côté raffinait sa théorie sur les rapports entre l'Église et l'État, en revendiquant le principe d'une complète autodétermination normative de celle-là ; de l'autre, tout en maintenant la requête d'un concile national, il commençait indirectement à évoquer, en matière de réforme ecclésiastique, la voie d'une transaction entre le pouvoir politique français et le pape, aux issues de laquelle les évêques de France pourraient se rallier *ex post*. D'un autre côté encore, l'auteur explicitait un net épiscopalisme qu'on chercherait en vain, par contre, dans l'une des sources qui avaient certainement nourri sa prise de position d'avril, c'est-à-dire le *Mémoire à consulter et consultation sur la compétence de la puissance temporelle, relativement à l'érection et suppression des sièges épiscopaux*[57]. Rédigé en mars pour le compte d'une douzaine d'évêques-députés, dont La Fare[58], cette mémoire ne pouvait ne pas porter quelque empreinte du gallicanisme radical et du conciliarisme parrochiste qui animaient le jansénisme de l'auteur, le canoniste Henri Jabineau, et des huit collègues adhérant à sa consultation[59].

Ici nous ne nous occupons pas des contenus du *Mémoire* et du milieu richériste et proto-anticonstitutionnel qui le produisit : il nous suffit de relever que la date de composition, ainsi que du probable envoi aux commettants, le 15 mars 1790[60], ne coïncide pas forcément avec la date de

[52] Ivi, p. 17. Voir également p. 35, où dans la phrase «sans son [de l'état] intervention, ils [les ordres religieux] ne peuvent pas plus continuer d'exister dans un état, que s'établir dans son territoire» (Id., *Quelle doit être*, p. 28) l'adverbe «politiquement» est interpolé après «exister».
[53] L'appel à la liberté était présent aussi dans la première version, ma d'une façon plus rapide et plus liée à la perpétuation des monastères subsistants : ivi, p. 27-28.
[54] «Journal ecclésiastique», mai 1790, p. 77-94, notamment p. 81-83, 87-89, 90, 93.
[55] Si la première rédaction parlait de la communion des «corporations secondaires» – c'est-à-dire des églises locales – avec Rome (La Fare, *Quelle doit être*, p. 21), la seconde y adjoignait explicitement la communion des évêques avec le pape (Id., *Quelle doit être… revue par l'auteur*, p. 26)
[56] Ivi, p. 27.
[57] Veuve Desaint, Paris [1790].
[58] Les chefs de file avaient été Bonal et Jouffroy, évêque du Mans, rejoints par Du Lau (Arles), Malide (Montpellier), Mercy (Luçon), Plessis d'Argentré (Limoges), La Rochefoucauld-Bayers (Saintes), Anterroches (Condom), Cortois de Balore (Nîmes), Beaupoil (Poitiers), La Fare (Nancy), Béthizy de Mézières (Uzès) : ivi, p. 3, 29.
[59] Les signatures sont à p. 29 : Maultrot, Mey, Daléas, Meunier, Vanquetin, Maucler, Bonde, Baiard, précédées par celle d'H. Jabineau, isolée après la date topique et chronique.
[60] Ivi, p. 29.

publication, laquelle pourrait suivre de quelques semaines. Le fait qu'une contre-consultation, critiquant ledit parère et concluant pour les droits du pouvoir politique dans le réarrangement de l'échiquier diocésain, ne sortirait qu'à la fin de mai[61], fait suspecter une diffusion différée du texte de Jabineau. Il s'agit d'un détail à retenir, parce que s'il est vrai que l'évêque de Nancy exprimait son non à la réorganisation *in nuce* des diocèses, tout comme sa contre-proposition conciliaire, fort de l'opinion d'une équipe de redoutables jurisconsultes parisiens, le texte parallèle de l'archevêque de Toulouse, probablement paru lui-aussi au cours du mois d'avril, ne présentait aucune allusion directe à la question.

Nous voilà donc arrivés aux *Considérations sur les limites de la puissance spirituelle et de la puissance civile*[62], la brochure de Fontanges dotée de la même structure de *Quelle doit être l'influence*, exceptées quelques différences macroscopiques, tels le manque de renvois explicits à la séance du 13 février ou l'absence de la «déclaration» sur les propriétés ecclésiastiques. Elle montrait, en revanche, une majeure complexité analytique sur la tripartition des lois de l'Église, ainsi qu'un véritable approfondissement sur la différence entre la mort civile des religieux et le célibat des prêtres. Selon Fontanges, l'État professant la religion catholique avait bien la faculté de ne pas imposer celle-là aux profès futurs, tandis qu'il demeurait tenu à interdire aux ordonnés même futurs l'accès au mariage, du moment que les prêtres, avec toutes les obligations qui leur étaient imposées par la loi ecclésiastique, dont le célibat, étaient bien indispensables à la vie de l'Église, ce qui ne pouvait pas être soutenu au sujet des réguliers[63]. À la différence de La Fare, l'archevêque spécifiait qu'il fallait ranger dans la première classe les lois coulantes des dogmes et donc pérennes, parmi lesquelles il dénombrait la hiérarchie des pasteurs, l'obligation de la confession, la prohibition du divorce[64]. Le célibat des prêtres, par contre, ne détenait pas une comparable valeur doctrinale : il rentrait plutôt dans une seconde classe, celle des lois positivement produites dans l'histoire ecclésiastique, c'est-à-dire étrangères au droit divin[65] mais appartenantes au régime de l'Église universelle. Elles pouvaient être modifiées, même sur la demande d'un État, mais c'était à l'Église universelle d'y consentir et «il [l'État] doit avoir assez de confiance dans sa sagesse pour ne pas contrarier, par de nouvelles instances, la décision qu'elle aurait cru devoir porter»[66]. La troisième catégorie coïncidait conceptuellement avec l'homologue délinéée La Fare, même si Fontanges lui assignait un étiquette dittologique, propre à réunir les qualifications employées par l'évêque de Nancy pour la deuxième et la troisième classe : «de simple police et d'une importance seulement secondaire» [67].

En reproposant les mêmes considérations sur la nécessité sociale de la reconnaissance politique d'une et d'une seule religion, qui en France n'était autre – en présence ou en absence d'une

[61] *Consultation sur une question importante, relative à l'article 1 du rapport du Comité ecclésiastique, sur la Constitution du clergé*, chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1790 [27.05], p. 25. Des attaques *nominatim* au *Mémoire* de mars sont à p. 12, 20. L'auteur en était P.-J.-D. Faure, les signatures d'adhésion sont de Leroy de Montécly, Bureau du Colombier, Jozeau, Boicervoise, Agier, Garran de Coulon, d'Herbelot, Le Febvre.
[62] Chez Brille, Paris [1790] ; BM Toulouse. Nous citerons d'après Barruel II, p. 474-497.
[63] Ivi, p. 493-495.
[64] Ivi, p. 483-487.
[65] Fontanges ne recourait pas au syntagme «droit divin», mais il nous paraît légitime d'attribuer telle qualification à l'expression «lois [qui sont] la suite des dogmes» : ivi, p. 485.
[66] *Ibidem*.
[67] *Ibidem*. Plus exactement, le prélat toulousain discernait les deux classes inférieures au-dedans de la catégorie générale des lois modifiables par les hommes.

proclamation officielle – que la catholique romaine, l'archevêque de Toulouse essayait un raisonnement plus abstrait sur les rapports entre un État e sa religion. Si toute confession religieuse avait le droit de se régler comme bon lui semblait, sans que nul pût tracasser la conscience de ses sectateurs, c'était à la seule «religion nationale» que revenait non seulement de jouir de quelque visibilité publique, mais également de voir certaines de ses lois essentielles exécutées par la puissance civile. À tel propos, Fontanges comptait soit la défense du divorce, en tant que *iure divino*, soit la défense du mariage des prêtres, en tant que loi universellement respectée dans l'Église, loi en vigueur, au demeurant, au moment de la réception nationale de la foi catholique sous Clovis. L'État qui aurait renoncé à prêter son bras à l'implémentation desdites lois cesserait par cela de reconnaître le catholicisme comme sa religion[68]. En revanche, sous le rapport des moines, l'archevêque mettait en demeure le pouvoir séculier de se faire complice d'un parjure[69], mais il évitait – et pour cause, après le 13 février… – de considérer le catholicisme *ipso facto* déchu de son status national au cas où l'État en décidât autrement. Quant à la distinction entre légitimité et convenance de l'intervention civile en matière religieuse, les *Considérations* restituaient presqu'à la lettre la période analogue de La Fare[70].

L'argumentation de Fontanges laissait indéfinies des questions théoriques. Lorsqu'il disait que l'État venait à l'aide du pouvoir religieux «pour joindre son autorité à la sienne, soit en permettant et en approuvant la promulgation, l'observation et l'exécution des lois religieuses, soit en les adoptant et en les mettant au nombre des lois civiles que la force publique est chargée de faire exécuter»[71], que s'ensuivait-il de cela ? C'était une formulation un peu moins condescendante, par rapport à la première version de l'écrit de La Fare. Mais Fontanges n'élucidait pas si l'État pouvait librement refuser, sans renoncer pour cela à son caractère catholique, de faire siennes de nouvelles lois ou de nouveaux jugements éventuellement décidés par l'Église, ou même refuser de les faire «promulguer» publiquement et solennellement par l'autorité spirituelle (c'était somme toute ce qu'il avait fait le Royaume de France en face de la discipline tridentine ; pour ne pas mentionner l'opposition du Parlement au refus des sacrements dans les années Cinquante…). Et les fidèles n'en demeureraient-ils pas moins liés en conscience, de même qu'ils avaient été tenus à observer toutes les lois et les sentences de l'Église avant Constantin ? Mais sur un plan bien plus immédiat, on reste notamment frappé du manque d'une référence directe quelconque à la réforme ecclésiastique en préparation, à commencer par le réaménagement des sièges épiscopaux. Le prélat achevait son écrit en rappelant que «le pouvoir, qui a établi nos institutions religieuses, ne réside pas même dans la nation. L'Assemblée nationale ne peut donc ni les renverser, ni les changer»[72] . Rien d'autre : nulle allusion à l'exigence d'un concile ; nulle focalisation sur la géographie ecclésiastique et sur les moyens de la modifier, sinon une assertion très vague au fait que «chaque pasteur y participe [au droit de faire des lois sur les devoirs religieux], plus ou moins,

[68] À différence de La Fare, *Quelle doit être*, p. 19, l'archevêque évitait d'employer la formule «État catholique».
[69] Fontanges, *Considérations sur les limites*, p. 495-496.
[70] Ivi, p. 496.
[71] Ivi, p. 481.
[72] Ivi, p. 497.

dans l'étendue du territoire qui lui est assigné»[73]. Les *Considérations* paraissaient porter sur des questions – la fin du célibat des clercs, la dissolubilité du mariage – agitées hors de l'Assemblée, ou soutenues isolement par un député comme Sieyès[74].

Il faut exclure que Fontanges n'eût pas eu vent du travail du Comité ecclésiastique, vu qu'au long du mois de mars d'autres constituants, eux non plus du Comité, se démontraient au courant de quelques traits forts du projet[75]. Nous ne pouvons que constater qu'il choisissait de ne pas exprimer ses objections préventives. Dans l'hypothèse d'une édition tardive du *Mémoire*, duquel il est vraisemblable que le prélat était informé, il ne lui aurait pas même fallu faire à mauvais jeu – le projet de réforme – bon cœur, en feignant de l'ignorer. En ce qui concerne le timing et les rapports rédactionnels entre les deux opuscules que nous avons si longuement commentés, on dispose d'un témoignage tiré d'un gros ouvrage contrerévolutionnaire, complété probablement à la fin d'avril ou au commencement de mai. Dans les *Réflexions sur les affaires politiques du temps présent de la France*, attribuables à l'abbé Charles-François de Lubersac de Livron[76], on peut lire que «[l'archevêque de Toulouse] vient de répandre le plus grand jour sur cette autre question, savoir: *Quelles sont et quelles doivent être les limites de la puissance spirituelle et de la puissance civile*, dont nous venons de donner en aperçu dans le cours de cet ouvrage, matière qui, également, a été traitée depuis peu, très profondément, par M. l'Évêque de Nancy»[77]. La nuance tout ambigüe qui sépare «vient de» d'avec «depuis peu» ne nous aide pas à établir la postériorité ou l'antériorité de l'un ou de l'autre. Toutefois l'antécédence des *Considérations* de Fontanges – du moins quant à l'impression – nous semble la plus probable, ce qui serait suggéré par ses silences sur les thèmes du rapport Martineau : si nous pouvons fixer la publication de La Fare aux jours centraux de la troisième décade du mois d'avril[78], il est possible de faire remonter l'édition des *Considérations* à la deuxième décade du même mois. L'absence d'allusions à l'ensablement de la motion La Fare du 13 février pouvait être un effet des évènements du 13 avril, vu qu'après cette date il valait mieux parler de l'existence d'une religion de l'État en faisant abstraction des motions à l'Assemblée (du reste, la formule proposée par La Rochefoucauld et adoptée par la Constituante ne niait pas explicitement cette existence).

Il convient également d'avoir égard à l'altération, par Lubersac, d'un titre qui finissait en quelque sorte par fusionner les intitulations des deux brochures : il se peut qu'il s'agisse d'une simple erreur, mais il n'est pas forcément illégitime de supposer que le texte de l'archevêque,

---

[73] Ivi, p. 479. Nous soulignons. L'auteur définissait les pasteurs comme les successeurs des apôtres : une preuve suffisante d'épiscopalisme.
[74] E.-J. Sieyès, *Projet d'un décret provisoire sur le clergé*, Imprimerie nationale, Paris 1790, p. 27 (sur l'abolition, à l'avenir, de tout vœu de rester célibataire), p. 38 (sur la défense d'exhiber le costume ecclésiastique hors des fonctions religieuses). Le dernier point aussi suscitait l'opposition de La Fare, *Quelle doit être*, p. 27-28.
[75] P.-A. Pous, *Correspondance inédite*, p. 90, lettre du 08.03.90.
[76] *Réflexions sur les affaires politiques du temps présent de la France, par l'auteur des Principes constitutio-monarchiques de la France*, chez les principaux libraires, Paris 1790. Le catalogue de la BNF ne suggère point d'auteurs. C'est Lubersac lui-même, dans *Hommages religieux, politiques et funèbres, consacrés à la mémoire de Léopold II, empereur des Romains, roi de Hongrie et de Bohême, et de Gustave III, roi de Suède*, [Coblentz] [1792], p. 8, qui s'attribue les *Principes constitutio-monarchiques de la France*, sortis anonymement s.n., s.l. 1789. C'était très hâtivement que Lubersac, dans les *Réflexions*, énonçait son horreur du projet Martineau (il se trompait même de nom, en l'appelant Martinet, p. 138), peut-être une insertion à la dernière minute : voilà notre hypothèse de datation.
[77] Ivi, p. 144.
[78] Cf. *supra*.

avant son impression, eût connu une circulation en épreuves avec un titre légèrement différent, que l'abbé confondait avec le titre final.

Qu'est-ce qu'il faut dès lors en conclure, sur la genèse d'un diptyque textuel de la sorte, édité en l'espace d'une dizaine de jours tout au plus ? C'est peut-être la conjecture la plus fascinante que de penser aux deux évêques, l'un membre silencieux de l'Assemblée, l'autre bien plus loquace, celui-ci succédé à celui-là sur le siège de Nancy trois ans plus tôt, comme aux coauteurs, entre février et mars 1790, d'une réflexion commune sur la politique religieuse de l'Assemblée, pour prendre enfin deux voies différentes en vertu de quelque dissentiment. Un dissentiment autour de la confiscation des biens ecclésiastiques, si c'était ou non le cas d'en faire la dénonciation, ne fût-ce qu'*a latere*, ou autour de la dramatisation sur le sort de la religion et non seulement de cela, tout à faite absente des *Considérations* et quelque peu présente dans *Quelle doit être l'influence*[79], nonobstant l'effort de confiance qu'y prodiguait La Fare. En ce dernier, les allusions à la réforme ecclésiastique – insérées ou non après le 21 avril[80] – frappaient clairement les idées du Comité. Il s'ensuivrait que le travail de Fontanges, homme très prudent, introduit à la Cour et très lié à Loménie de Brienne[81], possédait un caractère plus subtil tout comme plus abstrait, théoriquement plus ferme autant que pratiquement moins combattif, qui n'en favorisa guère la réception en comparaison de l'écrit de La Fare[82].

2. *Encore sur le même sujet (avril-novembre)*

Le 12 avril la motion incidental de Gerle ne vint pas du côté droit, mais précisément d'un chartreux jacobin autant que membre du Comité ecclésiastique. Tout en ayant évité de promouvoir un pareil propos en coïncidence avec une discussion de nature financière, la droite ne

[79] *Quelle doit être*, p. 4 : «Il n'est plus temps de le dissimuler. L'Église gallicane paraît menacée de sa dissolution. Le bras de Dieu s'est appesanti et reste étendu sur elle» ; p. 16 : «l'anarchie qui nous dévore». Sur le plan non ecclésiastique, les *Considérations*, p. 496-497, disaient que «L'Assemblée nationale s'est cru permis d'anéantir presque toutes celles-ci [les institutions sociales], et d'en substituer d'autres, dont elle attend le bonheur et la régénération de la France. La nation jugera si elle a excédé le pouvoir qu'elle lui avait confié: le temps et l'expérience apprendront si elle l'a exercé utilement» ; le morceau correspondant dans *Quelle doit être* était plus long et tout juste plus acidulé, p. 31: «Pour régénérer le corps épuisé de cet empire, elle a cru nécessaire d'anéantir la plupart des anciennes institutions sociales et de leur en substituer de nouvelles. Conception vaste et hardie ! C'est au temps et à l'expérience qui l'éclaire à faire voir si son but sera rempli. Après tant de tempêtes, de factions et de fléaux, la nation rendue enfin à elle même examinera et jugera les motifs, la conduite et les décrets de ses représentants ; elle appréciera comment ils ont employé pour ses vrais intérêts la plénitude du pouvoir constituant qui réside en elle et dont ils se sont investis».

[80] Comme nous avons dit *supra*, le caractère désuète – après le 13 avril – des références de La Fare à la motion sur la religion de l'État, conduit à penser à un manque de remaniement après le 21 avril. Naturellement, il reste la possibilité d'un remaniement partiel (au sujet de la réforme), qui laissait intouchées les pages sur la religion de l'État. En tout cas, l'hypothèse d'un La Fare reprenant et enrichissant le texte publié par Fontanges n'est pas admissible, vu la différente tractation des deux auteurs (plus sophistiquée et plus nette dans l'archevêque que dans l'évêque) autour des niveaux de la juridiction ecclésiastique.

[81] Voir N. Aston, *The End of en Élite. The French Bishops and the Coming of the Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 100-101; A. de Bacourt (éd.), *Correspondance entre le Comte de Mirabeau et le Comte e La Marck, pendant les années 1789, 1790 et 1791*, 2 t., Librarie Le Normant, Paris 1951, *ad indicem*.

[82] Le numéro des rééditions, le compte rendu sur le «Journal ecclésiastique», les attaques subies (cfr. *intra*) donnent la palme du succès à l'ordinaire de Nancy.

pouvait se passer d'en profiter. Le jour après, elle opposait à la formule de La Rochefoucauld la motion du comte de Virieu, ainsi conçue :

L'assemblée nationale reconnaît et déclare que la religion catholique, apostolique et romaine, est la religion de l'État, et qu'elle a seule le droit de jouir, dans le royaume, de la solennité du culte public; sans entendre cependant rien innover à cet égard, pour les villes et pays qui jouissent sur ce point de capitulations et usages particuliers[83]. Décrète, en outre, que les lois pénales qui ont été portées contre les non-catholiques et leurs ministres, sont et demeureront abolies[84].

La priorité accordée à la rédaction du duc libéral, tout un secteur de l'Assemblée ne participa point au vote final[85], en se levant théâtralement pour professer sa foi et pour manifester son assentiment à la protestation de l'évêque d'Uzès, Henri-Benoît-Jules de Béthizy de Mézières, «au nom de la religion, au nom de mes commettants, de mon diocèse, de l'Église de France, contre le décret qui vient d'être rendu». Le 19 avril, 292 constituants – un nombre certainement inférieur aux voix contraires à la priorité pour la motion La Rochefoucauld[86] – promurent une déclaration au pays pour raconter le déroulement de la séance du 13, dénoncer les entraves alors posées au libre débat en salle, diffuser le cri de Béthizy et réaffirmer la vérité non méconnaissable du catholicisme come religion de l'État français[87]. Tous les évêques députés, sauf Talleyrand et Gobel[88], en étaient souscripteurs, à côté de l'aile «aristocrate» de l'Assemblée – dont le luthérien baron de Rathsamhausen[89]… – et d'un fort nombre de curés, parmi lesquels on peut reconnaître treize futurs assermentés[90]. Les leaders laïcs d'une droite plus modérée, politiquement proches de certains des évêques constituants, signataires de la déclaration[91], ne les suivirent dans cette

[83] Savoir l'Alsace.
[84] *AP*, t. XII, p. 716 (13.04.90).
[85] Bien que Maury eût proposé un amendement renversant le sens de la motion La Rochefoucauld (ivi, p. 718).
[86] Si les *AP* ne fournissent pas les nombres exactes, la demande d'un recalcul par appel nominal, bien que rejetée (*AP*, t. XII, p. 717, 13.04.90), témoigne tout de même une majorité non écrasante en faveur de La Rochefoucauld. On peut faire l'hypothèse que les voix contraires pouvaient être un peu supérieures aux 400 *oui* exprimés – contre 495 *non* – pour la continuation du débat préliminaire (*AP*, t. XII, p. 716, 13.04.90). Dans un lettre du 17.04, un député de la droite, l'abbé Peretti della Rocca, parlait de non plus qu'une dizaine de clercs ayant voté pour la clôture du débat (ou contre la priorité pour la motion La Rochefoucauld, il n'est pas trop clair) : voir Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 269-270, 275. Cela signifiait qu'une partie fort consistante du clergé patriote partageait les contenus de la motion Gerle.
[87] *Déclaration d'une partie de l'Assemblée nationale, sur le décret rendu le 13 avril 1790, concernant la religion*, dans Barruel XIV, p. 1-21. Elle fut publiée le 2 mai, voir Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 300. Sur les réunions et les mouvements de la droite de l'Assemblée à la veille 13 avril et dans les jours suivants, cf. ivi, p. 245-249, 276-286, 290-293, 298-302.
[88] Ils se chiffraient donc à 34, dont le 'prudent' Fontanges. Il manquait aussi la signature du susmentionné ordinaire d'Amiens, l'ultraconservateur Machault, mais nous ne savons pas prouver sa présence à Paris en avril 90.
[89] Le même baron devait exprimer, le 21.05, les inquiétudes des communautés protestantes de l'Alsace pour la motion La Rochefoucauld, laquelle ne garantissait pas, à la différence de la motion Virieu, leurs droits religieux ! Évidemment, il s'agissait de défendre, au nom des engagements pris par Louis XIV, des privilèges locaux, contre un privatisation du protestantisme alsacien (ou, bien moins probablement, contre le risque d'un dépouillement desdites communautés religieuses, non compensé par des financements publiques que la motion La Rochefoucauld déclarait exclusives à la religion catholique) : *AP*, t. XVI, p. 646-648.
[90] Les listes des clercs députés prêtant serment est dans *AP*, t. XXI, p. 678-679 (27.12.90) ; 687 (28.12.90) ; 695, 703 (29.12.90) ; 734 (31.12.90) ; 746 (01.01.91) ; 750 (02.01.91) ; t. XXII, p. 8 (04.01.91). Deux de ces 13 avaient même rétracté leur assentiment à la déclaration : l'abbé de Coulmier (*AP*, t. XVI, p. 604, 01.07.90) et le curé Merceret (*AP*, t. XVI, p. 735, 07.07.90).
[91] Tackett, *Becoming a Revolutionary*, p. 248; Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 173-174.

démarche. Si les tons de la protestation n'étaient pas excessivement alarmistes, si le sujet des moines ou des propriétés – en dépit du propos proféré par Boisgelin le 12 avril[92] – n'était pas même effleuré, elle devait engendrer des textes beaucoup plus atrabilaires.

Pour s'en tenir à l'épiscopat[93], il en faut retenir trois[94]. Le susnommé Cheylus, avec le chapitre bayeusain, exprimait son effarement pour l'abjection mercenaire où l'on voulait jeter le clergé dépossédé, ce qui favoriserait l'épuisement de la bénéfique influence sociale de l'Église ainsi que, en perspective, l'abandon du catholicisme à la recherche d'un culte plus économique. L'évêque reprouvait encore la «cen[sure] des conseils évangéliques» consistant dans la suppression des établissements religieux, spécialement de ceux féminins, la favorisation de «l'apostasie dans les cloîtres» et le projeté arrangement de la géographie diocésaine[95]. L'évêque de Dijon, le député René des Monstiers de Mérinville, écrivait-il une lettre pour motiver les raisons, le devoir et la légitimité de sa signature, en réfutant les hypocrisies de la motion La Rochefoucauld. Entre autres choses, il soutenait la nécessité – reconnue par toutes les communautés politiques, depuis les anciens civilisations jusqu'aux États-Unis d'Amérique – de quelque forme de restriction religieuse, quant au culte public ou à l'accès aux droits de citoyenneté, dans le but d'éviter l'éclatement de troubles et le glissement vers un athéisme pratique[96]. À tel propos, dans un contexte où la confiscation des biens affaiblissait inévitablement la considération sociale des clercs, risquant même de devenir, une fois de plus dans l'histoire, le premier pas vers un schisme, la revendication du contenu de la motion Gerle/Virieu – c'est-à-dire d'une instance de par elle au rabais, par rapport à «la vérité intrinsèque [du catholicisme] et eu égard aux prérogatives dont elle n'a jamais cessé de jouir en France» – s'imposait comme un véritable devoir pastoral. Monstier faisait également allusion, bien que rapide, aux violations du droit divin des évêques contenues dans la réforme dessinée par Martineau[97]. Enfin, dans son mandement du 1er juin – nous allons en reparler plus outre, c'est un texte assez originel – l'évêque de Saint-Claude Jean-Baptiste Chabot voyait la tristesse de la condition présente de la religion aussi dans le fait que «des sectes rivales et ennemies a[ient], par un terrible jugement de Dieu, obtenu le droit de venir arrogamment se placer

[92] *AP*, t. XII, p. 698 : «nous demandons acte de la déclaration que nous faisons, de ne pouvoir participer en rien en aucun acte tendant à dépouiller les Églises de France de leur patrimoine, qui serait fait en exécution et pour suite de cette délibération, nous réservant de faire la réclamation des principes et des droits de l'autorité spirituelle et de la juridiction ecclésiastique».

[93] Barruel XIV rapporte plusieurs adhésions de chapitres et de groupes de laïcs. La déclaration de l'évêque de Quimper, Conen de Saint-Luc, unitairement avec son chapitre : *Déclaration concernant le décret de l'Assemblée nationale, du 13 avril dernier*, ivi, p. 48-52, et celle de Hercé [Dol] avec ses vicaires généraux, *Protestation*, s.n., s.l. [1790], sont plus brèves et moins significatives.

[94] Un quatrième document était plus générique, vu qu'il plaignait «de voir la religion et le trône dépouillés d'une partie de leur ancien éclat et de leur désirable influence, malgré les efforts inutiles que, de concert avec une partie de l'Assemblée nationale», je faisait dans son sein, pour assurer leurs droits imprescriptibles, dans une monarchie libre». C'était la réponse de l'évêque de Nîmes à une assemblée catholique à Nîmes, qui le 20 avril s'était réuni – peut-être non encore au courant des évènements d 13 – pour demander, entre autres choses, la déclaration sur la religion de l'État : Cortois de Balore, *Lettre à Monsieur de Lapierre*, s.n., s.l. [10.05.90].

[95] *Adhésion à la déclaration d'une partie de l'Assemblée nationale, sur le décret du 13 avril 1790, concernant la religion catholique* (17.05.90), dans Barruel XIV, p. 67-72.

[96] *Lettre sur le décret du 13 avril, concernant la religion catholique*, dans Barruel XIV, p. 133-134. Avant l'insertion dans le recueil Barruel en 1793, le texte avait connu une impression s.n., s.l. (Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 380).

[97] Ivi, p. 135-153.

a côté de l'unique Épouse de Jésus-Christ, de braver sa foi, de lui débaucher ses enfants en flattant leur mollesse, en leur prêchant l'impénitence»[98].

Mais si elle finit par alimenter les rancunes interconfessionnelles en Languedoc et en Quercy, sur lesquelles devait faire prise la mobilisation contrerévolutionnaire, ou même en raison de cela, la tentative de secouer l'opinion française à l'encontre de la politique religieuse de l'Assemblée n'attint guère son but, finissant même par être surclassée, d'un point de vue numérique, par les adresses hostiles à la réclamation[99]. La majorité s'exempta-t-elle de répliquer d'une manière directe, d'affronter les écueils d'une justification de sa rénitence réitérée. Une adresse à la nation sur les assignats, rédigée par le marquis de Montesquiou et votée le 30 avril, balayait les craintes sur le salut de la religion et sur le sort des pauvres à la suite du dépouillement du clergé, mais elle ne renfermait aucun renvoi direct au 13 avril[100].

Après la fin de mai 1790, au temps où la Constituante, impassible, aurait entamé la discussion sur la réforme ecclésiastique, la question des moines et de la religion de l'État ne serait pas destinée à disparaître ; toujours est-il que la redistribution générale de la juridiction spirituelle se plaçait désormais au centre des soucis, s'exposant d'ailleurs à des moyens bien plus faciles de réaction de la part des évêques, du moment que c'était de leurs pouvoirs qu'il s'agissait. La protestation contre les événements de février et d'avril, que presque personne ne songeait à transformer en offensive spirituelle contre les responsables de l'«apostasie» des réguliers, contre les opposants à la déclaration formelle sur la religion d'État, contre les acquéreurs des biens ecclésiastiques, pouvait laisser le pas au déclenchement d'une efficace résistance passive contre l'application de la Constitution civile. La stigmatisation de l'*abus* de la puissance temporelle pouvait maintenant se situer sur le plan de la déclaration de *nullité* de ses actes. Dans son discours du 29 mai, par lequel il demandait les formes canoniques et annonçait la non-participation au débat sur les articles proposés par Martineau, Boisgelin ne parla point des épisodes des mois précédents. Au long de l'été et la première partie de l'automne[101], d'entre la vingtaine de prélats qui en ordre dispersé oseraient rompre le silence qui enveloppait les contacts entre le roi et le pape, peu de voix diraient un mot des réguliers. Une voix navrée mais remarquablement mite comme celle de l'évêque 'supprimé' de La Rochelle, Jean-Charles de Coucy, les exhortait tout simplement à rester fidèles à leurs vœux[102] ; la voix hargneuse de l'ordinaire d'Amiens, par contre, déclarait la nullité devant Dieu des mariages des religieux auto-sécularisés[103]. Tout à fait extrême la position de l'évêque de Toulon, Elléon de Castellane-Mazangues, émigré à Nice en 1789. Onze jours avant le vote d'ensemble sur la Constitution civile, il émanait une lettre pastorale de signe ouvertement antirévolutionnaire : d'un côté il liquidait la liberté et l'égalité, des

[98] *Mand. et i.p., adressés au clergé de son diocèse, pour annoncer la tenue du synode, et rappeler aux pasteurs leurs principaux devoirs envers la religion*, IIe éd., chez la veuve Desaint, chez Le Clere, chez Méquignon, Paris 1790, p. 12.
[99] T. Tackett, *Religion, Revolution*, p. 160-161 ; Id., *Becoming a Revolutionary*, p. 200-202; Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 298 et suivantes.
[100] *AP*, t. XV, p. 343-347 (30.04.90). Le question rhétorique : «Souffrirez-vous [les français] qu'on vous croie moins bienfaisants envers vos frères pauvres, parce que les lois veilleront elles-mêmes sur eux, et *que les droits de l'homme sont plus que jamais reconnus et sacrés*?» (p. 346, nous soulignons) se référait probablement à la destruction d'un *corps* propriétaire telle l'Église d'Ancien régime (p. 344), non pas au refus de déclarer la religion de l'État.
[101] On entend jusqu'au 30.10, date de la souscription de l'*Exposition des principes* par les évêques-députés.
[102] *L.p.*, s.n., s.l. [1790] (27.07.90).
[103] Machault, *I.p.* [25.08.90], chez Crapart, Paris 1790, p. 94.

«chimères» incapables de remplacer la religion comme fondement de l'ordre social, de l'autre il poussait la condamnation de l'œuvre religieuse de la Constituante – le décret du 13 février, l'aliénation des biens de l'Église, la réforme ecclésiastique, les «expressions entortillés et obscures» qui le 13 avril avaient fait «le triomphe de la philosophie qui espère anéantir toutes les religions, en les mettant aux prises les unes avec les autres» – jusqu'à refuser tout court le serment civique et même à rappeler les peines spirituelles fulminées par l'Église contre les usurpateurs des propriétés de l'Église et leurs complices, si bien que l'acquéreur d'un bien national ne pourrait être absolu qu'à condition d'une «réparation suffisante et publique»[104]. A la fin d'août, une allusion moins brutale au «péril éternel où allaient se mettre ceux qui coopéraient à l'invasion du patriotisme [*recte* : patrimoine] de Jésus-Christ» serait faite par l'archevêque de Vienne, Charles-François d'Aviau, dans la même lettre pastorale où il pleurait que «ses conseils [de Jésus-Christ], on les tournera en dérision» (évocation du 13 février), qu'«on réclamera une liberté indéfinie de parler et d'écrire, afin de pourvoir désormais blasphémer impunément : on ne veut plus que l'autorité vienne de Dieu ; elle serait trop réprimant»[105].

Cependant les cénobites devaient apparaître au cœur de l'automne, non seulement dans une déclaration plutôt politisée du cardinal-évêque de Strasbourg, déjà émigré dans le secteur allemand de son diocèse, stigmatisant l'anéantissement des privilèges alsaciens avant de protester contre la «suppression ou l'extinction des monastères des deux sexes»[106], mais aussi dans un texte maître qui en théorie aurait dû les ignorer, vu que leur status n'était pas défini par celle Constitution civile du clergé dont Boisgelin voulait justement fournir, le 30 octobre, une *Exposition des principes*[107]. La déclaration, paraphée par la totalité des évêques-constituants exceptés – encore une fois – Gobel et Talleyrand[108], reprenait les éléments essentiels de l'*Opinion sur la suppression* que l'archevêque d'Aix avait publiée en février, y compris, bien qu'en version plus succincte, l'éloge de l'état monastique et de ses bénéfices sociaux – ce qui constituait à plus forte raisons une déroge à la défense stricte des «principes»[109]. Il se peut que l'archevêque d'Aix visât à influencer une question encore pendue, le sort des maisons chargées de l'éducation publique et de l'assistance, sous le rapport desquelles le décret du 13 février n'avait rien innové «quant au présent»[110]. Plus en général, l'impression est que l'entier paragraphe sur les réguliers répondait à l'exigence – ressentie par le prélat nonobstant son silence du 29 mai sur les vœux – d'étayer le présupposé que le catholicisme fût véritablement la religion de l'État, ce qui s'avérait

[104] *L.p. aux fidèles de son diocèse*, s.n., s.l. [01.07.90]. Dans son *Avertissement aux fidèles de son diocèse* [12.10.90], dans Marchetti VI, p. 3-40, ici p. 8-9, il parlait de «trahi[son] [du] vœu de la nation entière» au sujet du 13 avril.
[105] *L.p.* [22.08.90], dans *AP*, t. XIX, p. 101-107, ici p. 101-102.
[106] Rohan, *Déclaration adressée au clergé séculier et régulier de son diocèse, sur la CCC, décrétée par l'Assemblée nationale et publiée dans le diocèse* [20.11.90], dans Marchetti V, p. 202-220, ici p. 220. L'importante *I.p. sur l'autorité spirituelle* [24.10.90], s.n., s.l. 1790, p. 24-25, de l'évêque de Boulogne (cf. *infra*, § 4), mentionnait l'honneur que dans «les plus beaux âges de l'Église» on avait décerné aux moines : il s'agissait d'une allégation évidemment hostile à l'abrogation des établissements de perfection, mais le raisonnement ne prenait pas forme accomplie.
[107] Dans sa lettre au cardinal de Bernis, Boisgelin révélait en être l'auteur, tout en assurant que chaque ligne était passée au crible de ses confrères : Theiner, p. 299 (lettre du 09.11.90).
[108] La Fare, peut-être non présent à Paris à la fin d'octobre, communiquait son adhésion le 22.11 : Boisgelin, *Exposition des principes sur la CCC*, chez Le Clere, Paris 1801 [dorénavant *EP 1801*], p. 78, où est rapportée, en ordre d'adhésions, l'entière liste des évêques signataires.
[109] *Exposition des principes sur la CCC*, Imprimerie de la Veuve Hérissant, Paris 1790, p. 33-37.
[110] *AP*, t. XI, p. 590 (13.02.90).

vital, au demeurant, pour justifier l'initiative directe du pouvoir politique en thème de réorganisation de l'Eglise. C'était sur cela que roulait l'*Exposition* de Boisgelin (nous y reviendrons en détail), à savoir sur l'expédient de considérer la Constitution civile comme une hypothèse de réforme qu'un État catholique avait soumise, d'une manière ou d'autre, au jugement final de l'Église. Vice versa, la concession à l'Assemblée du pouvoir de «concourir» à la réforme ecclésiastique de la «religion nationale»[111], devait impliquer le soutien public à la fidélité du moine à ses vœux solennellement prêtés. On passait sous silence, par contre, les questions du divorce et du mariage des prêtres, que l'Assemblée n'avait pas abordées. Même si le prélat aixois était tenté de rappeler la liberté d'auto-organisation dont jouaient les protestants[112], il se gardait bien d'entamer une revendication de la pleine indépendance de l'Église sous le signe d'une égale liberté religieuse. À l'instar de son intervention à la fin de mai[113], Boisgelin glissait complètement sur les biens ecclésiastiques et s'arrêtait un instant, par contre, sur les fondations en titre, qui pour leur valeur éminemment pieuse ne pouvaient être touchées par la loi civile[114].

Il est probable que l'évêque de Bayeux, domicilié à Paris, eût déjà eu l'occasion de feuilleter l'*Exposition des principes* (à laquelle il ne devait adhérer qu'en janvier 91[115]), lorsqu'il émana un mandement d'esprit différent, où il déplorait les cloîtres «ne s'ouvr[ant] plus qu'à la voix de l'insubordination et du repentir d'un cœur inconstant», les «écoles dégagées de l'inspection et de 1a surveillance de l'Église [allant] dans l'indépendance de l'enseignement devenir les écoles du paradoxe et de l'erreur», mais aussi l'excès d'engagement civique des prêtres, «la politique remplaçant l'Évangile dans nos chaires»[116] – quitte à jeter l'alarme sur la chute commune du Trône et du l'Autel[117], ainsi qu'à exhorter à la prière pour «l'Église, le roi, la reine, le dauphin, la famille royale, les *États généraux*»[118]. Pour Cheylus, la politique compromettant l'office ministériel n'était que la 'politique patriotique', la mobilisation pour le renouvellement de la Cité ; la défense de l'ordre monarchique, l'aspiration au rétablissement d'un fort et unitaire pouvoir politique à portée de dépolitiser la société, de trancher les milles conflits explosés dès 1789, rentrait par contre dans les devoirs de l'homme d'Église.

3. *Réguliers, mariage, liberté religieuse*

Dans la moisson de textes publiquement produits par les évêques entre novembre 1790 et septembre 1791, visant tous à exprimer le refus d'appliquer la réforme, de prêter le serment ecclésiastique, enfin de reconnaître le nouveau clergé élu, presque 20%, autant dire une trentaine, devaient revenir sur les questions décidées le 13 février et le 13 avril, ou plus en général sur des

[111] *Exposition des principes*, p. 5, 41, 46.
[112] Ivi, p. 41.
[113] *AP*, t. XIV, p. 730-731 (29.05.90).
[114] *Exposition des principes*, p. 55-57. C'était une renvoi à CCC, titre I, art. 25-26.
[115] *EP 1801*, p. 82.
[116] Cheylus, *Mand. au clergé séculier, régulier, et aux fidèles de notre diocèse* [20.11.90], dans Marchetti VI, p. 140-160, ici p. 154-155.
[117] Ivi, p. 154
[118] Ivi, ici p. 158 (nous soulignons). En outre, Cheylus parlait de l'«entreprise sacrilège» de la spoliation, tout en justifiant le silence gémissant par quoi l'Église avait réagi à ce «décret désastreux» : ivi, p. 144-145.

points non directement inhérents à la Constitution civile – des points sur lesquels, dans le milieu des évêques-députés, on préféra généralement se maintenir dans le silence[119]. Pour ce qui était des réguliers, on pouvait se contenter de leur rappeler que l'engagement en conscience persistait malgré tout[120], mais plus souvent on mentionnait la politique monastique de l'Assemblée, a vrai dire assez hâtivement, comme un motif ultérieur pour déclarer sa propre inquiétude et pour s'interdire de prêter le serment. S'il y avait quelqu'un qui maintenait le scrupule de discerner l'illégitime d'avec le douloureusement licite, d'après les critères que nous avons plusieurs fois exposés[121], d'autres prélats stigmatisaient au même moment l'abolition à l'avenir de toute maison religieuse et l'immédiate révocation de la mort civile, ou encore la réunion de moines de différentes ordres sous un seul toit, sans plus être tenus à porter l'habit particulier de leur établissement[122] (décret du 8 octobre 1790[123]). Au demeurant, la formule du serment, comprenant le controversé engagement de «maintenir de tout mon pouvoir»[124] une gestation constitutionnelle qui incluait la suppression des ordres religieux, ne stimulait guère l'esprit de distinction de l'épiscopat insermenté[125].

---

[119] On fait abstraction de la réponse collective au bref du pape, *voir* infra, où les évêques-députés ne purent pas soustraire à une glose sur la condamnation papale de la confiscation des biens.

[120] Bourdeilles [Soissons], *I.p. sur l'autorité spirituelle de l'Eglise* [20.12.90], dans Marchetti IX, p. 10-137, ici p. 132 ; Polignac [Meaux], *Déclaration sur les décrets concernant la CCC*, dans Marchetti VIII, p. 162-170, ici p. 166; Guernes [Aléria], *Déclaration* [24.12.90], dans Marchetti VIII, p. 184-194, ici p. 190 ; Le Quien de Laneufville [Dax], *I.p. pastorale sur le gouvernement de l'Église* [27.12.90], dans Barruel IX, p. 293-348, ici p. 337-338 ; Talaru [Coutances], *I.p. au clergé de son diocèse* [18.03.91], Imprimerie de Guerbart, Paris 1791.

[121] Rohan [Strasbourg], *I.p.* [28.11.90], dans Marchetti V, p. 228-269, ici p. 236, 242; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.91], dans Barruel XII, p. 259-299, ici p. 291-293.

[122] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse* [15.12.90], dans Barruel IX, p. 444-461, ici p. 455 ; La Tour du Pin [Auch], *L.p.* [29.12.90], dans Barruel IX, p. 70-90, ici p. 86-87; Galard [Le Puy-en-Velay], *Serment civique* [13.01.91], dans Barruel IX, p. 158-178 ; Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *L.p. au clergé séculier et régulier et aux fidèles de son diocèse* [14.01.91], dans Barruel IX, p. 238-259, ici p. 240; Machault [Amiens], *Déclaration au sujet du serment* <01.91>, dans Barruel IX, p. 139-149, ici p. 144, où le prélat rappelait aux moines 'apostats' que leur geste était puni par l'excommunication ; Nos [Verdun], *Lettre à MM. les officiers municipaux, sur le serment prescrit par les décrets de l'Assemblée nationale aux ecclésiastiques fonctionnaires publics, et sur la CCC* [20.01.91], dans Barruel XI, p. 150-155, ici p. 153 ; Gain de Montagnac [Tarbes], *L.p. au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse, en leur adressant l'I.p. de M. l'évêque de Boulogne, sur l'autorité spirituelle* [03.02.91], dans Barruel IX, p. 260-292, ici p. 279-280, lequel devait ensuite interdire toute fonction aux prêtres irrégulièrement sortis des monastères : *Ord. et instruction portant diverses dispositions relatives au schisme, qui menace son diocèse et l'église de France* [09.05.91], p. 173-218, dans Barruel XII, p. 188 ; La Fare [Nancy], *Lettre adressée à MM. les curés* [09.02.91], p. 179 ; Machault [Amiens], *L.p.* [04.03.91], dans Barruel IX, p. 462-475, ici p. 469 ; Colbert de Seignelay [Rodez], *Mand. et ord. au sujet de l'élection faite le 20 mars de M. de Bertier* [12.05.91], chez Brille, Paris 1791, p. 8, 21. Les morceaux de Chilleau et de Montagnac présentent des affinités textuelles. Encore plus vagues Roger de Cahuzac [Aire], *L.p. au clergé séculier et régulier de son diocèse* [01.01.91], s.n., s.l., [1791], p. 33 ; Lauzières-Thémines [Blois], *Lettre aux électeurs du département de Loir-et-Cher* [11.02.91], chez Artaud, Paris 1791, p. 6-7 ; Chastenet de Puységur [Bourges], *Lettre à MM. les électeurs du département du Cher* <02/03.91>, dans Barruel X, p. 292-304, ici p. 294 ; Leyssin [Embrun], *Instruction au sujet d'un mand. débité en chaire par le sieur Caseneuve* [sic], *nommé par le peuple évêque des Hautes-Alpes* <04/05.1790>, dans Barruel XI, p. 337-350, ici p. 348. Quant à Nicolaï [Béziers], *Lettre à MM. les maire, officiers municipaux, et notables de la commune dudit Béziers, au sujet du serment, exigé par le décret du 27 novembre 1790*, dans Barruel IX, p. 124-138, ici p. 132, il assurait tout simplement de la bonté religieuse de l'institut religieux, autant que de son innocuité pour l'ordre public.

[123] *AP*, t. XVIII, p. 757 (14.09, lors dudit vote sur l'abolition de la costume). Robespierre et Chasset avaient essayé en vain d'étendre la liberté de vêtement à tout le clergé (hors l'exercice de leurs fonctions). L'11.03, l'Assemblée devait justement préciser que l'abolition de la costume n'impliquait pas l'interdiction à la porter : voir A. Aulard, *La Révolution française et les congrégations*, Cornély, Paris 1904, p. 183-184.

[124] Voir *infra*, § 4.

[125] Roger de Cahuzac [Aire], *L.p. au clergé*, p. 39, rassemblait les décrets sur la Constitution civile, sur les moines et sur les propriétés dans la catégorie de la «nullité».

Sans compter les mises en garde contre une liberté déréglée, nous pouvons en outre repérer des évocations indirectes à la situation politique, par l'inclusion de la famille royale et des «États de la nation» parmi les personnes dont on demandait à Dieu la protection[126] ; ou bien – la crise du serment officiellement ouverte par la sanction de Louis XVI au décret Voidel – des cris sur le renversement de la monarchie[127], autant que sur la destruction de la noblesse et de la magistrature. C'est le cas de La Fare désormais passé à l'émigration, critique de la Déclaration des droits et blâmant le désordre fiscal et militaire de la France révolutionnaire[128], tout comme le cas de Marc-Antoine de Noé, évêque de Lescar aux intérêts eschatologiques, lequel, d'ailleurs, n'avait point voulu siéger dans une Assemblée *nationale* qui violait en tant que telle les privilèges du Béarn[129]. L'ordinaire de Digne, François du Mouchet de Villedieu, allait-il jusqu'à jeter le discrédit sur le principe électoral et à esquisser une image édifiante de la vie économique, religieuse et administrative de la Provence d'avant '89[130]. Par contre, la nécessité d'un renforcement de l'autorité royale dans le cadre de libres institutions à l'anglais était pérorée par l'évêque d'Alais, Luc-François de Bausset, dans une importante lettre pastorale qui reprochait aux tendances politiques majoritaires un manque intégral de bon sens, tout aussi sur le plan ecclésiastique que politique :

> Tout doit nous avertir plus que jamais qu'après tant d'agitations et d'orages la France a besoin de se reposer dans la calme d'un gouvernement sage et régulier, et une assez longue anarchie vient de nous apprendre qu'elle ne peut être heureuse et florissante que par le respect de la religion, la soumission à l'autorité légitime du monarque, l'exacte observation des lois, l'inviolabilité des propriétés, et cette tranquillité constante qui ne peut exister ni avec les excès de la licence populaire, ni avec les caprices d'un gouvernement arbitraire[131].

L'«injustice», l'«avarice» du dépouillement étaient remémorées par presque tous les documents les plus politisés, mais non seulement par ceux-là. Il en était qui recouraient au sec reproche[132], mais souvent on voulait souligner le désintéressement de l'épiscopat, c'est-à-dire son

---

[126] Bourdeilles [Soissons], *I.p. sur l'autorité spirituelle* [20.12.90], p. 128, qui s'inspirait peut-être audit mandement de Cheylus.

[127] Conzié [Tours], *Réponse et déclaration à MM. les Administrateurs et Procureur-Syndic du directoire du district de Tours* [11.02.91], dans Marchetti XII, p. 205-227, ici p. 218.

[128] *L.p. à l'occasion du serment ordonné par les décrets du 27 novembre dernier, sur la Constitution du clergé* [08.01.91, le jour où il laissait Nancy], dans Barruel IX, p. 223-230, ici p. 229 ; *Lettre adressée à MM. les curés de la ville* [09.02.91], p. 180.

[129] *Mand. au sujet de l'élection de frère Jean-Baptiste Sanadon, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, au prétendu évêché du département des Basses-Pyrénées* [10.05.91], dans Barruel XI, p. 9-38, ici p. 1, 31.

[130] *I.p.* [13.02.91], dans Barruel IX, p. 380-400, ici, p. 390-392 ; à p. 383 il parlait de trône «abatt[u]». Aux antipodes de ces positions était l'évêque de Vannes, Amelot: «Évitons surtout d'allier à la cause de la religion des vues qui lui soient étrangères. Il n'est que trop ordinaire dans les temps de trouble et de division de mêler les passions humaines aux actions les plus saintes» : sans titre, sans lieu [16.12.90], p. 3.

[131] Bausset [Alais], *L.p. aux fidèles de son diocèse* [12.05.91], chez Laurent et fils, Paris 1791, p. 82.

[132] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *L.p. au clergé* [15.12.91], p. 457 ; Machault [Amiens], *Déclaration au sujet du serment* <01.91>, p. 144-146, l'évêque qui s'étendait le plus sur la question et délinéait l'inévitable décadence d'une Église salariée par l'État ; Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *L.p. au clergé séculier et régulier* [14.01.91], p. 240 ; La Luzerne, *Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation prétendue civile du clergé* <1/2.91>, dans Barruel X, p. 125-275, p. 137; La Fare [Nancy], *Lettre adressée à MM. les curés de la ville* [09.02.91], p. 180 ; Machault [Amiens], *L.p.* [04.03 91], p. 469 ; Cugnac de Giversac [Lectoure], *Avertissement aux fidèles de son diocèse* [23.03.91], dans Barruel XI, p. 117-124, p. 118 ; Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection*

généreux silence face à l'«invasion» des biens (quoique l'évêque de Bayeux en répétait le caractère «sacrilège»[133]), en comparaison du devoir religieux de s'opposer à la Constitution civile du clergé[134]. Et si le bref *Quod aliquantum* rappellerait les condamnations de l'Église contre les doctrines favorables au dépouillement et contre les usurpateurs eux-mêmes[135], jetant en outre à la figure des constituants la conservation des propriétés de l'Église luthérienne en Alsace[136], les évêques constituants signataires de l'*Exposition des principes* devaient collectivement faire remarquer au pape qu'ils avaient certainement réclamé avant les décrets de confiscation, mais qu'ils avaient bien renoncé, après coup, à soulever le problème : «votre voix, Très Saint Père, est la seule qui se soit fait entendre au milieu des pertes de l'Église gallicane ; mais Votre Sainteté ne fut point instruite par nos plaintes»[137].

Dans leur *Lettre en réponse du bref*, rédigée encore une fois par Boisgelin, les évêques-députés ne purent pas non plus passer sous silence l'attaque pontificale à la liberté et à l'égalité qui formaient la Déclaration, reconduites par Pie VI à une souche hérétique[138]. Précisant qu'il ne fallait condamner que les aberrations anarchiques des susdits principes, ils finissaient par confirmer la compatibilité catholique de la charte de 1789, ainsi que de leur libre engagement politique dans le sillon d'un monarchisme conciliable avec le nouveau régime[139]. Par contre, ils ne reprenaient pas du tout le thème des cénobites, que Braschi avait abordé en accusant l'Assemblée, «plaudente hæreticorum commentis», d'avoir frappé («laedit»), par l'abolition des ordres, «statum publicæ professionis consiliorum evangelicorum», «vivendi rationem in ecclesia commendatam»,

---

[10.05], p. 28 ; Fontanges, *L.p. et ord.* [20.05.91], Imprimerie de Caillot et Courcier, Paris 1791, p. 5 ; Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 4-7.

[133] Cheylus, *I.p.* [11.03.91], dans Barruel IX, p. 407-443, ici p. 408.

[134] En sus d'*ibidem*, voir Bausset [Alais], *Lettre à M. le curé de… en lui envoyant l'I.p. de M. l'évêque de Boulogne*, [27.11.90], Laillet, Paris [1790], p. 14-15; Bausset de Roquefort [Fréjus], *Avis pastoral à tous les fidèles de son diocèse*, dans Marchetti XI, p. 146-162, ici p. 160 ; Gain de Montagnac [Tarbes], *L.p. au clergé séculier et régulier*, [03.02.91], p. 268 ; Mouchet de Villedieu [Digne], *I.p.* [13.02.91], p, 395; Galard [Le Puy-en-Velay], *Serment civique* [13.01.91], p. 173-174 ; Bausset [Alais], *L.p. aux fidèles de son diocèse* [12.05.91], chez Laurent et fils, Paris 1791, p. 17 ; Colbert de Seignelay [Rodez], *Mand. et ord.* [12.05.91], p. 4 ; Maillé de La Tour [Saint-Papoul], *L.p. et ord.* [30.05.91], dans Barruel XIII, p. 200-221, ici p. 204. Dans sa *Lettre* du 27.11, p. 15, Bausset se disait encore confiant que la leçon de l'expérience aurait «le soin de réparer cette grande atteinte portée à la première de toutes les conventions sociales, celle qui consacre le respect des propriétés, de quelque nature qu'elles soient, foncières ou usufruitières». Quant au cardinal Rohan, homme qui à la suite de l'affaire du Collier devait se maintenir dans quelque réserve en matière de biens matériaux, il évoquait le silence du clergé sans stigmatiser explicitement la confiscation : *I.p.*, [28.11.90], p. 234 ; dans le même sens Barral [Troyes], *Lettre à MM. les électeurs du département de l'Aube* <02.91> ; Sabran [Laon], *Déclaration* [09.03.91], dans Barruel XI, p. 124-134, ici p. 128.

[135] Guillon, t. I, p. 194-206.

[136] Ivi, p. 204: «præserventur contra fundi protestantibus, quos ipsi in religionem rebellantes invaserant, adducta conventionum causa». Une reprise plus générique dans le bref successif, *Charitas quae docente* : ivi, p. 306. La disparité entre biens catholiques et biens luthériens avait été également remarquée – mais sans l'animus antiprotestant du *Quod aliquantum* – par La Luzerne, *Examen de l'instruction de l'Assemblée*, p. 137 : «elle [l'Assemblée] a conservé à la secte de Luther ses possessions ; elle a enlevé à l'église de Jésus-Christ les siennes dans les lieux mêmes où elles étaient également garanties par les traités». Nous ne savons pas dire si tel passage de l'évêque de Langres pût avoir influencé la rédaction du document papal.

[137] *Lettre des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du pape, en date du 10 mars 1791*, Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [03.05], p. 16-18. Il manquait la signature de La Fare, déjà émigré.

[138] Guillon, t. I, p. 124-130. Le pape devait s'exprimer encore plus explicitement, sur l'ensemble de la Déclaration, dans un bref d'avril 1791 sur la question avignonnaise : Guillon, t. II, p. 38. Sur les réactions romaines aux droits de l'homme sous les pontificats de Braschi et de Chiaramonti voir D. Menozzi, *Chiesa e diritti umani*, il Mulino, Bologna 2012, p. 28-43.

[139] *Lettre des évêques députés*, 5-6. Braschi parlait d'un dessein d'abolir de la religion catholique, «et cum eadem debita regibus obedentia» : Guillon, t. I, p. 124.

«ipsos insignes fundatores, quos super altaribus veneramur», aussi bien que d'avoir mis la main, par la fin de la mort civile, «in vota majora ac perpetua […], eaque abolere, quæ tantummodo ad pontificiam spectant auctoritatem»[140].

Sur la question de la religion de l'État, trois textes renouvelaient, contre le serment ou à l'encontre de l'instruction du 21 janvier 1791, le reproche sur le 13 avril[141], tandis que l'évêque de Meaux adoptait l'expédient de faire sien le dire de La Rochefoucauld, «l'Assemblée n'a pas permis qu'on osât mettre en question, si la Religion catholique, apostolique et romaine était la religion dominante de cet empire», justement pour donner encore plus de force aux principes exprimés par l'*Exposition*[142]. Trois évêques, à la suite de l'élection et de l'institution de l''intrus', assertaient que le catholicisme n'étant plus la religion protégée par la loi, les fidèles devaient sereinement s'apprêter à une vie religieuse catacombale, dans la fidélité aux véritables pasteurs[143]. Dans le même alinéa où il débitait les mesures ecclésiastiques sous la qualification d'«abus monstrueux de sa [de la puissance civile] force», l'archevêque de Toulouse s'avérait tout à fait sourd à la perspective d'une bataille publique centrée sur la liberté religieuse[144] – et cela en mai, quelque jours après la loi du 7. L'ordinaire de Châlons-sur-Marne, Anne-Antoine-Jules de Clermont-Tonnerre, voyait dans la transformation de l'église Sainte-Geneviève en temple pour abriter les cendres de l'athée Mirabeau et des «deux premiers blasphémateurs de ce siècle» (Voltaire et Rousseau), l'instauration de l'impiété comme religion d'État, mais surtout il s'horrifiait de la «publicité de tous les temples de Baal, [de] l'admission constitutionnelle de toutes les sectes»[145] . Il ne craignait pas de dénoncer l'influence hostile des protestants et des irréligieux sur la Constitution[146], comme avait également fait, six mois auparavant et de manière moins impétueuse, l'évêque de Bayeux[147]. S'en prenait au protestantisme aussi l'ordinaire de Dax, Charles-Auguste Le Quien de Laneufville, mais non pas en forme délatoire. Il retraçait plutôt ses destructives implications politiques au XVI siècle, dans une lignée qui affiliait ces doctrines au conciliarisme d'un côté, aux ligueurs de l'autre, en face de la stabilité et de la tempérance dont la véritable doctrine catholique avait toujours entouré les trônes[148] : nul ne devait donc appréhender

[140] Guillon, t. I, p. 216-224. De plus, Pie VI déplorait la prohibition de l'habit monastique dans les monastères 'de réunion' (en réalité il ne s'agissait pas d'une prohibition, cf. *supra*, Intr. constituante).
[141] Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *L.p. au clergé séculier et régulier* [14.01.91], p. 240 ; Nos [Verdun], *Lettre à MM. les officiers municipaux* [20.01.91], p. 153 ; La Fare [Nancy], *Lettre adressée à MM. les curés de la ville* [09.02.91], p. 180.
[142] Polignac [Meaux], *Déclaration sur les décrets* [21.12.90], p. 168.
[143] La Tour du Pin [Auch], *Lettre à M. l'abbé Barthe, se disant évêque d'Auch* [13.04.91], dans Barruel XI, p. 329-336, ici p. 340, repris nommément par Barral [Troyes], *Lettre à M. Sibille, se disant évêque du département de l'Aube* [23.04.91], p. 156-191, p. 187 ; Fontanges [Toulouse], *L.p. et ord.* [20.05.91], Imprimerie de Caillot et Courcier, Paris 1791, p. 5.
[144] Fontanges [Toulouse], *L.p. et ord.* [20.05.91], p. 5. Quant à La Fare [Nancy], *Lettre et déclaration à MM. les administrateurs composant le directoire du département de la Meurthe* <01.91>, dans Barruel IX, p. 231-8, ici p. 233, il rappelait l'alarme précocement donnée dans son écrit du printemps 1790.
[145] *I.p. et ord. au clergé séculier et à tous les fidèles de son diocèse* [28.05.91], dans Barruel XI, p. 362-402, p. 380-382.
[146] Ivi, p. 394.
[147] Cheylus, *Mand. au clergé séculier* [20.11.90], p. 152. Le même revint à parler d'«une attaque de la part de «toutes les sectes conjurées en ce moment et peut-être protégées» dans sa *Déclaration en réponse à la lettre et aux décrets qui lui ont été adressés par MM les administrateurs, composant le directoire du District de la même ville* [22.01.91], Imprimerie de Girouard, Paris 1791, p. 10. Parmi les textes 'précoces' de l'été 1790, la favorisation des «sectes qui en [du catholicisme] en sont les plus ennemies» avait été remarquée par Aviau [Vienne], *L.p.*, p. 104.
[148] Le Quien de Laneufville, *I.p. sur le gouvernement de l'Église* [27.12.90], p. 324-329.

le sain esprit d'indépendance que l'Église manifestait devant la Constitution civile. Quant à la *Lettre en réponse du bref*, elle préférait taire au sujet de la religion «dominan[s]», dont la reconnaissance manquée découlait, à l'avis du pape, des articles X et XI de la Déclaration des droits et débuchait sur le propos ultime de renverser la religion catholique[149]. Les signataires ne s'ingénièrent que d'interpréter les mots du pape sur les baptisés : «cogendi… ad catholicam obedentiam profitendam»[150], comme une coercition par des moyens tout spirituels[151] (alors qu'il est assez évident que le pape, dans le même alinéa sur la religion dominante, envisageait quelque forme de coercition civile). Peut-être ce n'est pas un effet du hasard ni du seul caractère 'non-juridique' de *Quod aliquantum*, si nous n'avons repéré que très peu d'évêques, dont Castellane-Mazangues[152], publiant de manière expresse ce texte dans leurs diocèses, contrairement à ce qui se passerait pour le bref de l'avril, *Charitas quae docente*, établissant les peines canoniques pour les adhérents au schisme.

Un petit nombre d'évêques en venait toutefois à expérimenter des voies nouvelles, quand même de manière plutôt superficielle comme c'était le cas, entre la fin de l'automne et le début de l'hiver, des ordinaires de Digne et de Blois. Devant la consommation du schisme et la formation d'une religion nationale autre que la véritable, celui-là réclamait pour les catholiques «une tolérance à peu près semblable à celle accordée aux juifs, aux mahométans, aux idolâtres», en même temps où il invitait les administrateurs publics à démissionner s'ils ne réussissaient à composer la foi avec le devoir de rester fidèles, par l'application des lois schismatiques, à leur serment civique[153]. Sommé de prêter le serment ecclésiastique, Lauzières-Thémines avouait «une idée peut-être salutaire» qui lui était venue pour éviter le schisme, la renonciation à tout salaire et l'obtention de la même gratuité et liberté qu'affectaient les temples protestants et des synagogues : «puisque nos biens nous ont fait tant d'ennemis, et que nos dépouilles ne les ramènent point, nous sollicitons, MM., comme une faveur, de ne recevoir aucun traitement pour nous ni pour les dignes coadjuteurs de notre entreprise»[154]. Il s'agissait probablement de la première assertion séparatiste – du moins un séparatisme financier – jamais proférée par un évêque français.

Avec un peu plus de profondeur tout comme d'ambigüité, quelques jours avant le sacre des deux premiers évêques constitutionnels, l'archevêque d'Aix proposait lui aussi, en échange d'une pleine liberté d'action spirituelle, la cassation du traitement public – ou, plus précisément, des pensions pour les 'supprimés' et les 'démissionnés', vu qu'il invoquait «que la loi nous laisse la liberté, la paix, le pouvoir d'être utiles et qu'elle retire ses salaires, *transmis à ceux qu'elle a*

---

[149] Guillon, t. I, p. 132-134. Le pape avait également condamné les contenus des deux articles dans la lettre de blâme au jureur Loménie de Brienne, 23.02.91 : ivi, p. 86-102.
[150] Guillon, t. I, p. 132.
[151] *Lettre des évêques députés*, p. 13-16. Naturellement Boisgelin ne renonçait pas à déclarer l'utilité sociale de la religion : p. 17.
[152] Castellane-Mazangues, [Toulon], *Mand. qui ordonne la publication de deux brefs du pape* [15.05.91], dans Barruel XIII, p. 142-163 ; Ponte d'Albaret [Sarlat], *Adhésion aux brefs de sa sainteté, envoyée au clergé et aux fidèles de son diocèse* <08.91>, dans Barruel XII, p. 164-179 ; Narbonne [Évreux], *L.p. et ord. au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse* [12.07.91], dans Marchetti XIV, p. 2-132.
[153] Mouchet de Villedieu, *Lettre à MM. les membres du directoire et Département* [recte : *du Département*] *des Basses-Alpes a Digne* [28.11.91], dans Barruel IX, p. 115-123, ici p. 120-122.
[154] Lauzières-Thémines [Blois], *Lettre à MM. les administrateurs du département de Loir-et-Cher* <01.91>, dans Barruel IX, p. 97-110, p. 107

choisis»[155]. Boisgelin prenait l'initiative de mettre en lumière la contradiction entre la motion La Rochefoucauld et une politique ecclésiastique tendant à promouvoir une religion non-catholique de l'État[156], même s'il n'est pas clair s'il attribuait telle 'confessionnalisation' à la Constitution du clergé et à la loi du serment en tant que telles, ou à la seule répression qui planait sur les «immiscions» des évêques 'supprimés' ou destitués. D'une façon analogue, il terminait en invitant les administrateurs des Bouches-du-Rhône à «chercher des voies régulières et paisibles aussi conformes à l'esprit de la loi qu'à celui de la liberté, pour représenter les principes de la religion de nos pères»[157] : ce qui pouvait faire allusion à l'escamotage de l'élection épiscopale, par exemple par la registration administrative d'un serment restreint (le prélat s'en remettait à l'instruction de l'Assemblée elle-même, assurant que ce n'était pas son intention que de s'ingérer dans le spirituel[158]) ; ou bien à la sauvegarde de la liberté du clergé réfractaire après l'installation de la nouvelle Église. En tout cas, tout en pleurant l'éviction du catholicisme de sa centralité officielle, ainsi qu'étalant ses bénéfices sociaux dans l'espoir d'un futur ravisement du pouvoir politique, il assurait de puiser dans la Déclaration des droits les raisons pour défendre la liberté des catholiques, à côté de la liberté des protestants et des juifs[159] – une liberté pour tous qui ne pouvait que comprendre, évidemment, le culte public.

Après le bref *Quod aliquantum*, certes non encourageant de parcours pareils, et après la réponse légèrement embarrassée des trente évêques sous tel rapport, il faut registrer qu'un seul de leurs confrères non-députés, l'ordinaire d'Alais Louis-François de Bausset, devait faire ouvertement appel à la loi du 7 mai 1791 pour affirmer l'inexistence désormais acquise d'une religion de l'État et par conséquent la liberté religieuse pour «toutes les sectes»[160]. En chef du diocèse avec la plus forte densité de calvinistes, créé justement pour leur conversion au début du siècle, six mois plus tôt Bausset avait remémoré la répression anti-huguenote de Louis XIV, pour comparer la «rigueur» du Roi-Soleil à l'«inconséquence» de l'Assemblée. Celui-là, «abusé par l'opinion de sa force», avait usé de violence à ses sujets non-catholiques, sans prétendre pour autant de leur imposer des actes contraires à leur conscience ; par contre, les constituants voulaient imposer au clergé de France le respect d'une législation ecclésiastique inacceptable, en violant ainsi le «droit naturel de régler son culte, ses cérémonies, ses professions de foi»[161]. Mais

[155] Boisgelin, *Lettre à MM. les électeurs du département des Bouches-du-Rhône* [22.02.91], dans Barruel X, p. 340-364, ici p. 252-253 (Nous soulignons).
[156] Ivi, p. 353-354. Voir aussi Anterroches [Condom], *L.p. au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse*, s.n., s.l. [12.05.91], p. 15-16.
[157] Boisgelin, *Lettre à MM. les électeurs*, p. 362-363.
[158] Ivi, p. 355.
[159] Ivi, p. 352, 361-363.
[160] *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 32-33, 36. Par contre, l'archevêque de Tours ne faisait que stigmatiser les limites d'une loi qui empêchait de déclamer contre la Constitution civile – donc d'expliquer les vrais principes – au-dedans des «temples particuliers» : Conzié, *I.p. sur les brefs apostoliques, relatifs aux élections et consécrations des faux évêques dans le royaume, et au serment prêté par quelques ecclésiastiques, sur la Constitution prétendue civile du clergé* [14.06.91], dans Barruel XIII, p. 63-93, p. 78. Dix-sept jours avant la loi, l'évêque de Rieux s'avisait de faire sienne la déclaration du 19.04.90 sur la religion de l'État : Lastic-Lescure, *Mand. et ord. au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de notre diocèse* [20.04.91], dans Marchetti, t. XIV, p. 249-292, ici p. 280.
[161] Id., *Lettre à M. le curé de… en lui envoyant* [27.11.90], p. 8-9. Le texte était daté de Paris : Bausset était sans aucun doute au courant du décret Voidel. Il avait déjà minimisé les effets de la Révocation sur le plan économique – stigmatisés par la polémique *philosophique* – dans *Réponse à l'adresse et à la délibération des catholiques d'Alais, du 25 mars 1790*, s.n., s.l. [11.04.90], p. 6.

en cette époque-là, novembre 1790, malgré le libéralisme anglophile qui imprégnait son texte[162], Bausset n'avait pas encore renoncé à reconnaître sans aucun doute à la puissance civile le droit d'«interdire le culte public et solennel de telle ou telle religion»[163].

Ce fut sur un point spécifique des nouveaux rapports institutionnels entre l'Église et l'État, qu'une inspiration 'libérale', bien que d'empreinte purement défensive, devait remporter plus de succès. Dans une instruction détaillée au clergé insermenté du diocèse de Langres, l'ex-constituant César-Guillaume de La Luzerne lui apprenait, entre autres choses, comment offrir aux fidèles les trois cérémonies religieuses qui scandent la vie de l'homme – baptême, mariage, sépulture – sans qu'ils se vissent privés des relatifs effets civils. À tel propos, le prélat accueillait l'hypothèse d'état civil promue par le Comité ecclésiastique, ou tout au plus le recours à l'Édit de tolérance extensivement interprété, quelque douloureux que de pareils expédients lui parussent, en termes d'utilité religieuse et sociale, par rapport à la coïncidence jusque-là expérimentée entre vie religieuse et vie civile : «ce que dans des jours tranquilles l'Eglise eût regardé comme un mal funeste, peut, dans ces temps de persécution, devenir, s'il est exécuté, le remède à un mal plus grand encore»[164]. C'était naturellement la question du mariage, chargée de l'héritage tridentin, qui constituait la nouveauté la plus éclatante. La Luzerne semblait assumer en principe la séparabilité entre sacrement et contrat, même s'il la restreignait conceptuellement par la considération que «les empêchements de mariage sont établis par les deux puissances, et, selon la plupart des théologiens, portent sur le sacrement *comme sur le contrat*»[165]. Au moins cinquante-deux évêques, entre mars et mai, adoptèrent intégralement et nommément l'instruction de La Luzerne[166], mais son schème demeure reconnaissable, en bonne partie, dans les textes de trois autres prélats : l'un retouchait l'énoncé du futur cardinal sans le citer[167] ; l'autre en taisait le nom et évitait en outre de poser la question théorique de la distinction[168] ; le troisième mentionnait le langrois, mais ne posant pas non plus la séparation de principe et même proposant au premier

[162] Cf. *infra*, § 6.

[163] *Lettre à M. le curé de… en lui envoyant*, p. 8. Du moment qu'avant l'«abus» post-1685 le roi avait consenti aux réformés le «droit naturel» de s'autogouverner, en tant que confession religieuse, «dans des synodes et sous les formes qui lui étaient propres», Bausset finissait indirectement par admettre que non seulement la liberté de conscience et de culte privé, mais aussi une liberté minimale d''association' finalisée à organiser les cultes tolérés, rentrait dans la sphère qu'un État ne pouvait pas violer sans abus.

[164] La Luzerne, *Instruction donnée aux curés, vicaires et autres ecclésiastiques de son diocèse, qui n'ont pas prêté le serment ordonné par l'Assemblée nationale* [15.03.91], *avec les noms des Prélats qui ont adopté la présente instruction* <05.91>, Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 25.

[165] Ivi, p. 24-27. En décembre, au sujet de sa signature sous l'*Exposition des principes*, il s'était retranché derrière l'art. XI de la Déclaration : Id., *Lettre à MM. les administrateurs du département de la Haute-Marne, en réponse à leur Délibération du 8 décembre* [20.12.90], dans Marchetti VIII, p. 37-161, ici p. 120.

[166] Voir la liste en clôture de Id., *Instruction donnée aux curés*, p. 39-40: les évêques-députés d'Arles, Reims, Bourges, Albi (coadjuteur), Uzès, Clermont, Limoges, Luçon, Montpellier, Nîmes, Poitiers, Chartres, Beauvais, Condom, Perpignan, Saint-Flour, Oloron, Pamiers, Le Mans, Laon, Saintes, Rouen, Châlons-sur-Marne (II), Nancy (II), Montauban (II), Dijon (II), Toulouse (II), plus les ordinaires de Tours, Arras, Séez, Boulogne, La Rochelle, Meaux, Aire, Sisteron, Angoulême, Lisieux, Noyon (II), Rennes (II), Saint-Malo (II), Troyes (II), Toul (II), Saint-Papoul (II), Dol (II), Die (II), Alais (II), Senlis (II), Besançon (II), Embrun (II), Cambrai (II), Périgueux (II), Coutances, (II). Non-adhérents, parmi les prélats constituants, c'étaient les évêques de Rodez, Agen, Couserans et Aix. J'ai signalé par (II) ceux qui ne comparaissaient pas dans une première liste de signataires, publiée en avril dans La Luzerne, *Instruction donnée aux curés, vicaires et autres ecclésiastiques de son diocèse, qui n'ont pas prêté le serment ordonné par l'Assemblée nationale* [15.03.91], *avec l'adoption qu'en a faite M. l'Évêque de Saintes pour son diocèse* [05.04.91], Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 39-40.

[167] Gain de Montagnac [Tarbes], *Ord. et instruction portant diverses dispositions* [09.05.91], p. 192-207.

[168] L'émigré Machault [Amiens], *L.p.* [06.05.91], dans Barruel XII, p. 228-258, ici p. 253-5.

abord le maintien de l'ancienne pratique, avec une simplification des bans, pour accepter enfin à contrecœur, si l'État ne voulait pas de tout reconnaître les mariages administrés par les insermentés, le recours à l'édit de 1787[169]. Et le député Reubell de montrer du doigt, pour obtenir le sursis du projet sur l'état civil, l'intérêt trop pressant des réfractaires[170]… Quant à Rome, interpellée par quelques évêques, une instruction du cardinal Zelada en septembre 1791, «iussu SS. Pii Papae VI», martelait la «nullam vim» d'un mariage non célébré par le curé[171] et soutenait des conditions plus strictes pour s'adresser aux municipalités afin d'y déclarer l'union religieusement sanctionnée en privé. Il ne suffisait pas que les magistrats s'abstinssent de demander aux parties une assertion de non-catholicité, ou de mentionner telle condition dans les actes remis aux époux[172] : le recours aux officiers publics était également à interdire au cas où la lettre de la loi «heterodoxos tantum expresse comprehend[it]», ou au cas où l'opinion publique reconnecterait à l'hétérodoxie tel recours[173]. Si les évêques gallicans avaient tous adopté l'instruction, ce que nous ne savons pas dire, aucun mariage de catholiques anticonformistes en 1791-2, avant l'introduction de l'état civil à la fin de la Législative, n'aurait eu de valeur légale, du moins dans les paroisses douées du curé 'intrus'.

Dans l'ample écrit rédigé en 1792 à l'étranger, peut-être l'*opus magnum* de l'entière littérature épiscopale anticonstitutionnelle, le réfractaire de Langres s'exposait encore plus ouvertement sur le front de la bataille pour la liberté religieuse. Se référant aux articles X et XI de la Déclaration des droits de l'homme, condamnés par le pape, ainsi qu'au décret Talleyrand de mai 1791, La Luzerne donnait une lecture séparatiste du nouveau régime français, sans nostalgie explicite pour l'état constantinien :

> Un des principes fondamentaux de la nouvelle constitution, est la séparation absolue de l'ordre politique et de l'ordre religieux. Il n'y a plus entre ces deux objets de point de contact ; il n'y a plus de religion de l'État. L'État stipendie un culte, mais il ne lui donne aucune préférence sur les autres ; il les favorise tous également, ou plutôt il n'en favorise aucun ; il les permet tous ; il les admet avec tous leurs dogmes, tous leurs rites, toutes leurs prétentions exclusives. Ils peuvent se réunir ou se diviser, se concilier ou se combattre ; leurs disputes sont indifférentes, étrangères à l'État, tant qu'elles ne portent que sur des points de religion et qu'elles n'occasionnent aucun trouble public. Si nous étions (que le Dieu de bonté nous pardonne cette supposition) si nous étions des protestants, des sociniens, des juifs, des mahométans, des idolâtres, nous aurions sans difficulté la liberté de dire que la religion aujourd'hui salariée par l'État, n'est pas la vraie religion[174].

Même dans l'article constitutionnel sur le droit à élire les ministres de son propre culte, La Luzerne voyait un levier à disposition des fidèles non-conformistes, qui auraient pu revendiquer leur 'élection' des pasteurs catholiquement légitimes[175]. Contre les menaces de la loi Voidel et

[169] Galard [Le Puy-en-Velay], *Mand. et ord. sur le schisme* [01.05.91], dans Barruel XII, p. 53-70, ici p. 70-78.
[170] Voir *supra*, Intr. constituante. Thémines, *L.p.* [25.06.91], p. 181, opinait que la logique de l'état civil ne tarderait pas à l'emporter sur le désir de nuire aux réfractaires.
[171] Guillon, t. II, p. 130.
[172] La Luzerne, *Instruction donnée aux curés* [15.03.91], p. 29-32.
[173] Guillon, t. II, p. 132. Sur le processus rédactionnelle de l'instruction, voir G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 339-340, 551-559.
[174] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, Imprimé à Colognée [sic] et se vend à Paris chez Crapart, 1792 [26.03], p. 6.
[175] Ivi, p. 5.

contre les tracasseries administratives, c'était l'appel aux principes de l'État constitutionnel que la voie maîtresse. Quant à la question monastique, il va de soi que La Luzerne ne l'aborda jamais.

Contrairement à son futur collègue de barrette rouge, au cours de 1791 l'archevêque d'Aix n'émigra pas et n'approfondit pas non plus la ligne esquissée au commencement de l'année. En décembre, avant que le roi posât le veto, Boisgelin voulut dire son mot sur le décret Neufchâteau, savoir sur le serment civique que l'Assemblée législative entendait imposer, sous quelques peines, à ceux qui n'avaient pas prêté le serment ecclésiastique[176]. S'il est vrai que le prélat stigmatisait dans tel expédient une violation de la liberté des cultes et de la loi Talleyrand du 7 mai[177], il rejetait le serment civique non seulement parce que l'obéissance à la loi ordinaire – comprenant la réforme ecclésiastique – demeurait inacceptable[178], mais aussi en vertu de certains des articles constitutionnels eux-mêmes : celui sur l'élection des ministres de culte[179], autant que ceux concernant les vœux et le mariage. Si la «loi ne reconnaît plus ni vœux religieux, ni aucun autre engagement qui serait contraire aux droits naturels ou à la Constitution», si «la loi ne considère le mariage que comme contrat civil», cela devait inévitablement ouvrir au divorce et au mariage des prêtres[180], alors que tout catholique était tenu, avec Trente, à «ne reconnaître d'autre mariage valide parmi les catholiques, que celui qui est célébré en présence du propre curé, et en présence de témoins»[181]. De même, dans une *Instruction sur les devoirs du ministère ecclésiastique* de peu de mois après, Boisgelin paraissait justement répliquer à la répandue *Instruction donnée aux curés* de La Luzerne, qu'il s'était bien gardé d'épouser un an auparavant[182]. En effet, il ne croyait pas acceptable de garantir la liberté du catholicisme et de ses ministres légitimes en contribuant à creuser des tranchées séparatistes entre les sacrements d'une religion restant malgré tout la religion nationale[183] et leurs effets civils. La voie de la séparation pouvait certes être une libre option du pouvoir politique, mais ce n'était pas aux pasteurs de l'invoquer[184] :

Des Peuples païens sectateurs d'une Religion sans dogmes, sans règles et sans pouvoir avoient soin d'environner leurs Assemblées des temples de leurs Dieux. Faut-il que nous disions : éloignez de vos Assemblées le souvenir de ce sanctuaire où vos Pères ont contracté leurs mariages, de ces fonds baptismaux où l'Eglise a reçu leurs Enfants, de cette terre sainte où reposent leurs cendres ; éloignez l'autel où la Religion même se plaisait à consacrer de ses mains les engagements formés par les lois [?]. Quittez les longs usages de

[176] Voir *infra*, III chap., § 1.
[177] [Boisgelin], *Observations sur le serment prescrit aux ecclésiastiques*, s.n., s.l. [1791], p. 18-19, 23.
[178] Id., p. 10-11.
[179] Id., p. 5-8.
[180] Id., p. 9. En parlant de la Constitution «condamn[ant] comme contraire aux droits naturels les pratiques des conseils évangéliques», Boisgelin ne faisait pas d'allusion directe aux vœux religieux, mais au seul vœu de chasteté presbytérale.
[181] Id., p. 19.
[182] On pourrait également penser que l'adhésion manquée à l'*Instruction* de La Luzerne, donc à ses attaques contre les constitutionnels, dérivât de l'espoir extrême d'éviter la rupture. En tel cas, l'archevêque d'Aix n'aurait pu pas moins se rallier au collègue au lendemain de *Charitas*.
[183] Boisgelin, *Instruction sur les devoirs du ministère ecclésiastique dans l'état actuel de l'Eglise de France*, Imprimerie de Guerbart, Paris 1792, p. 11, 48-49. À p. 11 Boisgelin employait, pour la première fois, le syntagme «religion de l'État», comme quelque chose que la religion catholique n'avait pas cessé d'être en France, «puisqu'elle est encore celle des citoyens» ; à p. 48, tel status était conjugué au passé, mais la condition de «religion nationale» ne demeurait pas moins solide.
[184] Ivi, p. 38-39.

toutes les Nations anciennes et modernes qui voulurent associer les lois religieuses à celles de l'Etat et que la Nation française seule entre toutes les Nations policées ne laisse subsister aucun rapport entre les actes de Religion et les actes les plus important de la vie des citoyens [?].

L'archevêque essayait de s'insinuer entre les contradictions du système juridique : vu qu'un état civil n'avait pas encore été approuvé, restait en vigueur la vieille manière, qui attribuait au curé canoniquement reconnu par l'Église la charge d'enregistrer, au moment du baptême, les nouveau-nés. Ça va sans dire, les curés reconnus par l'Église n'étaient point les intrus[185]… Mais finalement, dans la nécessité de donner une réponse aux urgences des fidèles, il leur indiquait l'accès à l'édit de 1787, pourvu qu'ils ne fussent pas «forcés à déclarer qu'ils ne sont pas catholiques», ou qu'ils ne risquassent pas d'«être réputés dans l'opinion comme non-catholiques»[186]. Tout en ne renonçant pas à exiger la liberté religieuse au nom des droits de tous[187], et par conséquent à contenir sa condamnation de l'état de choses présentes en France, il est plutôt manifeste que Boisgelin, devant l'échec de sa politique de conciliation sur la Constitution civile, ne se ralliait guère à la réponse libérale de l'évêque de Langres. Dans l'espoir de voir recousue, dans de brefs délais, la déchirure schismatique, de voir remplis de bénéfiques flux authentiquement catholiques les canaux de communication entre la religion et l'État, envahis de façon momentanée par un fluide pseudo-catholique à ne pas prendre au sérieux, il se montrait plutôt réticent à assumer la stratégie défensive de la sortie du costantinisme[188] – d'un contantinisme, du moins, qui n'était plus présenté comme incompatible avec quelque liberté de culte public.

Il convient de remémorer enfin l'évêque de Boulogne et l'écrit qu'il composa dans son exil belge à la fin de 1791. L'un des meilleurs théologien de l'épiscopat français, jusque-là très discret autour des questions étrangères à la réforme ecclésiastique[189], Jean-René Asseline en venait à débiter encore plus de raisons pour refuser le serment civique : c'était affaire des moines, de la pleine disponibilité nationale ainsi que de l'aliénabilité des biens destinés aux dépenses du culte[190]. C'était affaire même de l'émanation nationale de tout pouvoir[191], vu que cela niait les sources autonomes de la «souveraineté», c'est-à-dire du pouvoir royal, et de l'autorité spirituelle[192].

Sur les issues incertaines, vers la fin de l'année 1791, de l'élaboration épiscopale face au processus de sécularisation, il convient de clore le présent paragraphe et d'aborder finalement la

[185] Ivi, p. 34-36.
[186] Ivi, p. 41.
[187] Ivi, p. 11, 48.
[188] Ivi, p. 48 : «sans doute avec le temps la Loi ne refusera point sa protection à la même Religion qui fut celle de l'État et qui dominante encore par le nombre des fidèles n'a point cessé d'être la Religion nationale».
[189] Dans l'*Institution sur l'autorité spirituelle*, s.n., s. l. – sur l'importance de laquelle cf. *infra*, § 4 –, p. 25, il s'était borné à souligner l'ancienneté et la gloire de la vie monastique
[190] Du titre premier de la CF: «Les biens destinés aux dépenses du culte et à tous services d'utilité publique, appartiennent à la Nation, et sont dans tous les temps à sa disposition. La Constitution garantit les aliénations qui ont été ou qui seront faites suivant les formes établies par la loi».
[191] *Déclaration des droits de l'homme*, art. III : «Le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément».
[192] [Asseline], *Cas de conscience à consulter et consultation sur le nouveau serment prétendu civique, décrété le 17 novembre 1791*, Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 3-6.

réaction à la Constitution civile du clergé : des frêles, pas trop répandues considérations 'politiques' sur les rapports entre État et religion, sur la liberté de conscience, sur l'exécution civile de la loi religieuse, on passe à analyser l'échafaudage défensif, plus structuré et riche en droit et théologie, qui fut spécifiquement érigé autour de l'une des deux puissances d'institution divine, contre les assauts de l'autre.

4. *Un drame de la juridiction : la réforme ecclésiastique*

Nous avons vu comment un groupe d'évêques-constituants, à la fin de l'hiver 1790, avait pris ses précautions auprès du barreau parisien, en s'assurant qu'une bonne partie de tel microcosme d'érudition et de pugnacité pourrait se ranger à côté des prélats dans l'opposition à la réforme. Il faut remarquer que la consultation ne regardait que la réorganisation des diocèses, c'est-à-dire le point qui rentrait avec la plus haute probabilité dans le travail du Comité. Cela permettait, par ailleurs, de laisser dehors tout ce qui pouvait soulever des désagréables différences de vue entre les consultants gallicano-épiscopalistes et les consultés jansénistes et parrochistes. Face à la présentation du rapport Martineau, néanmoins, il fallait prendre position sur la généralité des innovations proposées. Le débat étant ouvert à l'Assemblée, le 29 mai 1790, Boisgelin fut chargé d'exposer l'ensemble des réserves épiscopales. Avec toute la souplesse et la tortuosité dont il était capable, et qui rendaient son argumentation particulièrement syncopée et obscure, l'archevêque rendait mérite au Comité ecclésiastique de l'intérêt montré pour la religion catholique et pour sa centralité publique, comme si c'était en quelque sorte une réaffirmation implicite du rang national du catholicisme en dépit du vote du 13 avril. Il était même porté, un peu à la façon de la première édition de l'opuscule de La Fare, à accentuer le rôle décisif de l'État dans le fonctionnement de la machine ecclésiastique : empruntant à Martineau le vague concept de «discipline extérieure»[193], non défini que par opposition au dogme et à la morale, il disait que «la loi civile donne des lois pour le maintien de la discipline extérieure; elle en autorise l'exercice public: elle en assure la pratique paisible, elle entoure de son rempart la puissance de l'Eglise sans la combattre ou la détruire, et le concours des deux puissances établit des formes *sans lesquelles les règles ne pourraient point être connues et ne pourraient point être exécutées*»[194]. Si la publicité de la discipline ecclésiastique était nécessaire à son observance de la part des fidèles, une pareille publicité avait affaire à la disponibilité de l'État. Sans s'attarder sur les éventuels démontages de bouts de tel «rempart», ce qui l'aurait induit à revenir sur les vœux religieux, Boisgelin abordait le moment génétique de la norme ecclésiastique. Le pouvoir politique, en fait, ne pouvait point se l'arroger unilatéralement, ni par rapport à la redéfinition du paysage diocésain, ni par rapport aux formes pour nommer aux charges spirituelles. Si l'on voulait restaurer la discipline primitive, il fallait commencer par respecter, dans l'Église, un principe tout originaire d'autonomie[195].

La puissance spirituelle possédait, à l'avis du prélat, une articulation dans l'espace, une géographie discrète, demandée par la même exigence de produire des normes et des sentences, de

[193] *AP*, t. XIV, p. 724.
[194] *Ibidem.*
[195] *Ibidem.*

gérer un gouvernement spirituel sur les fidèles. À tout évêque et à tout curé sa circonscription délimitée, ainsi qu'à toute réunion de pasteurs : voilà les «corps établis par l'Église», disait-il par une expression très opaque, auxquels l'Église même – ou, en triplant les sujets émanateurs : les apôtres, les conciles et l'Église – confère, «en tout ou en partie», la juridiction spirituelle[196]. Mal à son aise sur le plan théologique, Boisgelin ne s'aventurait aucunement sur le terrain glissant du droit divin des évêques, évitant même de faire de distinctions entre les pouvoirs d'ordre et de juridiction, tout comme il ne mettait directement en cause le *ius divinum* au sujet de la limitation, en force des conseils épiscopaux, de l'autorité personnelle de l'ordinaire diocésain[197].

En confirmation de l'ancrage «fixe et déterminé» du pouvoir épiscopal, il rappelait que pendant longtemps l'évêque *in partibus* s'était vu nier les «droits […] d'être censeur ou témoin», c'est-à-dire de prendre partie aux conciles. Boisgelin mentionnait les origines de tels évêques, autant que leur légitimation en guise d'évêques auxiliaires, en se hâtant de qualifier tout cela d'exception à la règle : «les principes de l'Église sont toujours les mêmes et c'est la juridiction épiscopale dans un territoire fixe et déterminé, qui forme les relations des pasteurs et des fidèles de chaque diocèse»[198]. Il s'ensuivait que l'État, incapable d'assigner à qui que ce soit la juridiction spirituelle, n'avait pas non plus le pouvoir de la définir territorialement. Au cours de son raisonnement, d'ailleurs, l'archevêque se laissait échapper une expression assez surprenante, selon quoi, au cas où l'État prétendrait de remanier souverainement le nombre et les bornes des diocèses, «une partie considérable des fidèles resterait sans évêques et l'administration de l'Eglise serait anéantie pour eux»[199]. Or, dans la querelle des mois et des ans suivants, tous les insermentés, y compris Boisgelin, devaient asserter quelque chose de conceptuellement différent, à savoir la persistance des anciennes juridictions diocésaines en vertu de la totale *nullité* d'un réarrangement en force de la seule loi civile. Le 29 mai, le prélat aixois semblait au contraire se référer à la destructibilité, par l'État, d'une circonscription spirituelle, même si restait acquise l'invalidité d'une réassignation autant unilatérale à d'autres pasteurs ; les effets de telle nuance étaient de fait insignifiants, car nul n'aurait pu raisonnablement envisager la possibilité d'un *no man's land* spirituel[200], mais le passage sonnait comme un hommage ultérieur à la nécessité du concours de l'Église et de l'État dans la vie de celle-là, à l'exigence d'une autorisation étatique au concret fonctionnement ecclésiastique.

Le fait demeurait que c'était à l'Église de sanctionner par ses pouvoirs spirituels les changements de démarcation, à la requête du pouvoir séculier ou avec son assentiment. La même harmonisation, décrétée par le concile de Chalcédoine[201], des limites diocésaines à la retouche politique des périmètres administratives – ce qui concernait le status des paroisses de frontière, non pas la destruction et la création d'entiers sièges épiscopaux – supposait un passage intra-

[196] *Ibidem.*
[197] Ivi, p. 729: «Que reste-t-il aux évêques, de cette juridiction qui leur fut transmise par la tradition de l'Église, par les décisions des conciles et par la succession des apôtres?».
[198] Ivi, p. 727.
[199] *Ibidem.*
[200] Du reste, Boisgelin niait la légitimité de la destruction des chapitres et de leur substitution avec un conseil de vicaires étendant leurs pouvoirs au diocèse entier : ivi, p. 728.
[201] Ivi, p. 726 : allusion au canon 17 («dit un concile»). Par contre, l'orateur citait nommément Chalcédoine à propos des évêques titulaires : *ibidem.* En général, le discours ne surabondait pas de citations et de références ; aucune des références contenues dans le *Mémoire* des jurisconsultes en mars n'était pas reprise par Boisgelin.

ecclésiastique. De même, c'était à l'Église de changer les moyens eux-mêmes de réarticuler sa propre géographie : si la décision, quant aux paroisses, revenait aux évêques, d'après des mécanismes qui ne pouvaient se réduire à l'«avis» requis par le projet de loi[202], le pouvoir sur le remaniement diocésain était devenu depuis longtemps un apanage du pape, exercé en France selon des procédés établies par l'Église gallicane en force de ses anciennes libertés. L'évolution historique des règlements ecclésiastiques, le «progrès de bonnes règles», étaient assumés par Boisgelin à l'encontre de la composante archaïsante du rapport Martineau, d'un projet de bouleversement disciplinaire qui s'alimentait fougueusement d'une notion hypertrophique d'«abus». Ceci émergeait au plus fort par rapport aux nominations épiscopales. En retraçant la suite des formes de pourvoir aux sièges vacants[203] – de l'antique recherche, *in loco*, d'un concert entre la foule et les évêques de la province, au choix royal dans un trio proposé par le clergé et le peuple de la ville épiscopale, jusqu'à l'élection par le chapitre cathédrale et enfin, par le concordat de 1516, à la libre nomination royale – l'orateur s'empressait d'alourdir ses objections à l'empiètement 'primitiviste' qui était à l'ordre du jour. Nul temps, en effet, on avait expérimenté les élections prévues par le Comité, ouvertes aux non-catholiques et sans la présence d'une délégation de clercs *en tant que clercs*[204]. Quant aux pasteurs du second ordre, en évitant toute allusion aux patronats, Boisgelin se retranchait derrière les canons qui avaient toujours réservé aux évêques la nomination aux cures – jadis en présence du peuple, ce qui avait laissé des traces dans le rituel d'ordination presbytérale[205].

Un point ultérieur est à cerner, dans les considérations que l'archevêque d'Aix faisait précéder à sa contre-proposition. Au sujet du concordat de Bologne, il rendait compte de la répandue et prolongée réclamation, après 1516, d'un retour à la voie électorale[206] : comme si telle mobilisation du clergé, des parlements et des universités – laquelle n'avait pas connu d'équivalents à l'occasion des précédentes mutations, décrétées ou non par un concile – permît de considérer la discipline existante, si non comme un abus, au moins comme une réalité normative sur quoi l'histoire, avec sa force de légitimation même après coup, ne s'était pas encore sédimentée. Contrairement à ce que feront les jansénistes anticonstitutionnels[207], Boisgelin ne disait pas de manière explicite que si le Comité avait statué de revenir au *statu quo ante* Bologne, à savoir aux élections capitulaires des évêques, il n'aurait pas excédé ses pouvoirs et on n'aurait pu que l'applaudir. Sa remarque n'est pas moins intéressante, du moment que le jugement sur le concordat ne pouvait ne pas toucher aussi à l'institution canonique des évêques, ôtée aux métropolitains par Léon X et François Ier pour être remise au souverain pontife. Bien que la disposition papale des confirmations épiscopales se fût désormais établie dans l'Église entière, la réalité d'une forte, transversale et durable opposition à l'accord bilatéral qui l'avait introduite en France rendait bien concevable le libre rétablissement, dans l'Église gallicane, d'un régime précédent, sans qu'en fût rompue par cela l'unité disciplinaire de fond avec l'Église universelle.

[202] Ivi, p. 728.
[203] Ivi, p. 729.
[204] *Ibidem.*
[205] *Ibidem.*
[206] *Ibidem.*
[207] Voir *infra*, II chap., § 2.

Quelles étaient, pour conclure, les voies canoniques que demandait Boisgelin pour venir au-devant des désirs de réforme exprimés par le pouvoir séculier ? Il fallait différencier les niveaux. 1. La suppression des bénéfices simples, la commutation des fondations en titre[208], la réunion des paroisses pouvaient être aisément réglées par l'évêque, ou en tout cas par le synode diocésain ; 2. la nouvelle géographie des diocèses et des métropoles pouvait être matière de conciles provinciaux ou interprovinciaux[209], ou d'une intervention romaine selon les formes usitées ; 3. l'introduction de nouveaux procédés électoraux pour les évêques et les curés, par contre, ne pouvait être délibérée que par un concile national ou par le pape[210]. Inutile de dire que l'orateur – lequel parlait informellement au nom des évêques-députés, non pas de l'entier épiscopat français – démontrait de préférer la convocation d'un concile national, la solution la plus capable d'entraîner tous le pasteurs de premier ordre. El en demandait expressément l'autorisation politique et c'était la deuxième fois qu'il faisait cela, si l'on se souvient du débat d'avril sur les biens du clergé[211]. En toute évidence, les marges de l'autonomie gallicane ne sortissaient point restreintes du discours de l'archevêque d'Aix. Au contraire, l'éventuelle adoption conciliaire de «nouvelles formes» d'élection, finissait par rentrer dans la libre faculté d'une assemblée pareille : même au-delà, donc, d'un retour immédiatement pré-concordataire aux élections capitulaires. Au moins pour les évêques, Boisgelin pensait vraisemblablement à une formule mixte entre vote laïc et vote clérical, créativement inspirée à des modèles lointains. De l'institution canonique, thème sur quoi le prélat ne s'arrêtait guère, nous avons déjà signalé ce qu'on peut déduire de ses remarques. Sur le pouvoir de remanier les diocèses sans plus recourir au pape, l'admission était explicite. Il ne restait à sauvegarder que quelque lien juridictionnel avec Rome, dont la primatie hiérarchique était de droit divin (finalement Boisgelin dégainait un syntagme si rigoureux), alors que le projet Martineau semblait nier toute voie d'appel au chef de l'Église[212].

La ligne de Boisgelin, à savoir la non-participation au débat et la requête d'un concile national, fut répétée le 1er juin par Bonal[213], mais avant que la discussion fût fermée, à la même séance, sans un vote explicite sur leur contre-motion, la parole revint à l'évêque de Lydda. Celui-ci énonçait une attitude différente, tout en introduisant dans la discussion publique – lui, le futur métropolitain constitutionnel de Paris – des raisons plus strictement doctrinales sur l'impossibilité d'une démarche unilatérale de réforme de la part de l'État. En traitant principalement du redécoupage diocésain et paroissial, Gobel mettait en cause les définitions tridentines : la nature intrinsèquement judiciaire, par conséquent circonscrite quant à l'espace, au temps et aux objets,

[208] C'était aux bénéfices simples et aux fondations que se référait probablement l'expression «objet mixte», dans la phrase conclusive du discours, reprise à la lettre dans l'*Exposition de principes* : «En demandant, pour tous les objets spirituels, le recours aux formes canoniques, et pour les objets mixtes, le concours de la puissance ecclésiastique et de la puissance civile».
[209] Ivi, p. 730.
[210] Ivi, p. 730.
[211] Ivi, p. 731; «Nous vous avons proposé ; nous vous proposons encore de consulter l'Église gallicane dans un concile national», p. 730.
[212] Ivi, p. 730, 731. Boisgelin condamnait également le manque du lien d'appel entre l'évêque et le métropolitain : p. 729, 730, 731.
[213] *AP*, t. XV, p. 31. Il réaffirmait la non-participation le 02.06 (ivi, p. 45), le 09.06 (ivi, p. 154). Mais le 02.06 (ivi, p. 46), il ne put s'empêcher d'intervenir pour blâmer les «hérésies» anti-papales de Treilhard, qui dans son discours en faveur de l'abolition des métropolitains avait dit : «Jésus-Christ n'a pas donné aux apôtres de l'autorité les uns sur les autres. Saint Pierre a présidé le concile de Jérusalem, mais cette présidence ne lui a donné aucune juridiction sur les apôtres» (ivi, p. 46).

que le concile avait attribué au sacrement de la confession, demandait, en cas de réaménagement géographique, une régulière transmission de pouvoirs spirituels. En absence de cela, d'après le chapitre 7 de la XIV session, l'absence de juridiction dans le confesseur, tout comme la confession de péchés réservés à l'évêque[214], déterminait non seulement l'illicéité, mais la nullité radicale de l'absolution[215]. Le pouvoir d'ordre, reçu par le prêtre ou par l'évêque en vertu de l'ordination ou du sacre, n'était pas suffisant pour absoudre un fidèle dans le for intérieur : il devait être accompagné par une mission – *alias* juridiction – ordinaire ou déléguée sur ce fidèle-là[216]. Et ceci, après que le pouvoir originairement illimité des apôtres, fonctionnel au foudroyant essor de la Bonne nouvelle, avait été distribué par l'Église parmi leurs successeurs, pour des évidents motifs de régularité et d'ordre[217]. D'ailleurs, la séparabilité conceptuelle entre l'ordre et la juridiction était même prouvée par la narration évangélique, vu que l'institution du sacerdoce eucharistique lors de la Cène avait précédé l'*euntes docete* du Christ ressuscité[218]. Quant à la valeur dogmatique du texte tridentin, elle s'imposait de par elle, en tant que produit d'un concile œcuménique : en dépit de quelques opinions (allusion voilée aux jansénistes du XVIIIe siècle[219]), le fait que le royaume de France n'avait pas reçu la discipline de Trente ne compromettait pas l'œcuménicité de foi, le rang de *regula fidei* propre des chapitres et des canons doctrinaux du concile[220].

À l'avis de l'orateur, l'introduction historiquement déterminée de la compartimentation spirituelle amenait donc à l'invalidité, de foi, d'un sacrement administré par un clerc hors de la spécifique mission reçue de l'Église. Si l'archevêque d'Aix avait parlé de la juridiction épiscopale en général, en la liant à une nécessaire dimension géographique, sous peine de nullité, Gobel alourdissait telle remarque en rappelant le caractère juridictionnel de la pénitence sacramentelle, c'est-à-dire la connexion entre un fait juridique, canonique, disciplinaire et donc humain (l'attribution ecclésiastique d'une mission) et la réalité d'un fait surnaturel (l'absolution des péchés par un prêtre ou par un évêque) – sauf en cas de nécessité, lorsque le partage spirituel pouvait se casser contre la loi suprême de la charité. Mais «serait-il de la piété, serait-il de la dignité du corps législatif, que pareille nécessité résultât du refus de s'entendre avec la puissance spirituelle?»[221] – une question rhétorique quelque peu ambigüe, à vrai dire, vu qu'elle évoquait, tout en espérant l'éviter, une éventuelle soumission de l'Église et du clerc singulier au cas où l'Assemblée aurait l''empiété' et l''indignité' d'aller son chemin.

L'approfondissement théologique de Gobel – épousé par Jean-Baptiste Dumouchel, recteur de la Sorbonne et futur évêque constitutionnel du Gard, lui non plus signataire de la déclaration du 19 avril sur la religion de l'État[222] – ne lui empêchait pas d'adopter une motion souple par devant l'Assemblée. La solution du concile national, qu'il aussi jugeait la meilleure, mais que le

[214] Concile de Trente, XIV session, canon 11.
[215] *AP*, t. XV, p. 31.
[216] *Ibidem*.
[217] Boisgelin avait fait remonter aux apôtres l'institution des premiers diocèses, sans rien dire de la tout première phase 'illimitée' de leur ministère : *AP*, t. XIV, p. 725.
[218] *AP*, t. XV, p. 32.
[219] Voir *infra*, II chap., § 2.
[220] *AP*, t. XV, p. 33.
[221] *Ibidem*.
[222] *AP*, t. XV, p. 35.

constituants pourraient bien croire inopportune, pouvait être évitée grâce aux bons offices du roi. C'est pourquoi l'évêque de Lydda demandait d'apposer, en article final de la réforme, la supplique au monarque pour qu'il «pren[ne] toutes les mesures et toutes les voies civiles et canoniques à l'effet d'assurer la pleine et entière exécution» du décret, à savoir la formule déjà proposée par Martineau, mais avec l'adjonction de «toutes les voies civiles et canoniques» [223]. Contrairement à Boisgelin, Gobel n'opposait pas la voie canonique-conciliaire à la poussée réformatrice de l'Assemblée. Il acceptait que la légitimation ecclésiastique de la Constitution civile pût même survenir *ex post*, pourvu que la loi reconnût en quelque sorte, même par cette clause minimale, l'exigence d'un pareil supplément de légitimation. Une reconnaissance, d'ailleurs, que l'évêque *in partibus* ne demandait pas de proclamer en ouverture du débat, mais à sa conclusion[224]. Nous ne savons pas s'il envisageât le recours direct du roi au Saint-Siège, ou le concert entre les métropolitains, ou une délégation mutuelle entre les évêques de l'Église gallicane, de manière d'ajuster les anciens diocèses aux nouveaux, confiant dans l'influence de Louis envers les évêques qu'il avait nommés ; après quoi, le pape ne pourrait pas refuser de retrancher toute juridiction en terre française aux évêques ou aux métropolitains situés hors de France[225], ainsi que de légitimer les autres points de la réforme, quand même en camouflant la perte de ses pouvoirs derrière une libre délégation aux métropolitains gallicans du droit d'instituer canoniquement les évêques futurs[226].

Si Gobel, le 1er juin, avait également espéré d'améliorer en Assemblée les contenus spécifiques du projet de loi, il ne devait pas s'exposer en première personne pour demander des amendements. Il n'intervint de nouveaux que le 21 juin, pour réitérer la proposition qu'il avait fait vingt jours auparavant, avec deux différences : d'une part, il restreignait ses arguments au besoin de résoudre canoniquement le problème du 'débordement' des sièges étrangers, de l'autre côté il demandait de suspendre l'exécution de l'article 4 de la Constitution civile – prohibant justement toute dépendance spirituelle de l'étranger – avant le dénouement de ladite question[227]. Le dessein nous paraît lisible : quasiment sous forme d'une question de relations internationales avec des pays limitrophes, Gobel visait à insérer dans le texte de la loi – dans l'article qui le plus nettement semblait méconnaître la moindre primatie juridictionnelle de Rome sur la nouvelle Église de France – la nécessité d'une entente bilatérale avec qui de droit.

Une tentative vaine, comme nous avons déjà révélé dans l'introduction : l'Assemblée menait sa logique unilatérale jusqu'au bout du texte de la Constitution civile. Une légitimation ecclésiastique après coup pouvait être désirable, même aux yeux de la majorité, afin de

[223] *AP*, t. XV, p. 33.
[224] En quelque sorte, vu qu'il parlait de «pleine et entière exécution des décrets», donc sans aucune marge de négociation, il fallait que la soumission à la «loi de la charité» fût décrété par une autorité compétente, au lieu que d'être requise aux évêques particuliers. Le curé Guégan, signataire du 19 avril et futur assermenté, proposait par contre de décréter tout suite que «le roi sera supplié de prendre toutes les mesures qui seront jugées nécessaires et qui seraient conformes aux saints canons et aux libertés de l'Église gallicane, pour assurer la pleine et entière exécution du présent décret» : *AP*, t. XV, p. 35.
[225] Ce que pouvait faciliter, du reste, l'ultramontanisme de l'épiscopat belge et italien ; les évêques et les métropolitains allemands, protagonistes de la *punctuatio* d'Ems en 1786, étaient peut-être à la portée de soulever quelque opposition en plus…
[226] Il n'est pas impossible que dans les «voies civiles» pussent rentrer, d'après Gobel, des transactions financières entre le fonds de la Cour et le Saint-Siège.
[227] *AP*, t. XV, p. 402.

désamorcer tout éventuel scrupule de conscience : mais qu'il ne s'agisse pas d'une requête formelle de la part du pouvoir législatif, du moment qu'on ne voulait point admettre des véritables, explicites marges de négociation. Ce fut au cabinet exécutif d'entreprendre des instances diplomatiques auprès du pape, pour sauver la situation en obtenant à la hâte une reconnaissance provisoire de la réforme. La réunion d'un concile national, on faisait remarquer à Pie VI[228], ne pouvait être une alternative agréé au pape – et on comprend bien le pourquoi – et à l'État français non plus : probablement Louis et ses deux ministres-prélats, avec le soutien de certains évêques-députés dont Boisgelin lui-même, pensaient qu'un semblable 'attroupement' d'évêques serait porté au raidissement face à l'arrogance de l'Assemblée, alors qu'une supplique du pape devers chaque évêque gallican, à ce que celui-ci acceptât la redistribution diocésaine, pousserait à une malléabilité majeure, dans l'attente de temps meilleurs pour rouvrir la question. Les autres points qu'on demandait à Braschi de ratifier par provision étaient la substitution des chapitres avec les conseils épiscopaux, l'acceptation des élections populaires (lesquelles, par rapport à la situation prérévolutionnaire, n'ôtaient le pouvoir de nomination qu'au roi, non pas au Saint-Siège) et la concession temporaire aux métropolitains du droit de conférer l'institution canonique aux évêques-élus, tout comme la concession à tous les ordinaires diocésains des pouvoirs spirituels, logiquement dans le for intérieur autant qu'extérieur, réservés jusque-là au chef de l'Église[229]. Ce n'était pas la peine, par contre, d'aborder pour le moment les questions qui n'avaient pas directement à voir avec la juridiction spirituelle (telle l'abolition des chapitres non-cathédraux, des chapellenies, des prébendes etc., mais aussi des vœux perpétuels)[230] ; en outre, le document gouvernemental taisait le point des élections populaires des curés et de l'approbation des confesseurs, qu'évidemment on jugeait que les évêques pussent régler – ici aussi par provision, par l'expédient d'une délégation des pouvoirs – de manière autonome. Concentrés comme nous sommes sur les expressions publiques de la controverse, nous ne suivrons pas en détail la correspondance estivale entre le cabinet, le cardinal ambassadeur à Rome[231] et le pape, les craintes de schismes que celui-ci manifestait début juillet et le délai que quelques semaines plus tard, face à la susdite supplique royale, il déclarait vouloir prendre pour consulter ses cardinaux et les évêques de France, afin d'évaluer les moyens qui lui évitassent de proclamer «justam sane improbationem […] super decretis status civilis cleri»[232] . Nous ne retracerons pas plus les missives que des évêques particuliers[233] – ou même l'entière province ecclésiastique d'Auch[234] – adressaient a Pie VI pour lui demander conseil en général, pour lui poser de problèmes spécifiques sur les accommodements adoptables par les ordinaires dans les bornes de

[228] *Proposizioni presentate alla Santità di Nostro Signore dal Cardinal de Bernis in nome e per ordine della Corte di Francia sui decreti dell'Assemblea Nazionale concernenti gli affari ecclesiastici*, dans Theiner, t. I, p. 267-271, ici p. 268; *Osservazioni confidenziali*, dans Theiner, I, p. 271-275, ici p. 273. Le courrier avec le schéma en cinq points était parti de Paris le 01.08.90.
[229] *Proposizioni presentate*.
[230] Ivi, p. 272. Nous rappelons qu'en mars 1790, cf. *supra*, § 1, le pape avait déjà délégué aux évêques le pouvoir de juger les requêtes de sécularisation, tout en conservant à Rome l'expédition gratuite des brefs.
[231] François-Joachim de Bernis, archevêque d'Albi.
[232] Guillon, t. I, p. 56-66 (bref du 22.09), ici p. 62. Dans la même lettre, p. 56-8, Pie VI se plaignait de la promulgation royale, «vi imperioque temporum», d'actes «per quos ad catholicam evertendam religionem contenditur».
[233] Cf. G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 116-117, citant les évêques de Quimper et de Saint-Pol-de-Léon.
[234] Theiner, t. I, p. 284-296 (07.08.90). C'étaient l'archevêque d'Auch et les évêques de Bayonne, Dax, Bazas, Aire, Lescar, Oloron, Tabes, Comminges, Couserans, Lectoure.

leurs diocèses 'légitimes', ou bien pour exhorter le souverain pontife à refuser tout aménagement et à confier dans les effets bénéfiques, sur le plan religieux et politique, d'une condamnation solennelle de la part de Rome[235]. En tout cas, l'impossibilité d'assainir la réorganisation territoriale par le biais d'une libre délégation inter-épiscopale, ou par le consentement des métropolitains, était vitement devenue conviction commune.

Entre l'ouverture du débat à l'Assemblée et la parution de l'*Exposition des principes* en novembre, les interventions publiques d'origine épiscopale se chiffrent à une trentaine[236], pour la plupart venant d'évêques 'supprimés'. Si non tous – nous l'avons vu – traitaient de l'effritement de l'état constantinien, la totalité d'entre eux abordait la Constitution civile du clergé. Le commandement de respecter les circonscriptions et les titulaires spirituels de l'avant-réforme, parfois accompagné par une déclaration explicite de nullité juridictionnelle à l'encontre de tout éventuel franchissement des limites diocésaines[237], en était le but commun – à l'exception de la lettre pastorale de Jean-Charles de Coucy, à la fin de juillet, où le déchirement pour la séparation spirituelle d'avec ses propres ouailles n'allait de pair avec aucune réserve explicite, avec aucune remarque sur la nécessaire ratification spirituelle de la suppression du diocèse de La Rochelle[238]. Si Coucy aussi, au cours de l'automne, devait se rallier aux positions de ses collègues, dans ses tons estivaux émergeait l'attachement royaliste qui alimenterait son active opposition au concordat de 1801 entre Rome et la République consulaire. Le prélat utilisait l'image de saint Chrysostome disant son adieu, navré mais humble, à l'église de Constantinople dont il était chassé[239] : un topos que la littérature constitutionnelle reprendrait massivement, justement pour reprocher aux évêques 'supprimés' et aux évêques destitués de ne pas avoir imité le saint dès qu'il ne leur avait plus été possible de se maintenir paisiblement sur leurs sièges.

À l'Assemblée, dans le silence de la salle tout entière, Bonal annonçait que son serment civique, dont on prescrivait le renouvellement dans le cadre de la fête de la Fédération, ne pouvait s'étendre «aux objets purement spirituels, parce que je ne crois pas, dans ma conscience, pouvoir les y renfermer» : les choses étaient changées, en effet, par rapport à la première prestation du serment, au début de février[240]. L'*Exposition des principes*, quelques mois plus tard, devait revendiquer collectivement tel propos de l'évêque de Clermont-Ferrand[241]. Dans une lettre à la Commune de Brest, l'évêque de Saint-Pol-de-Léon allait plus loin : il ne consentait pas à la

[235] Theiner, t. I, p. 297 (30.10.90). L'auteur de la lettre, adressée à Bernis, était l'archevêque d'Embrun, Leyssin.
[236] On compte : 1) les textes publiés durant cette période ; 2) les textes communiqués aux autorités administratives ou à une partie consistante du clergé diocésain, pour être ensuite recueillis et imprimés par Barruel ou par Marchetti.
[237] La Marche [Saint-Pol-de-Léon], *Lettre à la municipalité de Brest pour motiver son refus de laisser célébrer une messe solennelle le jour de la fédération générale* [09.07.90], dans Marchetti II, p. 112-116, ici p. 114 ; Machault, *I.p.* [25.08.90], p. 93; Castellane-Mazangues, *Avertissement aux fidèles*, p. 6. Confirmaient la juridiction des chapitres – pourtant dispersés par la force – pendant la vacance épiscopale Cheylus [Bayeux], *Mand. au clergé séculier* [20.11.90], p. 142 ; Bovet [Sisteron], *Lettre au chapitre de son Eglise cathédrale* [24.11.90], dans Marchetti XV, p. 108-118.
[238] Coucy, *L.p.*
[239] Ivi, p. 35.
[240] Bonal, *Déclaration au sujet du serment civique, dans la séance de vendredi matin 9 juillet 1790*, dans Marchetti I, p. 190-194. La formule «purement spirituelle» semble exclure que Bonal se référât aux votes du 13 février et du 13 avril. Le silence respectueux de l'Assemblée – «un hommage honorable rendu aux lois sacrées de la conscience et à la liberté des opinions – serait relevé par Bausset [Alais], *Lettre à ses vicaires-généraux* [12.07.90], dans Marchetti III, p. 190-199, ici p. 192.
[241] *Exposition des principes*, p. 43.

célébration d'une messe solennelle au cours de la célébration civique, vu que la fête roulait sur un serment «qui renferme des dispositions *essentiellement* contraires à la religion, en détruisant le régime constitutionnel que lui a donné Jésus-Christ»[242] . L'adverbe n'était pas banal, parce qu'il semblait dénoncer quelque chose de plus qu'un défaut de pouvoir dans l'Assemblée: La Marche paraissait se référer à une intrinsèque perversité doctrinale de la réforme, que nul pouvoir humain, pas même ecclésiastique, ne pouvait valider. Mais dans une lettre aux curés, il se limitait à asserter que certains dispositifs de la réforme – dont celui qui détruisait son diocèse – ne pouvaient entrer en vigueur qu'après un jugement de l'Église universelle, dans un concile générale ou par le concours exprès du pape et de l'Église de France (entendant par 'Église de France' les évêques gallicans), avec le silence approbatif du reste de l'Église dispersée.

Mais quels étaient les points qui transcendaient l'incompétence de l'Assemblée, pour porter directe atteinte à la religion sur le plan tout à fait indisponible du droit divin, sur le plan des dogmes sur la nature de l'Église ? La Marche pensait peut-être à ce que devaient alléguer plus ouvertement quelques confrères tels Aviau, Machault et Castellane-Mazangues, savoir à la soumission de l'évêque au vote d'un conseil de prêtres, renversement presbytérien de la hiérarchie divine[243]. Moins pressante et circonstanciée, dans ce trio de textes précocement accusatoires, la dénonciation de la rupture du raccord juridictionnel *de iure divino* entre l'Église dessinée par la réforme et le chef de l'Église catholique[244]. L'ordinaire d'Amiens, toutefois, stigmatisait les abus interprétatifs auxquels «tant de fois» on avait plié les libertés gallicanes «pour se soustraire aux décisions du Saint-Siège ; libertés dont les tribunaux séculiers ont si souvent abusé, pur entreprendre sur l'autorité de l'Église»[245]. Voilà, dans l'entier corpus de textes épiscopal-réfractaires que nous avons consulté, la seule référence négative non certes aux libertés gallicanes, mais à leur excessive application dans l'histoire de France : l'ecclésiologie des constituants allongeait rétrospectivement ses ombres sur le gallicanisme des parlements dans l'automne de l'Ancien régime. Une phrase très tranchante, liante les droits des évêques à l'autonomie spirituelle de l'Église, paraît implicitement dirigée contre le parrochisme janséniste qui si souvent, au nom de la résistance au *despotisme épiscopal*, avaient eu recours à ceux tribunaux-là : «Il est donc de foi que tout ce qui concerne le gouvernement de l'Église, dans l'ordre de la religion, appartient exclusivement aux successeurs des apôtres [les évêques], auxquels seuls Jésus-Christ a donné la puissance des clefs; et que la puissance civile ne peut y intervenir que pour soutenir l'Eglise, non pour lui commander»[246]. Même sur le plan du droit positif ecclésiastique, Machault affirmait que la discipline en vigueur, réservant au pape l'institution canonique des évêques et les changements territoriaux des diocèses et des métropoles, ne pouvait être changée que par une décision de l'Église universelle[247] – ce que Boisgelin s'était gardé de remarquer dans son idée printanière de

[242] La Marche, *Lettre à la municipalité de Brest*, p. 114. Nous soulignons.
[243] Aviau [Vienne], *L.p.* [22.08.90], p. 104; Machault, *I.p.* [25.08.90], p. 2, 41, 61-63, 93 ; Castellane-Mazangues [Toulon], *Avertissement aux fidèles* [12.10.90], p. 9, 10, qui voyait le presbytérianisme non seulement dans le conseil épiscopal, mais aussi dans les synodes évoqués par la Constitution civile.
[244] Aviau, *L.p.*, p. 104 ; Machault, *I.p.*, p. 33-38, 92.
[245] Machault, *I.p.*, p. 32.
[246] Ivi, p. 92.
[247] Ivi, p. 93. En plus, Machault se laissait échapper que «tout ce que ferait un évêque, sans la mission ou le consentement du pape, sur un diocèse étranger au sien, serait absolument nul», *ibidem* : une phrase pas trop scrupuleuse à l'égard de l'ordinaire du diocèse «étranger au sien». Rien de plus, en toute probabilité, qu'un simplisme

concile national… Quant aux tons, les plus agressifs étaient ça va sans dire ceux de Castellane-Mazangues : «nous vous dénonçons la nouvelle constitution ecclésiastique»[248]. En outre, il déclarait qu'un pasteur étendant sa juridiction sur les diocèses supprimés par la Constitution civile serait passible de déposition, une fois le calme public revenu[249]. Machault choisissait, par contre, de prendre comme cible directe les erreurs «qu'on répand» et par lesquelles «on sape les fondements de l'autorité sacrée»[250], mais les références au texte du 12 juillet étaient manifestes. Il déclarait «intrus et schismatique» quiconque exercerait indûment l'autorité épiscopale sur une partie du diocèse amiénois, ainsi que tout prêtre exerçant une mission non reçue de la main de l'évêque légitime, ou, par voie d'appel, de son métropolitain l'archevêque de Rouen[251]. Des «déclarations» désagréablement explicites : un émigré comme Castellane et un homme très conservateur comme Machault n'avaient pas encore la certitude de la rénitence des autres évêques. Dans Aviau prévalait, enfin, une tonalité affligée-alarmiste.

Dans un esprit moins belliqueux, le spectre du presbytérianisme était également évoqué par Asseline ainsi que par l'évêque de Grasse, François d'Estienne de Prunières. Pour ce dernier, c'était lui aussi une attaque insoutenable à l'autorité épiscopale que l'article de la Constitution sur les vicaires paroissiaux, vu que leur libre nomination par les curés lésait la subordination des prêtres au pasteur de premier ordre : l'approbation épiscopale des confesseurs était un corollaire du pouvoir de gouvernement assigné par Dieu aux évêques[252]. En se montrant moins expéditif, plus averti de la construction historique de cet apanage épiscopal sur les confesseurs – dès les conciles médiévaux à la réforme disciplinaire de Trente, pour arriver enfin à la réception français de ladite norme par divers conciles provinciaux et par les édits royaux de 1606 et de 1695[253] –, Asseline ne le faisait pas moins rentrer dans «la véritable forme du gouvernement ecclésiastique», celle-là même que «nos pères nous [...] ont transmise de siècle en siècle, par une tradition non interrompe; et nous devons la transmettre nous-mêmes, sans aucune altération, à ceux qui viendront après nous»[254]. La liaison tridentine entre le susmentionné chapitre 7 de la session XIV *de fide*, déclarant l'invalidité de l'absolution administrée faute d'une juridiction ordinaire ou déléguée, et le chapitre XV de la session XXIII *de reformatione*, statuant pour tous les confesseurs non-curés (donc délégués) l'obligation d'obtenir l'approbation de l'évêque, poussait en somme l'évêque de Boulogne non seulement à juger nulles les absolutions prononcées par des

---

non calculé, et pourtant expressive du baissement du niveau de garde gallicane que l'opposition à la Constitution pouvait engendrer.

[248] *Avertissement aux fidèles*, p. 11-12.

[249] Ivi, p. 11.

[250] *I.p.*, p. 2.

[251] Ivi, p. 94. C'est-à-dire, logiquement, une mission reçue de la main de l'évêque empiétant ou des curés des paroisses supprimées d'Amiens, que la réforme rendait de droit vicaires épiscopales de Machault.

[252] Saint-Jean de Prunières [Grasse], *I.p. à tous les fidèles de son diocèse* [24.10.90], dans Marchetti VI, p. 38-134, ici p. 44, 116. A p. 100, l'auteur entendait démontrer que le texte de la Constitution civile soumettait l'évêque à la majorité du conseil et du synode.

[253] Asseline [Boulogne], *I.p. sur l'autorité spirituelle* [24.10.90], s.n., s.l. 1790, p. 32-34. Asseline préférait exposer ses considérations en abstrait, en commentant pas à pas les normes de la Constitution civile mais en ne la pas mentionnant expressément.

[254] Ivi, p. 34. Sur le droit essentiel de l'évêque, après avoir consulté ses coopérateurs, de juger seul, aussi en matière d'éducation des jeunes ministres (allusion à la Constitution civile du clergé, qui vinculait explicitement les choix des responsables du séminaire au vote du conseil épiscopal) : ivi, p. 31. Prunières aussi citait le passage tridentin sur l'approbation : *I.p.*, p. 130.

prêtres non-approuvés[255], mais aussi à élever tout cet entrelacement de droit divin et de droit humain sur le niveau des dispositifs intangibles de l'Église catholique. À l'égard du pape, la simple lettre de communion prévue par la réforme ecclésiastique rendait de fait inconsistante une primauté de juridiction laquelle, dans son essence, avait été établie aussitôt par Jésus-Christ, si vinculé qu'en fût l'exercice au respect des canons universellement adoptés et des anciens usages des Églises locales[256].

En arborant l'étendard épiscopaliste, Prunières ne s'exemptait pas même d'appuyer, en passant, sur l'origine distincte de l'épiscopat et du presbytérat, jusqu'à suggérer la source apostolique et non pas directement divine du sacerdoce de second ordre, tandis que les évêques étaient certainement les successeurs des douze commensaux de la Cène, sacrés par le Sauveur[257]. Bien entendu, les deux auteurs assumaient la compatibilité théorique, quoiqu'ils ne l'argumentassent guère, entre l'origine immédiatement divine – dans la succession apostolique – de la juridiction spirituelle de chaque évêque et la réglementation juridique, humaine, ecclésiastique de son exercice, géographiquement borné et révocable par démission, destitution canonique, translation ou suppression du diocèse[258]. L'évêque de Grasse n'approfondissait pas plus les conséquences qu'une assertion de la sorte : «[les prêtres] n'ont d'autorité que celle que les évêques leur communiquent» pouvait avoir sur la conception du curé, réduit en puissance, en dépit de sa juridiction ordinaire, à être un pur et simple délégué de l'évêque[259]. Bref, aussi Asseline que Prunières se contentaient de remémorer, sans l'explorer à fond, un nœud ecclésiologique bien délicat, un guêpier dont Boisgelin et Gobel s'étaient tenus scrupuleusement loin.

À côté des questions touchant au droit divin, il était également possible d'exprimer un jugement négatif sur des aspects spécifiques de la Constitution civile : l'admission des non-catholiques aux élections[260] ; les élections en tant que telles, amorce de désordres et tout à fait inadéquate aux esprits corrompus du XVIIIe siècle[261] ; le vague dangereux de la profession de foi requise à l'élu[262] ; l'abolition de figures très anciennes comme les archiprêtres, les archidiacres, les pénitenciers, les prêtres attachés aux églises collégiales[263]. Quant à l'évaluation générale sur l'incompétence de l'Assemblée, les arguments déjà résonnés en Assemblée s'enrichissaient de citations, d'autorités. Le pape Gélase[264] et saint Osius de Cordoue[265], pour leur ferme

[255] Ivi, p. 32-33.
[256] Ivi, p. 26-30.
[257] Saint-Jean de Prunières, *I.p.*, p. 42, 108.
[258] Asseline, *I.p.*, p. 18 ; Saint-Jean de Prunières, *I.p.*, p. 42. Avait fait une allusion très superficielle à la source immédiatement divine de ses pouvoirs épiscopaux aussi Castellane-Mazangues, *L.p. aux fidèles* [01.07.90], p. 8.
[259] Saint-Jean de Prunières, *I.p.*, p. 42.
[260] Castellane-Mazangues [Toulon], *Avertissement aux fidèles* [12.10.90], p. 9 ; Asseline, *I.p.*, p. 24.
[261] Machault, *I.p.* [25.08.90], p. 67.
[262] Asseline, *I.p.*, p. 25.
[263] Ivi, p. 25-26.
[264] Ivi, p. 13; Saint-Jean de Prunières, *I.p.*, p. 62 ; Bareau de Girac [Rennes], *Déclaration sur la nouvelle organisation du clergé* [10.12.90], dans Marchetti VII, p. 134-179, p. 172 ; La Luzerne [Langres], *Lettre à MM. les administrateurs* [20.12.90], p. 66 ; Roger de Cahuzac [Aire], *L.p. au clergé séculier* [01.01.91], p. 15 ; Bareau de Girac [Rennes], *Lettre à MM. les électeurs du département d'Ille-et-Vilaine* <02.91>, dans Barruel X, p. 517-532, ici p. 523 ; Cortois de Balore [Nîmes], *Mand. à l'occasion des nouvelles élections d'un évêque et des curés, faites dans son diocèse* [15.03.91], dans Barruel XI, p. 59-83, ici p. 61.
[265] Asseline, *I.p.*, p. 12 ; Saint-Jean de Prunières, *I.p.*, p. 62 ; Rohan [Strasbourg], *I.p.* [28.11.90], dans Marchetti V, p. 228-269, ici p. 248 ; La Luzerne [Langres], *Lettre à MM. les administrateurs* [20.12.90], p. 66 ; Roger de Cahuzac

revendication, face aux empereurs, de l'autonomie de l'Église comme puissance spirituelle ; le concile de Sardique au IVe siècle, pour la condamne des évêques qui ordonneraient des sujets étrangers à leurs diocèses, ce qui attestait l'obligation tout spirituelle de respecter les circonscriptions [266]; le canon 12 du concile de Chalcédoine[267], réfutant de reconnaître dans la division impériale d'une province civile la création d'une nouvelle métropole spirituelle[268] ; le canon 7 de la XXIIIe session tridentine, anathématisant ceux qui diraient que «eos, qui nec ab ecclesiastica et canonica potestate rite ordinati nec missi sunt, sed aliunde veniunt, legitimos esse verbi et sacramentorum ministros», torpillant ainsi les prétentions du pouvoir politique d'établir souverainement des pasteurs[269] ; le *Second discours sur l'histoire ecclésiastique* (1701) du célèbre historien gallican Claude Fleury, rappelant que c'était aux évêques de la province que revenait le dernier mot dans les anciennes élections[270] . Voilà les références, d'entre celles précocement

---

[Aire], *L.p. au clergé séculier* [01.01.91], p. 15 ; Bareau de Girac [Rennes], *Lettre à MM. les électeurs* [02.91], p. 523 ; Cortois de Balore [Nîmes], *Mand. à l'occasion* [15.03.91], p. 61 ; Leyssin [Embrun], *Instruction au sujet d'un mand.* <04/05.91>, p. 343.

[266] Asseline, *I.p.*, p. 18 ; Bareau de Girac [Rennes], *Déclaration sur la nouvelle* [10.12.90], p. 142 ; Cortois de Balore [Nîmes], *Mand. à l'occasion* [15.03.91], p. 63 ; Le Quien de Laneufville [Dax], *L.p.* [15.03.91], dans Barruel XI, p. 192-214, ici p. 202 ; Chilleau [Châlons-sur-Saône], *Avertissement au clergé et aux fidèles de son diocèse* [25.03.91], dans Barruel XII, p. 158-68, p. 163 ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. portant diverses dispositions pour prévenir le schisme qui menace l'église et le diocèse de Rheims* [04.04.91], dans Barruel XII, p. 8-40, p. 15 ; Machault [Amiens], *L.p.* [06.05.91], p. 247 ; Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 83 ; La Luzerne [Langres], *I.p. sur le schisme* [26.03.92], p. 119, 127.

[267] «Pervenit ad nos quod quidam cum, praeter ritus ecclesiasticos, ad potestates accessissent, per pragmaticas unam provinciam in duas diviserunt, ut ex eo duo essent Metropolitani in eadem provincia. Statuit ergo sancta Synodus ne Episcopus deinceps tale quid audeat, quoniam is qui hoc aggreditur a suo gradu excidit. Quaecumque autem, per litteras imperiales, Metropolis nomine honoratae sunt, solo honore fruantur, et qui eius ecclesiam administrat Episcopus, servatis scilicet verae Metropoli suis juribus»

[268] *Exposition des principes*, p. 1n, 3n ; Saint-Jean de Prunières, *I.p.*, p. 56 ; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *Lettre à MM. les officiers municipaux de Lisieux, en réponse à leur arrêté sur sa l.p.* <11.90>, dans *AP*, t. XXI, p. 29-33, ici p. 32 ; Rohan [Strasbourg], *I.p.* [28.11.90], p. 248 ; Bareau de Girac [Rennes], *Déclaration sur la nouvelle* [10.12.90], p. 142 ; La Luzerne [Langres], *Lettre à MM. les administrateurs* [20.12.90], p. 84 ; Nicolaï [Béziers], *Lettre à MM. les maire, officiers municipaux, et notables de la commune dudit Béziers, au sujet du serment, exigé par le décret du 27 novembre* [14.01.91], dans Barruel IX, p. 124-138, p. 130 ; Le Quien de Laneufville, *Lettre au clergé séculier et régulier, aux citoyens de toutes les classes, sur l'adresse de messieurs les administrateurs du district Dax, relativement à la prestation du serment ordonné par le décret du 27 novembre dernier* [19.01.91], dans Barruel IX, p. 201-222, ici p. 208 ; Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse, sur le schisme* [01.03.91], dans Barruel XII, p. 88-172, ici p. 145; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.91], p. 265 ; Talleyrand-Périgord, *Ord. portant diverses dispositions* [04.04.91], p. 13 ; Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 46 ; La Luzerne [Langres], *I.p. sur le schisme* [26.03.92], p. 129. Dans telle liste, nous avons aussi considéré les références au chapitre 4 du même concile, dont le canon 12 était le réflexe plus directement prescriptif.

[269] Saint-Jean de Prunière, *Lettre à MM. les curés de son diocèse, et prêtres desservants les annexes succursales* [04.11.90], dans Marchetti VI, p. 134-140, ici p. 138 ; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *Lettre à MM. les officiers municipaux* <11.90>, p. 32 ; Rohan [Strasbourg], *I.p.* [28.11.90], p. 240 ; Bourdeilles [Soissons], *Ord. portant diverses dispositions pour prévenir le schisme qui menace l'Église et le diocèse de Soissons* [25.02.91], Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 9-10, et tout ceux qui en reprendraient le schéma, cf. *infra*, § 5 ; Sabran [Laon], *Déclaration* [09.03.91], p. 127 ; Marbeuf [Lyon], *L.p. sur l'usurpation de son siège par le sieur Lamourette* [04.05.91], dans Barruel XI, p. 210-324, ici p. 269. Dans la liste nous avons également inclus les citations du chapitre 4 de la XXIII session, concernant le même sujet.

[270] Asseline, *I.p.*, p. 22 ; Bausset [Alais] *Lettre à M. le curé de… en lui envoyant* [27.11.90], p. 20 ; Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 109 ; Barral [Troyes], *Lettre à MM. les électeurs* [02.91], dans Barruel X, p. 544-596, p. 586 ; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.91], p. 265 ; Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection* [10.05.91], p. 10 ; Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 54 ; La Luzerne [Langres], *I.p. sur le schisme* [26.03.92], p. 97. Dans la liste, nous avons compté aussi les citations de l'*Institution au droit ecclésiastique*, au sujet des anciennes élections et de leur dépérissement.

introduites, qui devaient jouer d'un fort succès au long de l'entière controverse anticonstitutionnelle[271].

Si tels textes déclaraient presque tous la disponibilité à céder son propre siège 'supprimé', ou à s'ajuster aux nouvelles bornes diocésaines, au cas où le pape demanderait cela ; si même l'allusion générique à des articles contrastants en eux-mêmes avec la structure divine de l'Église pouvait coexister avec la respectueuse attente du jugement du pape, «uni à l'épiscopat», sur l'ensemble de la réforme[272], toujours est-il que la sévérité de tons sur les indues prétentions de l'Assemblée, autant que la critique en point de droit divin ou de nuisibilité de fond envers les contenus de la Constitution civile, représentaient d'eux-mêmes une prise de position négative, à la portée d'influencer les autres prélats gallicans et le pape aussi, lequel avait écrit au roi de vouloir consulter l'épiscopat français. L'*Exposition des principes* – nous revoilà à la déclaration collective du 30 octobre, évidemment conçue pour conquérir aux évêques-députés une hégémonie modératrice sur leurs confrères dispersés dans le pays et à l'étranger – répondait à une logique différente, tendue à éviter la rupture. Ce la raison pour laquelle elle ne s'arrêtait guère à prouver la juridiction nulle des intrusions.

Avant de considérer ce document célèbre, il convient de nous arrêter un instant sur un texte à maints égards curieux et 'latéral', sitôt dépassé par les évènements. C'est le long mandement que l'ordinaire de Saint-Claude signait le 1er juin 1790 pour la convocation d'un synode diocésain extraordinaire. Dans le tableau ténébreux que le prélat peignait de la situation de la religion en France, où l'élément le plus dévastant n'était point l'hostilité ouverte, mais une paisible et dédramatisante indifférence[273], les responsabilités du clergé n'étaient point éclipsées, bien au contraire. Les abus dans l'usage des propriétés, dans les rapports intra-ecclésiastiques, dans les pratiques de piété, étaient à l'origine de la dégradation du catholicisme et demandaient un effort généreux d'auto-réforme[274]. Si les lois «humiliantes et rigoureuses» sur le dépouillement, «dont rien n'arrêtera l'exécution», venaient de soulever l'Église d'une partie de cette charge[275], il fallait profiter d'une pareille libération, douloureuse et providentielle, pour relancer des changements sur les autres aspects de la vie ecclésiale. Il fallait promouvoir la lecture de la Bible comme une obligation pour tous les fidèles alphabétisés ; il fallait présenter, de la chaire, une vision de la

[271] Ça va sans dire, dans les notes précédentes nous avons dénombré les occurrences dans l'entière période 1790-2.
[272] Bourdeilles [Soissons], *Déclaration de l'évêque de Soissons adressée à MM. les administrateurs du directoire du Département de l'Aisne, en réponse à leurs lettre et acte de délibération du 8 octobre* [15.10.90], dans *AP*, t. XXI, p. 27 ; Aviau [Vienne], *Avertissement au clergé séculier et régulier et aux fidèles de son diocèse* [11.11.90], dans *AP*, t. XXI, p. 24-26. Gain de Montagnac [12.11.90], *Déclaration adressée à MM. les administrateurs du département des Hautes-Pyrénées ; en réponse à leur arrêté du 10 de ce mois, et à l'arrêté du directoire, du 26 octobre dernier*, dans Marchetti III, p. 220-242, ici p. 224 ; Rohan [Strasbourg], *Déclaration adressée au clergé séculier et régulier* [20.11.90], p. 206, 220. Entre les déclarations de Bourdeilles et de Montagnac on reconnaît des ressemblances textuelles ; la première d'entre elle était nommément adoptée par Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *Lettre à MM. les officiers municipaux* <11.90>, p. 33.
[273] Chabot, *Mand. et i.p.*, p. 7-13.
[274] Ivi, p. 18-115, 137-138.
[275] Ivi, p. 137. Publié anonyme à la fin de 1789, le *Sentiment d'un évêque sur la réforme à introduire dans le temporel et la discipline de l'Église* (chez Le Clerc, Paris) par Guillaume du Tillet, ordinaire d'Orange, avait avancé aussi des propositions sur la réforme des bénéfices, ainsi que sur les élections épiscopales et curiales, les réunions synodales et métropolitaines, la réduction des monastères, la rédaction de textes communes à l'entière Église gallicane (catéchisme, bréviaire, missel…). Voir l'éloge des *NE*, 24.12.89, p. 205-208. À la différence de Chabot, Tillet se démontrait non jansénisante, mais anti-antijanséniste : «Ne pourrait-on pas espérer désormais un silence raisonnable sur les questions obscures de la grâce, et éviter ce qui pourrait renouveler les anciennes querelles ?».

grâce anti-moliniste[276]… Des éléments clairement philo-jansénistes émergent de l'élan réformateur de Chabot : et non seulement sur ce plan, mais aussi sur l'organisation elle-même du synode, prévu pour la quasimodo de 1791. En effet, l'évêque reconnaissait aux lévites du second ordre la voix délibérative sur les propositions avancées par lui : «Nous avons appris des Anciens, que ce n'est pas assez pour une loi qu'elle soit juste ; qu'il faut de plus que la justice en soit sentie et reconnue par ceux qui seront tenus d'y obéir»[277]. L'un des points les plus controversés que la réforme eût entraîné était donc assumé par le prélat, tout en gardant à l'évêque le pouvoir d'initiative et naturellement en réservant ces moment de décision collective aux synodes, c'est-à-dire à des organismes non séants en permanence[278]. Plus en général, la réactivation régulière des assemblées synodales était présentée comme une solution valable pour le fonctionnement ordinaire des diocèses et des provinces[279].

Celui de Chabot était donc le désir de procéder à une réforme sur certaines des lignes modelées par le synode de Pistoie en 1786. Il est intéressant que la purification des mœurs du clergé, et de ce fait la ré-acquisition d'une utile fonction sociale, passait aussi, pour l'auteur, par la retraite des assemblées politiques et civiles, par la fuite des sciences profanes et des techniques financières : une critique assez singulière, qui frappait soit les évêques-administrateurs de l'Ancien régime, soit les prélats-ministres encore au gouvernement en 1790, soit l'engagement de prêtres plus ou moins patriotes dans les nouvelles administrations locales. En outre, à côté du jugement négatif sur la liberté des cultes publics et de la condamnation sur le déchaînement des passions pour les *res novae* et pour l'esprit d'insubordination des particuliers, Chabot s'aventurait à esquisser une apologie de certains des fondements du Nouveau régime (l'égalité de la loi), mais aussi à justifier, de façon quelque peu difficulteuse, les renversement des régimes politiques, pourvu que les «Nations qui revendiquent et font valoir leurs droits […] n'emploient, pour opérer ces grandes révolutions, que des moyens légitimes»[280]. Sans être guère un clerc patriote, l'évêque s'efforçait de dire quelque chose d'audace en matière théologique-politique, qu'on chercherait en vain dans ses collègues même les plus disposé à s'acclimater politiquement dans un ordre constitutionnel.

Or, l'instruction ne disait rien sur le projet Martineau et peut-être le prélat n'était pas encore informé, lorsqu'il la donnait à l'impression, du début de la discussion à l'Assemblée, à la fin de mai. Voulait-il suggérer aux évêques et au pouvoir politique une procédure alternative – soutenue par l'État mais autonome dans le débat, ainsi que mêlée à des intérêts de réforme religieuse étrangers au Comité ecclésiastique – pour aborder les modifications nécessaires au salut de l'Église gallicane ? Le fait est qu'avant de se rallier, en automne et sans difficultés, à la ligne

[276] *Mand. et i.p.*, p. 58, 81.
[277] Ivi, p. 198-199.
[278] Adressée à un archevêque-député, une anonyme *Lettre de M. l'év. de *** à M. l'arch. de *** au sujet du rapport sur la Constitution civile du clergé par M. M.*, de l'Imprimerie de la Société typographique, Paris 1790 <mai>, p. 5-6, critiquait le projet Martineau sur la subordination de l'évêque aux prêtres, tout en ajoutant : «D'ailleurs la matière dont il s'agit ici est très délicate. S'il ne faut pas ôter au ministère épiscopal son énergie naturelle, il faut en écarter tout ce qui tendrait au despotisme et à l'arbitraire». L'anonyme ne présentait pas des recommandations ponctuelles, mais demandant à son destinataire de développer le point dans une déclaration «des principes» au nom des évêques présents à Paris. Les archevêques-constituants étaient La Rochefoucauld (Rouen), Du Lau (Arles), Chastenet de Puységur (Bourges), Boisgelin (Aix), Fontanges (Toulouse) et il est vraisemblable que le destinataire en question était Boisgelin ou Fontanges.
[279] Ivi, p. 47.
[280] Ivi, p. 115-116.

majoritaire dans l'épiscopat[281], l'auteur devait susciter soit les soupçons des patriotes jurassiens, irrités par l'alarmisme des tons et inquiétés par la perspective de la réunion d'un corps tel le synode évoqué[282]; soit les critiques de Barruel, contre l'inspiration jansénisante du texte[283]. L'appui chaleureux des «Nouvelles ecclésiastiques», déjà favorables à la Constitution civile du clergé[284], ne pouvait pas compenser l'absence de supports aptes à soutenir l'alternative de Chabot.

5. *L'*Exposition des principes

Dans la théorisation du pouvoir d'autorégulation de l'Église, Boisgelin reprenait ses thèses de mai avec presque autant de réticence théologique qu'alors[285] (sur le pouvoir épiscopal de juridiction *de iure divino*, l'auteur s'en tirait en disant qu'«un évêque contracte avec son Église une alliance instituée par Dieu même; et ce n'est pas la force humaine, c'est une autorité divine confiée à l'Église, qui peut briser les liens d'un engagement irrévocable, pour le plus grand bien de la religion»[286]). Plutôt, il les accompagnait maintenant d'une tentative, à vrai dire assez frêle, d'encadrer la nécessité du «concours» en matière ecclésiastique entre les deux puissances (et non pas, logiquement, l'absolue indépendance disciplinaire de l'Église) dans une réalité de «religion nationale» : c'est-à-dire dans un contexte où l'État devait garantir au catholicisme quelque chose de plus qu'une simple liberté pré-constantinienne. La contrepartie du pouvoir politique impliquait «la protection donnée à l'exercice et à la solennité du culte», mais aussi «les formes conjointes ou concurrentes des tribunaux ecclésiastiques et civils» et «des effets civils donnés à des actes religieux»[287]. Nous ne savons pas si Boisgelin espérât encore d'empêcher le déclassement de la première 'protection' au rang d'une liberté ordinaire pour tous les cultes, d'autant plus au temps où les églises non-paroissiales mises à l'encan pouvaient bien attirer des acquéreurs huguenots et se transformer en temples pour le culte public des réformés[288]. Il n'est pas moins possible de voir, dans les deux seconds éléments, l'avertissement à l'Assemblée à ne pas envisager l'introduction de l'état civil[289], encore moins du mariage des prêtres ou du divorce, tout comme la requête de revenir d'une manière ou d'autre sur la politique monastique – un point, ce dernier, que l'archevêque explicitait vers la fin de son texte.

---

[281] Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 571, 587.
[282] Voir *Jean-Jacques Rustan, citoyen du Jura, à Jean-Baptiste Chabot, à l'occasion de son mandement pour la convocation d'un synode*, s.n., s.l. <1790> et cf. Dean, *L'Assemblée constituante*, p. 498.
[283] «Journal ecclésiastique», septembre 1790, p. 1-42.
[284] *NE*, 18.09.90, p. 149-152 ; 25.09.90, p. 153-156 ; 02.10.90, p. 157-160.
[285] *Exposition des principes*, p. 14. En revanche, les références historiques – en note – ne faisaient pas défaut, en premier lieu à la période carolingienne déjà évoquée dans le discours de mai : ivi, p. 1n-2n. Quant à Chalcédoine, l'allusion était au chapitre 4, non au canon 17 remémoré le 29 mai : p. 1n, 3n.
[286] Ivi, p. 14.
[287] Ivi, p. 4-5.
[288] Il convient d'observer que nul évêque insermenté ne devait faire des distinctions entre culte public et culte public ostentatoire ou 'routier' (sonnerie de cloche, processions dans la rue, symboles sur les façades des lieux de culte, croix et calvaires sur la voie publique etcetera).
[289] Le premier projet de Durand de Maillane sur l'état civil remontait justement au mois d'octobre 1790 : *Rapport sur le projet de décret des comités ecclésiastique et de constitution, concernant les empêchements, les dispenses et la forme des mariages*, de l'Imprimerie nationale, Paris 1790.

Il faut également remarquer que par comparaison avec le discours de mai, où le thème des devoirs de protection envers le catholicisme était posé avec une encore moindre clarté, Boisgelin nuançait légèrement l'influence qu'il avait auparavant accordé à l'État : dans la section la plus théorique et générale de l'*Exposition des principes*, l'indispensabilité du «concours» n'était expressément reconnue que sous le rapport des démarcations géographiques[290]. En introduction au paragraphe sur les fondations en titre l'on admettait, en revanche, une ascendance plus globale du pouvoir politique sur les «décisions» ecclésiastiques ; cependant l'opposition de l'État à une certaine expression disciplinaire de l'Église n'impliquait pas automatiquement l'invalidité de telle expression. Plutôt, c'était à l'Église elle-même de sentir, dans son autonomie, «à quel point elle doit obtempérer, dans l'ordre des choses qui dépendent d'elle, au vœu persévérant de la puissance civile, et reconna[ître] encore la nécessité de *suspendre* l'effet de ses propres décisions, selon les formes et les conditions que la puissance civile oppose à leur exécution»[291]. De même, cette fois-ci il ne se servait pas du concept ambigu de «discipline extérieure».

Il se peut aussi qu'Augustin Barruel eût exercé une nouvelle fois son influence, quoique moins démontrable que dans l'épisode La Fare. Sur la livraison d'octobre du «Journal ecclésiastique», l'abbé avait réprouvé l'accentuée condescendance théorique que présentait un texte succinct de Bonal, remis l'11 octobre au président de l'Assemblée au nom des évêques-députés et de suite publié sans liste de signataires. En demandant sans succès, avec des tons quasiment melliflus, qu'on sursît à l'exécution de la Constitution civile dans le pays, afin d'attendre la réponse du pape au roi, l'évêque de Clermont insistait sur la question de la compétence, mais il faisait cela en juxtaposant l'impossibilité d'innovations disciplinaires – bien présentes dans la Constitution civile – par décision du seul pouvoir politique au droit l'État de «faire des lois pour rappeler l'exécution des canons»[292] ; il assurait en outre que «nous n'avons pas oublié d'énoncer, comme une vérité incontestable, que l'Église est dans l'empire et que pour l'exécution des lois de discipline, le concours de la puissance civile est nécessaire»[293]. Le fond de la critique du «Journal ecclésiastique»[294], en somme, se reliait au commentaire sur la brochure de l'ordinaire de Nancy : contre la première des phrases susmentionnées, on tranchait qu'«une loi abolie est une loi nulle. Il faut pour la renouveler la même autorité qu'il a fallu pour la porter», sauf si on voulait accorder à l'État le droit de «renouveler même le canon des apôtres sur l'abstinence du sang ; d'abolir celle

[290] Ivi, p. 5, 9.
[291] Ivi, p. 38-39. Nous soulignons. En tout cas, Boisgelin n'admettait pas la suppression étatique des bénéfices en titre. D'ici à la réouverture de la question des propriétés, nous l'avons déjà vu, il y avait un pas qu'aussi dans le discours de mai que dans l'*Exposition*, le prélat ne franchissait pas.
[292] Nous citons d'après Bonal, *Dire à l'Assemblée nationale au nom des évêques députés à cette Assemblée*, dans «Journal ecclésiastique», octobre 1790, p. 222-229, ici p. 223-224.
[293] Ivi, p. 224.
[294] [A. Barruel], *Observations sur le dire précédent*, dans ivi, p. 230-239. De plus, le commentateur trouvait à redire, ivi, p. 232-233, sur une phrase de la sorte : «en qualité de pasteurs des âmes, immédiatement constitués par Dieu même pour diriger les fidèles dans l'ordre du salut, nous n'étions ni les mandataires, ni les délégués de la nation» : ivi, p. 224. L'adverbe induisait à confondre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction, avec le conséquent ternissement du rôle du pape. Sur la pleine autonomie de la puissance spirituelle, on renvoyait l'auteur du *Dire* – dont le compte-rendu prétendait respectueusement, mais inefficacement, mettre en doute l'authenticité – au *Mémoire à consulter* du mars, souscrit justement par Bonal : ivi, p. 230-231. C'est sans aucun doute au *Dire* que faisait allusion l'*Exposition des principes*, p. 43, lorsqu'elle rappelait que «nous avons enfin demandé que l'Assemblée nationale suspendît l'exécution des décrets dans les départements».

du samedi»[295]. En peu de mots : au moment où il reculait, par comparaison avec mai, en se montrant disponible à une entente *a posteriori* avec un produit législatif qu'il avait bien refusé de débattre, tout comme en s'efforçant de trouver une pluralité d'alternatives procédurales pour esquiver l'empreinte unilatérale de la réforme ecclésiastique, l'archevêque d'Aix était mené par son esprit politique à maintenir vivante l'optique de l'échange mutuel entre la puissance nationale et sa religion – tantôt en estompant, sur le plan théorique, le pouvoir de véto de l'État sur la vie disciplinaire de l'Église, tantôt en rouvrant la question du bras séculier à l'égard des réguliers et de l'état civil des citoyens.

L'*Exposition des principes* mettait en demeure de trois contradictions : l'une interne au texte de la Constitution civile du clergé, l'autre inhérente à ses premiers apologètes, la troisième touchante à l'attitude de l'Assemblée. Boisgelin rappelait que la loi prévoyait, pour la suppression des paroisses, l'avis de l'évêque : si cela ne respectait guère le procédé canonique, il s'agissait tout de même de quelque reconnaissance du nécessaire concert avec l'autorité spirituelle ; pourquoi alors ne pas consulter les évêques sur l'articulation des diocèses aussi[296] ? À la thèse ecclésiologique de la juridiction illimitée de l'évêque, par quoi on prétendait justifier l'entreprise de l'État dans le redécoupage géographique, le prélat répliquait aisément qu'une conception semblable de la charge épiscopale, quelque inadmissible qu'il la jugeât, ne pouvait justifier elle non plus la redistribution des diocèses, à savoir une nouvelle limitation, en force de la loi civile, du gouvernement pastoral des évêques[297]. Enfin, si l'Assemblée n'avait pas formellement rejeté la convocation d'un concile nationale, «c'est parce qu'elle a le sentiment des droits de l'église […]. Son silence est l'aveu de la justice et de la nécessité de nos réclamations»[298] ; en conséquence, tout moyen législatif ou administratif visant à presser l'exécution des décrets contredisait le silence d'alors.

Deuxièmement, il fallait réfuter scrupuleusement l'hypothèse d'une ratification purement inter-épiscopale, ou en vertu des évêques *uti singuli*, des changements diocésains, même en assumant que tous les ordinaires se prêtassent à de pareilles démarches. D'une part, tout acte de délégation ou de démission – à rendre publique sans faute, afin d'apaiser les consciences des fidèles et des pasteurs eux-mêmes – finirait par contester le bon droit de la loi de retoucher souverainement la circonscription des uns et de supprimer celle des autres. D'autre côté, la délégation des pouvoirs d'un évêque 'supprimé' aux prélats qui selon la réforme devaient s'en partager le territoire, ne pouvait bien sûr se prolonger après la démission ou la mort du délégant. Si les métropolitains – ceux de l'avant-réforme, il va sans dire – pouvaient avoir le droit de recevoir les démissions de leurs suffragants, ils ne pouvaient pas du tout ratifier de sa propre autorité une nouvelle répartition des évêchés : leur rang de supériorité ecclésiastique demeurait subordonné au concile de la

[295] Ivi, p. 233.
[296] *Exposition des principes*, p. 6.
[297] Ivi, p. 5.
[298] Ivi, p. 45. Boisgelin rappelait également la formulation originaire du projet Martineau : «il avait reconnu la nécessité des formes canoniques, qu'il avait proposé de supplier le roi de prendre les mesures nécessaires pour l'exécution. On supplie le roi de prendre les mesures nécessaires avec les puissances étrangères, les puissances qui ne dépendent point de celle de la France» : ivi, p. 44. Adoptait une tactique partiellement similaire l'évêque de Béziers, essayant lui aussi de faire à mauvais jeu bon cœur : Nicolaï, *Déclaration à MM. les administrateurs du directoire du département de l'Hérault, en réponse à leur arrêté du 29 octobre 1790* [09.11.90], dans Marchetti III, p. 210-218, ici p. 214-215.

province, auquel revenait, jadis, l'institution canonique de l'évêque[299]. La réunion des comprovinciaux demeurait la titulaire du pouvoir juridique de conférer la juridiction ordinaire pour une extension territoriale délimitée, ou de l'ôter le cas échéant : la détentrice, donc, de la faculté de disposer de l'espace spirituel, ainsi que de juger de la capacité du sujet – ou de sa survenue incapacité, par des fautes graves, une fois institué – que d'autres pouvaient avoir nommé ou élu au gouvernement d'un secteur de tel espace.

Nous ne pouvons certainement nous émerveiller de la différence qui passait, dans l'*Exposition des principes*, entre le pouvoir de l'évêque de redessiner tout seul – encore que du consentement de l'État catholique – la géographie des cures, savoir des juridictions ordinaires paroissiales, et l'impossibilité du métropolitain de procéder pareillement dans la géographie des juridictions ordinaires diocésaines. Boisgelin n'avait pas besoin de faire de la théologie pour partager l'épiscopalisme ecclésiologique de l'épiscopat gallican. Il vaut plutôt la peine de remarquer que l'insistance sur les conciles provinciaux, chargeables aussi du «maintien des règles et [de] la réforme des abus»[300], tendait à substituer la référence au concile national, même si celle-ci ne disparaissait pas. Et cela dans le lisible espoir d'émousser, par ce morcèlement des 'corporations' cléricales, la méfiance de l'Assemblée. «Nous pouvons réclamer encore le concours du chef de l'Église et des conciles provinciaux»[301] : voilà une voie encore possible. Les points de réforme, en premier lieu les élections épiscopales, que le Boisgelin printanier avait remis, *contre la discussion en Assemblée sur le fond* du projet, à la compétence d'un concile national ou du pape, pouvaient même être résolus, *après le débat et le vote de l'Assemblée*, par le susdit concours du pape et des conciles provinciaux. Nous nous hasardons d'attribuer aux évêques-députés le calcul suivant : si tous ou une grande partie de conciles locaux, sur lesquels ils comptaient d'exercer une emprise décisive[302], présentaient au pape un plan commun de réforme, Pie VI en serait paternellement induit à donner son consentement, avec l'effet de plier les éventuels récalcitrants. En cette perspective, il est bien compréhensible que Boisgelin ne reprît pas les remarques de mai sur les réactions au concordat ; tout au contraire, il rappelait que même avant 1516 on avait toujours attribué au pape quelque pouvoir sur l'institution canonique des évêques,

> soit pour maintenir une élection canonique, en cas d'opposition, soit pour annuler une confirmation donnée contre les canons, soit pour prononcer sur l'appel d'un refus injuste […]. Par quelle fatalité faut-il que le chef de l'Église ne soit pas consulté sur des droits qui lui furent attribués par les lois, depuis deux siècles, et sur cette partie de la juridiction qu'il avait exercée dans tous les temps, et que l'Église avait constamment maintenue![303]

De façon non trop linéaire, après avoir posé le principe du concile provincial comme distributeur de la confirmation canonique, l'archevêque d'Aix-en-Provence reconnaissait un rôle

[299] Ivi, p. 10-18. L'auteur repoussait la comparaison – avancée par Camus, cf. *infra*, I chap., § 5 – avec la démission par quoi nombre d'évêques africains avaient scellé la recomposition du schisme donatiste : tel acte, en effet, avait été discuté dans un concile : ivi, p. 12, plus le renvoi, à p. 5n, au *De gestis cum Emerito donatistorum episcopo* de Saint Augustin.
[300] Ivi, p. 18.
[301] Ivi, p. 43.
[302] Au demeurant, parmi les députés se comptaient six métropolitains, savoir six présidents de conciles provinciaux. En plus, on connaît le bon penchant d'un septième archevêque, le ministre Champion de Cicé.
[303] Ivi, p. 18.

au Saint-Siège, que l'hypothèse de concile national avancée en mai avait semblé marginaliser. Peut-être il pensait de laisser au pape l'expédient de concéder à l'Église gallicane, pour un temps non indéfini, l'autorégulation en matière d'institutions canoniques. En tout cas, faute d'un concile national, l'aval romain demeurait nécessaire pour légitimer stablement de nouvelles formes électorales et de nouveaux corps de gouvernement spirituel *sede vacante*[304]. Mais quels étaient les contenus de réforme que l'*Exposition des principes* entendait remettre à la convergence des conciles provinciaux et du pape ? Les évêques-constituants ne cherchaient-ils qu'une voie canoniquement 'honorable' pour sanctionner *ex post*, en bloc, la Constitution civile ? Ou bien, dans leur requête d'une convocation conciliaire, visaient-ils à obtenir de l'Assemblée une ouverture au compromis bilatéral entre l'État et l'autorité spirituelle, à conclure sur la base de quelques retouches à la Constitution civile ?

Le texte de Boisgelin nous semble toucher une pluralité de cordes. Au sujet de la suppression des chapitres, prévalait une simple question de compétence : elle n'était pas plus contournable à l'aide d'une délégation à un groupe de prêtres, parce que leur juridiction ne pouvait point régir le siège laissé vacant par le délégant même[305]. À l'égard de la voix déterminante du conseil épiscopal, on revendiquait l'incessibilité de la juridiction épiscopale, que nul corps de prêtres pouvait partager avec l'ordinaire ; l'*Exposition* admettait l'inamovibilité des vicaires choisis par l'évêque, sauf une sentence formelle de destitution, mais c'était au chef du diocèse de nommer librement les responsables du séminaire. De même, on ne pouvait point accepter l'agrégation automatique au conseil épiscopal des titulaires des paroisses réunies à la cathédrale[306]. Le silence sur l'expression «après en avoir délibéré avec eux», ainsi que sur les décisions en synode, témoigne que Boisgelin donnait une lecture bénévolement minimaliste des articles 6 et 15 du premier titre de la Constitution civile. Quant aux élections, la question de la compétence se sommait plutôt clairement à un jugement d'inopportunité à l'adresse de quelques dispositifs de la Constitution civile, une inopportunité jointe à son tour à la circonstance aggravante d'un manque total de précédents historiques : c'était le cas de l'absence, parmi les électeurs, de clercs en tant que tels ; de la présence éventuelle de non-catholiques, contre laquelle on suggérait de conditionner la voix à une explicite profession de foi; des élections aux cures en elles-mêmes[307]. L'expérience historique des patronats religieux et laïcs, créés par gratitude envers les bienfaiteurs de l'Église, ne lésait pas le droit ordinaire de l'évêque de nommer les curés[308]. Certes, l'évêque pouvait assimiler le curé-élu aux sujets autrefois présentés par les patrons, en lui donnant l'institution canonique : un accommodement, néanmoins, dépendant de le libre volonté de chaque évêque, qui n'assainissait pas la méconnaissance d'un droit épiscopal acquis[309]. L'approbation épiscopale des vicaires paroissiaux devait être gardée[310], mais on pouvait reconnaître aux curés le

[304] D'ailleurs, la situation des diocèses ou des provinces à cheval sur la frontière ne pouvait pas être résolue par une assemblée autonome des évêques français concernés (mais l'autosuppression d'entières provinces présentait également des problèmes) : une intervention du pape possédait une toute autre commodité.
[305] Ivi, p. 33.
[306] Ivi, p. 25-27.
[307] Ivi, p. 20.
[308] Ivi, p. 22.
[309] Ivi, p. 23.
[310] La juxtaposition du chapitre 7 de la session XIV et du chapitre 15 de la session XXIII n'était présente qu'en note, p. 13n. Dans le corps du texte, p. 27, on disait que l'approbation épiscopale des confesseurs «est un droit établi par

droit de choisir parmi les sujets approuvés par l'évêque[311], aussi bien que de renvoyer le vicaire – en consultant l'évêque – sans nécessité de lui intenter une accusation formelle[312]. Il est évident que Boisgelin n'ignorait pas les intérêts des curés, les soutiens desquels pouvait être bien précieux en automne 1790. Enfin, il fallait garantir au pape, comme élément essentiel de sa primauté, le droit de juger en cas de contentieux autour de la confirmation canonique d'un évêque élu[313].

Bref, nous pouvons supposer que les évêques-constituants aspiraient à avancer, dans des conciles officiellement reconnus par le pouvoir séculier, une série d'ajustements au *projet* de réforme de l'Assemblée : l'introduction d'une composition mixte laïque-ecclésiastique dans l'électorat pour pourvoir aux évêchés, sur le sillage de l'ordonnance des États d'Orléans de 1560[314]; peut-être la codécision, pour les cures, entre les électeurs présentant une liste de candidats et l'évêque choisissant l'un d'entre eux[315] ; et ainsi de suite, en espérant de l'emporter au moins sur quelques articles. Mais il est à tout à fait évident, après les contacts avec le Saint-Siège des mois précédents, que face à l'éventuelle raideur de l'Assemblée, les prélats pensaient de pouvoir compter encore sur une carte extrême: la ratification expressément provisoire, à Rome, des cinq points déjà focalisés dans la lettre du gouvernement[316], comme approbation apte à réaffirmer les principes intouchables et ajourner à des temps meilleurs la solution définitive de la crise française. Bien entendu, l'*Exposition* n'implorait pas ouvertement telle échappatoire, quelque peu humiliante : cela aurait signifié mettre le pape dans un embarras très lourd. Mais la clôture du texte collectif était pour lui : «nous pensons que notre premier devoir est d'attendre avec confiance la réponse du successeur de Saint-Pierre, qui, placé dans le centre de l'unité catholique et de la communion, doit être l'interprète et l'organe du vœu de l'Église universelle»[317]. En envoyant à Rome son ouvrage, Boisgelin faisait remarquer la possibilité «de prendre provisoirement, en attendant la discussion au fond, celles [les mesures] que Sa Sainteté

---

l'ancienne discipline de l'Église, un droit attaché, dans tous les temps, à la juridiction épiscopale, dont l'activité *n'a jamais été suspendue, que par le consentement de l'Église*, et dont les lois ont rappelé les principes et rétabli l'exercice, depuis deux siècles, dans toutes les Églises» (nous soulignons) : une formule moins rigide, nous semble-t-il, que le passage homologue de l'*Instruction* d'Asseline.

[311] Ivi, p. 28. Le 18.10.90, l'Assemblée avait reconnu au curé d'une paroisse supprimée le droit de s'employer comme vicaire dans la paroisse englobant : *AP*, t. XIX, p. 685. L'*Exposition* rejetait cet automatisme aussi.

[312] *Exposition des principes*, p. 28.

[313] Ivi, p. 17-18. De cette façon, Boisgelin mettait en garde l'Assemblée : quand même les métropolitains auraient confirmé les évêques élus, la non-canonicité de pareilles élections pourrait donner bonne prise à l'annulation de la part de Rome, au nom d'un pouvoir remontant à avant le concordat et faisant partie de la discipline universelle. Nous rappelons que les procédés de l'appel comme d'abus contre le refus du métropolitain de confirmer canoniquement un évêque élu ne seraient définis que l'11.11.90.

[314] Ivi, p. 20, 57. L'ordonnance avait été une tentative inappliquée de restaurer les élections épiscopales, intégrant le chapitre et l'épiscopat de la province avec une délégation de laïcs : tel corps électoral devait élire une liste de trois candidats, pour la soumettre au roi. Dans son plan de novembre 1789, Durand de Maillane avait proposé une formule très semblable. Mais il est encore probable que d'après Boisgelin le point d'arrivée d'une négociation pouvait être un autre, moins loin de la Constitution civile. En tout cas, il semblait bien accepter le détrempage de «la principale influence» du clergé dans une élection à la majorité des voix. Du reste, Boisgelin ne pouvait faire les difficiles sur tel sujet : ils était devenu évêque lui-même en vertu d'un laïc, bien que catholique et couronné… Quant aux états d'Orléans, il s'agissait d'une assemblée 'politique', quoiqu'élue et délibérante par ordre.

[315] Du reste, l'*Exposition* rappelait que la formule des ordinations presbytérales, invoquant encore le témoignage de l'«opinion publique» sur la bonté du sujet, renvoyait à l'ancienne coïncidence entre l'ordination d'un prêtre et son institution canonique devers une paroisse vacante : ivi, p. 22.

[316] Le 3 décembre, un mémoire du roi réarticulait le plan en 7 points, sans en modifier les contenus: voir G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 166.

[317] Ivi, p. 48.

jugerait convenables»[318]. C'était le 9 novembre ; si l'on tient compte de la date des premières souscriptions de la part de prélats non-députés présents à Paris[319], nous pouvons penser que le même jour le texte commençait à circuler parmi les évêques non-députés. Il est probable que déjà dans les premières semaines de novembre la perspective des conciles provinciaux parût à l'archevêque beaucoup moins praticable qu'une intervention provisionnelle du pape. Il est vraisemblable que le rapport Voidel ne présentait aucune allusion à l'*Exposition des principes* non pas à cause de la parution trop différée de celle-ci, mais parce que le membre du Comité des recherches préféra donner compte de l'attitude officielle de quelques évêques ou chapitres isolés – réponses aux autorités constituées, protestations formelles, actes de juridiction spirituelle… – au lieu que de censurer l''opinion' collectivement exprimée par ses collègues d'Assemblée. Quoi qu'il en fût, en intervenant tout de suite après la lecture du rapport Voidel, Bonal ne répétait guère les subtilités de Boisgelin (et nul autre évêque ne prit la parole dans la séance): il se limitait à proposer un générique «concile», où «unis au successeur de Pierre, nous chercherons […] à concilier [...] les intérêts de la nation avec ceux de la religion», et à demander en alternative, «du moins», que l'Assemblée attendît le parole papale[320]. Ainsi l'évêque de Clermont-Ferrand se rattachait à son *Dire* de l'octobre, où l'option conciliaire, «qui nous paraissait plus conforme aux maximes de l'Église gallicane», était conjuguée au passé, en comparaison de l'attente d'une réponse papale «dont les vues *sages et prudentes* pourraient opérer le plus heureux accord»[321], les mots que nous soulignons semblant insinuer le caractère provisoire de l'intervention pontificale.

Les adhésions à l'*Exposition des principes* qui devaient affluer après le vote sur le serment ecclésiastique avaient surtout une valeur, celle d'attester la libre disponibilité des évêques à obtempérer à un prononcé romain ; après la sanction royale de la loi Voidel et l'ouverture de la crise finale, lorsque le secours du pape *in extremis* n'était plus vraisemblable, les signatures ultérieures – jusqu'à l'implication de la totalité de l'épiscopat français, exceptés les sept jureurs[322] – ne seraient désormais qu'un signe d'opposition au serment et à la Constitution civile. En même temps, la massive adoption épiscopale de la plus compacte et plus nette *Instruction* d'Asseline fournissait au clergé local un outillage théologique de résistance[323]. Quant aux clercs de second

[318] Theiner, t. I, p. 299.
[319] *EP 1801*, p. 78.
[320] *AP*, t. XXI, p. 8.
[321] Bonal, *Dire à l'Assemblée*, p. 227. En se référant certainement au *Dire*, l'*Exposition des principes* avait remémoré que «nous avons enfin demandé que l'Assemblée nationale suspendît l'exécution des décrets dans les départements, jusqu'à ce que l'Église eût manifesté son vœu par la voix de son chef visible, ou que les formes canoniques eussent été remplies, selon l'économie de sagesse et de charité qui dirige l'exercice de son pouvoir», p. 43 : en réalité, on chercherait en vain une disjonctive semblable dans le texte de Bonal.
[322] *EP 1801*, p. 78-83. L'adhésion manquée de Gobel, savoir de l'évêque qui en Assemblée avait si clairement posé la question de la juridiction, renforçait, même sur le plan des matières proprement ecclésiastiques, un éloignement de l'évêque de Lydda de ses collègues, déjà apparu en avril 1790. Il devait jurer le 2 janvier, précisant le lendemain que le sien était un serment sans restriction : *AP*, t. XXI, p. 752 ; t. XXII, p. 1.
[323] Nous ne pouvons documenter que dix adhésions, mais la dernière d'entre elle assurait une souscription plus universelle, spécialement parmi les évêques-députés : Beaupoil de Saint-Aulaire [Poitiers], *Mand. portant adoption de l'I.p. de M. l'évêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle de l'Eglise* [24.11.90], dans Marchetti V, p. 115-124 ; Du Lau [Arles], *Adhésion à l'I.p. de M. l'évêque de Boulogne* [24.11.90], dans Id., *Œuvres*, t. II, p. 347 ; Bausset [Alais] *Lettre à M. le curé de… en lui envoyant* [27.11.90 : tout en résidant à Paris, il attendait tel jour pour adhérer à l'*Exposition des principes*] ; Plessis d'Argentré [Limoges], *Mand. portant adoption de l'I.p. de Monseigneur l'Evêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle de l'Eglise* [15.12.90], dans Marchetti V, p. 179-187 ; Juigné [Paris], *Mand.* [31.12.90], dans Marchetti VIII, p. 196-208, ici p. 206-208 ; l'adhésion de Montmorency-Laval [Metz] était signalée par Grégoire, *Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques*, Imprimerie nationale, Paris 1791

ordre députés à l'Assemblée, des adhésions avaient été recueillies dans tel milieu dès 19 novembre : toutefois, en craignant de susciter une copieuse contre-déclaration de la part des curés de la gauche[324], une liste de 98 noms ne devait pas être rendue publique qu'en décembre[325], en réponse à un ouvrage de Camus, souscrit par 29 lévites-constituants, où on taxait les auteurs de l'*Exposition des principes* d'avoir hautainement négligé de chercher l'appui des prêtres[326]. Tout bien compté, dans l'automne de 1790 la majorité du presbytérat représenté à l'Assemblée – y compris Grégoire – ne se ralliait à aucun des deux textes en lutte : en particulier, 98 était une chiffre sensiblement inférieure au nombre des clercs signataires de la déclaration d'avril[327]. Au regard de la clarté d'une cause 'politique' comme celle sur la religion de l'État, la complexité des enjeux ecclésiologiques et 'diplomatiques' autour de la Constitution civile et au heurt des deux puissances ne stimulait pas les prêtres à s'exposer, avant que les serment ecclésiastique non obligerait une grande partie d'entre eux – ceux qui avaient une cure d'âmes – de le faire.

Entre-temps les évêques continuaient, chacun pour soi, à prendre la parole. Quelque raison ou quelque condition qu'ils apportassent à l'impossibilité de se soumettre à la réforme ecclésiastique, leur position alimentait la valeur de l'*Exposition des principes* en tant que manifeste d'opposition, non pas comme dernier appel à une composition urgente et momentanée.

6. *Devant le serment et dans le schisme*

L'aggravation législative des conséquences négatives pour les clercs 'fonctionnaires publics' refusant le serment ecclésiastique – de la non-perception du traitement à la destitution sous forme de démission présumée – ne souleva pas un grand effort d'argumentation spécifique parmi les évêques[328]. L'insoumission aux dispositions de la Constitution civile du clergé impliquait en elle-

---

<janvier>, p. 4 ; celle de Bonnal [Clermont-Ferrant] et de Ruffo [Saint-Flour] par É. Delcher, *Examen sérieux et impartial, sur la légitimité ou illégitimité du serment requis par l'Assemblée nationale*, Imprimerie de Crespy et Guilhame, Le Puy 1791 [02.02.91] ; Gain de Montagnac [Tarbes], *L.p. au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse, en leur adressant l'I.p. de M. l'évêque de Boulogne, sur l'autorité spirituelle* [03.02.91], dans Barruel IX, p. 260-292 ; Chauvigny [Lombez], *Lettre aux curés de son diocèse*, dans «L'ami du Roi», 17.01.1791, p. 4 ; Anterroches, [Condom], *L.p. au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse*, s.n., s.l. [12.05.91], p. 2. En plus, l'*Instruction* se mériterait des renvois de la part de La Luzerne, *Examen de l'instruction de l'Assemblée* <02.91>, dans Barruel X, p. 161 ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Lettre à MM. les électeurs du département de la Marne* [08.03.91], dans Barruel X, p. 314-339, ici p. 318.

[324] *Correspondance inédite d'un membre*, «Revue de l'Anjou», t. XXIII (1879), p. 205-206 (lettre du curé-député Pous, 24.11.90). Le curé trouvait dans le «propre de l'archevêque d'Aix» «un peu d'obscurité et d'incohérence dans le style». Signataire du 19 avril, Pous ne devait pas souscrire à l'*Exposition*, pour prêter enfin un serment avec restriction.

[325] *Liste des évêques députés à l'Assemblée nationale, qui ont signé l'*Exposition des principes sur la constitution du clergé *; des autres ecclésiastiques députés qui y ont adhéré, et des évêques qui ont envoyé leur adhésion*, chez Laurens jeune, Paris 1790, p. 3-10.

[326] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion dans la séance du samedi 27 novembre 1790, sur l'exécution des lois, concernant la Constitution du clergé ; suivie de la déclaration et adhésion de plusieurs curés et prêtres, députés à l'Assemblée nationale*, Imprimerie nationale, Paris 1790, p. 25.

[327] Parmi les diverses remarques qu'on pourrait faire en croisant les listes d'avril, de décembre et des assermentés, nous nous limitons à relever le cas curieux des trois curés – Loëdon de Kéromen, Simon et Périer – qui s'avèrent omniprésents.

[328] Naturellement les évêques 'supprimés', non astreints au serment, se sentirent en devoir de prendre position sur le serment, ne fût-ce que pour donner la ligne aux curés et aux vicaires paroissiaux.

même le rejet de la formule requise, aussi bien que la dénonce de la mystification des démissions présumées. Entre la suppression civile d'un diocèse et la destitution administrative – aussi nulle que celle-là – de l'ordinaire insermenté d'un diocèse gardé, la différence n'était pas forte aux yeux du clergé insermenté. Tout au plus on pouvait signaler la conscience chargée de l'Assemblée, laquelle recourait à telle mystification en n'ayant pas l'audace de s'attribuer, à la Henri VIII, le pouvoir de déposer librement les évêques, ni pouvant compter sur des «conciliabules» de prélats complaisants[329]. Seulement dans les heures immédiatement successives au vote sur la loi Voidel, certains cherchaient d'avancer des réflexions distinctes au sujet du serment. L'évêque de Digne stigmatisant le dangereux vague de la promise d'obéir à une Constitution encore en cours d'élaboration ; son confrère d'Alais se concédant des maximes anglophiles de relativisme constitutionnel[330] : la variété des formes historiques de gouvernement, sans que nulle d'entre elles eût jamais rejoint la «perfection morale»[331], apprenait à ne prêter qu'un *rationabile obsequium* à un système de lois existantes – ce qui justifiait la restriction au serment civique déjà proposée par Bonal en juillet[332] (par laquelle, bien entendu, on se réservait non seulement de ne pas soutenir, mais de ne pas appliquer la réforme ecclésiastique) et qui paraissait, plus en général, prendre pour cible la formule «maintenir de tout son pouvoir».

À l'Assemblée, l'évêque de Clermont-Ferrand essaya jusqu'à la fin de faire admettre d'autres locutions de restriction, la première plutôt articulée : «Je jure de veiller avec soin sur les fidèles dont la conduite m'a ou me sera confiée par l'Église; d'être fidèle à la nation, à la loi et au roi, et de maintenir de tout mon pouvoir, en tout ce qui est de l'ordre politique la constitution décrétée par l'Assemblée nationale, et acceptée par le roi, exceptant formellement les objets qui dépendent essentiellement de l'autorité spirituelle»[333]. La seconde consistait dans un simple préambule : «adoptant le sentiment de l'Assemblée que je prends pour modèle, et qui a dit n'avoir pas entendu toucher au spirituel», en se référant sans aucun doute aux récents discours de Grégoire et de Gobel[334]. Et Mirabeau de donner la dernière estocade, précisant que deux prépositions : «l'Assemblée n'a pas entendu toucher au spirituel» et «l'Assemblée n'a pas touché au spirituel» s'avéraient bien différentes, la seconde seule étant admissible[335]. Après quoi, la compatibilité théorique entre l'exclusion expresse du spirituel et les réitérées assurances de l'Assemblée – l'instruction du 21 janvier – devait être assertée avec le but de trouver, encore en février, quelque

[329] Ruffo de La Ric, *Lettre à MM. les électeurs du Département du Cantal* [03.02.91], dans Marchetti XV, p. 206-237, ici p. 226 ; Marbeuf, *Avertissement pastoral* [08.02.91], dans Barruel X, p. 263-280, ici p. 265 ; Lauzières-Thémines [Blois], *Lettre aux électeurs* [11.02.91], p. 5 ; La Rochefoucauld [Saintes], *Lettre à MM. les électeurs du département de la Charente Inférieure* [20.02.91], dans Barruel X, p. 466-480, ici p. 476 ; Boisgelin [Aix], *Lettre à MM. les électeurs* [22.02.91], p. 357 ; La Luzerne, *Lettre à MM. les électeurs*, p. 599 ; Gain de Montagnac [Tarbes], *Lettre à l'assemblée électorale du département des Hautes-Pyrénées* [19.03.91], dans Barruel X, p. 620-9, ici p. 623 ; *Ord. au sujet de l'élection faite de M. Diot* [02.05.91], dans Barruel XI, p. 391-433, ici p. 408 ; Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 14.

[330] Bausset, *Lettre à M. le curé*, p. 25-27. Il citait le comte d'Argyle, Blackston et l'exemption des quakers du serment.

[331] Ivi, p. 25.

[332] Ivi, p. 18.

[333] *AP*, t. XXI, p. 752, 762-765 (02.01.91). Quelques jours auparavant, l'archevêque d'Auch avait déclaré une restriction encore plus explicite : «en tout ce qui ne sera pas contraire à la religion catholique, rejetant comme telle la Constitution civile du clergé» : La Tour du Pin, *L.p.* [29.12.90], p. 91.

[334] *AP*, t. XXI, p. 677 (26.12.90) , 751-752 (02.01.91) ; t. XXII, p. 1 (03.01.91), 14 (04.01.91).

[335] *AP*, t. XXII, p. 17 (04.01.91).

expédient de chancellerie pour éluder le remplacement[336], ou bien pour prouver la mauvaise foi de la majorité des députés[337].

Si le choix entre le refus tout court et le serment avec restriction ne nous paraît pas trop significatif, le rejet explicite de la restriction figure par son originalité : c'était le cas de deux évêques à l'attitude contrerévolutionnaire, tels Castellane-Mazangues et Noé[338]. Cependant la plupart des ordinaires, au moment de donner des instructions à leurs clergés, n'ordonnait de rétracter que le serment pur et simple, ou de rendre manifestes les éventuelles restrictions que la condescendance des administrations n'eût pas enregistrées. Le pape lui-même, dans *Quod aliquantum*, devait louer la fermeté des évêques-députés pour avoir déclaré, devant le nouveau Henri II ou Henri VIII que l'Assemblée incarnait[339], «distinctis civilibus ab ecclesiasticis juribus illa se agnoscere et adimplere velle professi sunt, *respuentes cetera quae extra conventus posita sunt potestatem*»[340] ; de même, le bref *Charitas quae docente* ne sommait de désavouer que le serment prêté «pure et simpliciter»[341]. Sur un autre point, par contre, ni l'épiscopat gallican ni le pape ne s'exprimèrent ouvertement, c'est-à-dire sur l'extension au serment civique de l'interdiction portée sur le tout semblable serment ecclésiastique. Cela pouvait signifier l'auto-exclusion des catholiques anticonformistes de la vie institutionnelle de France : du moins pour le futur – vu que le serment civique prêté avant la promulgation de la Constitution civile demeurait évidemment légitime – et sauf s'ils réussissaient, en comptant sur la majeure tolérance manifestée par les hommes du Nouveau régime envers les anticonformistes laïques, à faire passer des restrictions. Nous avons dénombré trois évêques franchissant ce pas : Noé et Bourdeilles, politiquement adverses à la Révolution, mais aussi le 'libéral' La Luzerne, bien que de manière moins explicite[342]. Par contre, nul d'entre eux ne menaçait de peines canoniques contre les laïcs[343]. L'effective conduite du clergé insermenté dans le for intérieur, sur instruction spécifique des évêques ou non, ne rentre pas dans notre recherche : nous nous bornons à signaler que le refus

[336] Boisgelin, *Lettre à MM. les électeurs* [22.02.91], p. 355.
[337] Leyssin [Embrun], *Instruction au sujet d'un mand.* <04.91>, p. 346 ; Bausset [Alais], *L.p. aux fidèles* [12.05.91]. L'impossibilité de juger sur les intentions était énoncée par Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. au sujet de l'élection faite de M. Diot* [02.05.91], dans Barruel XI, p. 391-433, p. 405. Récusait en plein, par contre, les intentions de l'Assemblée, La Fare [Nancy], *Lettre adressée à MM. les curés* [09.02.91], p. 181.
[338] Castellane-Mazangues [Toulon], *Lettre à MM. les curés et vicaires de son diocèse* <02/03.91>, p. 223, tout en reconnaissant que des évêques estimables – il nommait Thémines, ordinaire de Blois – l'avaient crue acceptable ; Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection* [10.05], p. 32.
[339] Guillon, t. I, p. 236, 244, 246.
[340] Guillon, t. I, p. 244 (nous soulignons). Voir aussi la lettre d'accompagnement au roi : ivi, p. 270. Le rapprochement du serment ecclésiastique au serment anglican était déjà suggéré par Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 121, mentionnant en plus le serment imposé par les Vandales aux non-ariens d'Afrique : ivi, p. 137.
[341] Guillon, t. I, p. 324. Il est très vraisemblable qu'au moment de sceller son mandement du 10 mai, Noé n'avait pas encore reçu *Charitas* (daté Rome, 13.04.91), auquel il ne se reportait point, mais son attaque au serment avec restriction négligeait en tout cas les mots papaux contenus dans *Quod aliquantum*.
[342] Bourdeilles [Soissons], *I.p. sur l'autorité spirituelle* [20.12.90], p. 98 ; Id., *Ord. portant diverses* [25.02.91], Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 17-18 ; Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection* [10 mai], p. 30 ; La Luzerne, *Examen de l'instruction de l'Assemblée* <02.91>, p. 161 : «des obstacles insurmontables pour tout fidèle catholique à la prestation du serment».
[343] L'évêque de Saint-Dié, au contraire, semblait distinguer un serment universellement requis – le serment civique – de l'engagement en conscience spécifiquement imposé aux clercs : Chaumont, *Déclaration à MM. les officiers municipaux de cette ville, sur la prestation du serment exigé par le décret du 27 novembre* [20.01.91], dans Barruel IX, p. 179-189.

de l'absolution aux fidèles non-rétractés pouvait être plutôt massif, comme témoigne l'intervention de l'ordinaire jureur du Gers au sujet des paroisses où les curés réfractaires, faute d'élections curiales, avaient prolongé leurs fonctions[344].

Au long de janvier, devant la convocation des assemblées électorales pour le remplacement des réfractaires, l'allégation de l'attente respectueuse du prononcé du pape et de l'Église allait disparaissant des documents épiscopaux. L'absolue impossibilité que Rome reconnût les 'intrus' issus d'une destitution si inopinée et prévaricatrice, rendait tout à fait invraisemblable une acceptation provisoire de la Constitution civile. Les raisons opposées par l'*Exposition des principes* à la régularisation de la nouvelle géographie, au moyen des démissions des évêchés supprimés, valaient également pour les pasteurs des sièges conservés. Quoi faire alors face au «désastre générale», pour utiliser l'expression de La Luzerne[345] ? La mouvance la plus immédiate adoptée par l'épiscopat dans l'urgence de la crise de l'hiver 1791 ne figurait pas comme un jugement canonique, un geste juridique de gouvernement spirituel. C'était plutôt au pouvoir de l'enseignement qu'ils puisaient, lorsqu'ils déclaraient la nullité de n'importe quel acte de juridiction – sauf l'absolution *in articulo mortis* – exercé par l'évêque 'intrus', et par ceux qui recevraient de lui un prétendu pouvoir ordinaire (le curé, par l'institution canonique) ou un prétendu pouvoir délégué (les vicaires épiscopaux, par la nomination directe ; les vicaires paroissiaux, par l''admission'). L'invalidité de l'institution canonique conférée aux aspirants ordinaires par l'éventuelle complaisance d'un évêque de l'Église de France, tout à fait privé du pouvoir de la donner, déterminait la nullité de l'entière chaîne juridictionnelle qui en dérivait. L'adhésion presque totale de l'épiscopat gallican à l'*Exposition des principes*, qui en faisait – voilà la définition quelque peu oxymorique de l'évêque du Puy-en-Velay – «un jugement dogmatique de l'Église gallicane»[346], qu'il y avait toute probabilité que le pape épouserait[347], autorisait la profession de telle vérité, nécessairement déduite de la distinction du pouvoir d'ordre d'avec le pouvoir de juridiction. Le modèle de déclaration destiné à la majeure diffusion fut celui de Bourdeilles, évêque de Soissons[348], qu'au moins vingt ordinaires devaient adopter dans ses lignes générales[349]. Il établissait être de foi la différenciation des deux pouvoirs susdits ; la

[344] Barthe [Gers], *Mand. qui avance la durée du temps de Pâques, et qui accorde aux paroissiens qui n'ont que des fonctionnaires du culte non-assermentés dans leur paroisse, la liberté de se confesser à tel curé, vicaire, ou prêtre approuvé assermenté, qu'ils trouveront à propos*, chez Duprat, Auch 1792.
[345] *Instruction donnée aux curés* [15.03.91], p. 13.
[346] Galard, *Serment civique* [13.01.91], p. 172.
[347] Ivi, p. 173 ; Bernis [Albi], *L.p. et ord. au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse, au sujet de l'élection faite le 13 mars 1791, de M. Jean-Joachim Gausserand* [30.03.91], dans Barruel XI, 452-466, ici p. 455.
[348] *Ord. portant diverses* [25.02.91].
[349] Cheylus, *I.p.* [11.03.91] ; Juigné [Paris], *Ord. au sujet de l'élection faite le 13 mai* [sic] *1791 de M. l'évêque de Lydda* [21.03.91], dans Barruel XI, p. 319-325 ; Bernis [Albi], *L.p. et ord.* [30.03.91] ; Bonal, *Ord. au sujet de l'élection faite le 13 février dernier* [03.04.91], dans Barruel XI, p. 97-105 ; Plessis d'Argentré [Limoges], *Ord. au sujet de l'élection faite le 15 février dernier, de M. Léonard Gay de Vernon* […] [03.04.91], p. 500-505 ; Ruffo de La Ric [Saint-Flour], s.t. [03.04.91], dans Barruel XI, p. 111 ; Galard [Le Puy-en-Velay], *Mand. et ord.* [01.05.91] ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. au sujet de l'élection* [02.05.91] ; Ferron de la Ferronnays [Lisieux], *Ord. sur la suppression de son siège et le partage de son diocèse* […] [03.05.91], dans Barruel XIII, p. 98-109 ; Agoult de Bonneval [Pamiers], *Ord. au sujet de l'élection faite le 4 avril dernier, de M. Bernard Font, curé de Serres* […] [09.05.91], dans Barruel XIII, p. 533-544 ; Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection* [10.05.91] ; Colbert de Seignelay [Rodez], *Mand. et ord.* [12.05.91] ; Fontanges [Toulouse] *L.p. et ord.* [20.05.91] ; Clermont-Tonnerre, *I.p. et ord.* [28.05.91] ; Maillé de La Tour [Saint-Papoul], *L.p. et ord.* [30.05.91] ; Conzié [Tours], *I.p. sur les brefs* [14.06.91] ; Narbonne [Évreux], *L.p. et ord.* [12.07.91] ; Bovet [Sisteron], s.t. [18.07.91] ; Ponte d'Albaret [Sarlat],

nécessité de les combiner afin d'administrer licitement ou validement les sacrements et de faire usage licite de la parole ; la nullité d'une juridiction conférée par le pouvoir séculier. Les références étaient encore une fois la session XIV de Trente, chapitre 4 ; la session XXIII du même concile, chapitre 4 et canon 7. Quant à l'invalidité du mariage célébré par un intrus, en base au chapitre premier des canons tridentins sur la réforme du mariage, deux évêques, parmi les huit qui effleurèrent la question en 1791, parlaient de nullité de la *bénédiction* matrimoniale[350], tandis que six collègues déclaraient la nullité tout court de tels mariages[351], compréhensive donc du sacrement et du contrat. Deux de ces six, d'ailleurs, l'un et l'autre député[352], enclin désormais à participer à des démarches épiscopales collectives, avaient déjà adhéré à l'instruction de La Luzerne, qui pourtant paraissait avouer, du moins en partie, la séparabilité des deux composants du mariage catholique.

Le recours aux armes spirituelles, demandant des formes juridiques, était forcément moins simple et moins homogène. La masse des prêtres condamnables, l'éloignement des ordinaires de leurs diocèses, l'installation du jureur élu dans un diocèse découpé de plusieurs diocèses anciennes, l'impossibilité de disposer de formes bureaucratiques ou solennelles, tout cela configurait une situation extrême pour la prononciation des censures spirituelles. À cause du faible intérêt d'une analyse détaillée sur les variantes de la conduite pénale des évêques insermentés entre l'établissement du schisme et l'uniformisation dictée par Rome, nous ne remarquerons ici que quelques éléments. Tout d'abord, que les consécrations des évêques assermentés – à compter des deux premières, le 24 février 1791, effectuées par Talleyrand sur Louis Expilly et Claude Marolles, après les avoir institués lui-même[353] – étaient sacramentalement valides, parce qu'ils avaient respecté le pontifical romain, à quelques éléments non dirimants près[354], ainsi que juridiquement illicites en tant qu'administrées par des consécrateurs dépourvus du mandat de l'Église, à savoir, dans la discipline en vigueur, le mandat papal.

La peine de suspense des fonctions épiscopales, même d'ordre, déclarée par l'ordinaire insermenté à l'encontre de l'évêque ou des évêques 'intrus' dans son diocèse, paraîtrait avoir une dimension administrative plutôt qu'authentiquement pénale, vu que l'absence de tout pouvoir de juridiction dans tel espace diocésain impliquait en elle-même, dans la logique anticonformiste, l'impossibilité d'y exercer le ministère épiscopal. Autrement dit, la suspense pourrait équivaloir à

Adhésion aux brefs [08.91]. Pour l'adhésion de Flammarens [Périgueux], voir Pontard, «Journal prophétique», mai 1792, p. 285.

[350] Cortois de Balore [Nîmes], *Mand. à l'occasion* [15.03.91], p. 82 ; Du Lau d'Allemans, [Grenoble], *L.p. suivie de son ord. au sujet de l'élection, faite le 29 février dernier, de M. Pouchot* [15.04.91], dans Barruel XI, p. 40-58, ici p. 49.

[351] Nos [Verdun], *I.p. qui interdit* [05.02.91] ; La Tour du Pin [Auch], *Lettre au corps électoral, assemblé le 13 février 1791*, dans Barruel X, p. 285-291, ici p. 288 ; Cheylus [Bayeux], *I.p.* [11.03.91], p. 430 ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. au sujet de l'élection faite de M. Diot* [02.05.91], dans Barruel XI, p. 391-433, ici p. 429 ; Marbeuf, *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 316 ; Leyris d'Esponchez [Perpignan], *Avertissement pastoral* <05/06.91>, dans Marchetti XV, p. 186-205, ici p. 196.

[352] Reims et Perpignan.

[353] Ça va sans dire, c'était une institution canonique que les insermentés considéraient tout à fait nulle.

[354] C'est à dire la lecture de bulles papales d'institution canonique, le mandat papal à la consécration, le serment de Pie IV. Tout en ne la considérant pas comme dirimante, l'absence du serment au pape violait «les principes de la foi catholique» aux yeux de Jouffroy-Gonssans [Le Mans], *Avertissement et ord. relativement à l'intrusion des nouveaux pasteurs dans son diocèse*, s.n., s.l. [28.03.91], p. 8.

déclarer le refus de l'insermenté d'assigner à l'«schismatique, intrus et usurpateur»[355], par délégation ou par lettre démissoire, la moindre fonction épiscopale dans son propre diocèse ou sur ses propres diocésains. Mais au cas où un autre et 'légitime' évêque aurait entendu profiter du ministère de l'évêque illicitement consacré ? En fait, la culture canonique gallicane reconnaissait le principe que «quiconque est suspens des fonctions des ordres dans une Église, l'est aussi dans toutes les autres. La raison, est que les ordres sont les mêmes partout»[356], mais dans nul d'entre ces cas on ne rappelait ouvertement cela[357]. Si l'évêque 'intrus' provenait, en tant que prêtre, du même diocèse que l'insermenté, la suspense des fonctions même presbytérales semblait être certainement plus incisive[358].

En cas d'infraction publique à la suspense des fonctions épiscopales, six ordinaires remémoraient que cela menait *ipso facto* à l'état d'irrégularité, dont la dispense était réservée au pape[359]. Quant à l'excommunication, elle était déclarée nommément par trois évêques à l'encontre de quatre 'intrus'[360] et menacée de manière explicite par trois prélats[361], au lieu que d'autres, dont La Luzerne dans sa célèbre instruction, parlaient des intrus *in globo*, dépourvus même de «ce titre coloré qui autorise des paroissiens à s'adresser à un curé, quoiqu'illégalement nommé», comme d'excommuniés *latae sententiae* et même socialement *vitandi* par les bons catholiques, ou du moins par les prêtres[362]. Noé préfigurait la dégradation de l'évêque intrus, une fois que le rétablissement de l'alliance entre l'Église et l'État aurait permis le recours à des formes aussi solennelles que tout à fait désuètes dans la France du XVIIe du XVIIIe siècle[363]. La plupart des textes, cependant, faisait allusion générique à des peines canoniques pesant sur les intrus ; pour ne pas être complices de leurs schismes[364], les laïcs étaient sommés à se garder scrupuleusement de tout contact avec ceux-là «dans l'exercice de leurs fonctions»[365], formule plus circonscrite qui semblait exclure, pour le moment, une véritable excommunication des *envahisseurs*. Si ce n'est qu'on restait bien loin d'une parfaite cohérence de conduite : huit parmi les évêques qui suivirent

[355] Bourdeilles [Soissons], *Ord. portant diverses* [25.02.91], p. 13.
[356] J.-P. Gibert, *Usages de l'Église gallicane concernant les censures et l'irrégularité*, chez Mariette, Paris 1724, p. 435, que P.-T. Durand de Maillane reprenait dans son *Dictionnaire de droit canon*, t. IV, p. 546.
[357] Si la suspense était prononcée sur l''intrus' avant son installation, il pouvait y avoir aussi un défaut de compétence.
[358] Desmonstiers de la Mérinville [Dijon], *Ord. au sujet des entreprises faites dans son diocèse, tendantes à y établir un chisme [sic]* [07.04.91], Imprimerie de Guerbart, Paris 1791, p. 13 ; Marbeuf, *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 309 (mais l'archevêque se trompait : l''intrus' Lamourette n'était pas prêtre du diocèse de Lyon : voir l'errata corrige ivi, p. 276n).
[359] Marbeuf [Lyon], *Avertissement pastoral* [08.02], p. 273 ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. portant diverses dispositions* [04.04.91], p. 28 ; Desmonstiers de la Mérinville [Dijon], *Ord. au sujet* [07.04] ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. au sujet de l'élection* [02.05.91], p. 432 ; Agoult de Bonneval [Pamiers], *Ord. au sujet de l'élection* [09.05.91], p 541 ; Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection* [10.05], p. 35 ; Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 250.
[360] Grimaldi [Noyon], *Lettre au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse*, dans Barruel XII, p. 478-481 (contre les 'intrus' de Soissons, Beauvais, Amiens) ; Du Lau d'Allemans, [Grenoble], *L.p. suivie* [15.04.91], p. 54 (contre l''intrus' de Grenoble) ; Machault [Amiens], *L.p.* [06.05.91], p. 251 (contre l''intrus' d'Amiens).
[361] Talleyrand-Périgord [Reims], *Ord. portant diverses dispositions* [04.04.91], p. 28 ; Cheylus, *Ord. au sujet de l'élection faite, le 18 avril 1791, par MM. les électeurs du Département du Calvados, en qualité d'évêque dudit Département* [27.04.91], s.n., s.l. [1791] ; Marbeuf, *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 309.
[362] La Luzerne, *Instruction donnée aux curés* [15.03.91], p. 13. Voir aussi Machault, *L.p.* [04.03.91], p. 475 ; Id., *L.p.* [06.05.91], p. 251.
[363] Noé [Lescar], *Mand. au sujet de l'élection* [10.05.], p. 21. Sur l'abandon de la dégradation voir J.-P. Gibert, *Usages de l'Église gallicane*, p. 507.
[364] Machault incluait dans le schisme les votants aux élections ecclésiastique : *L.p.* [04.03.91], p. 7.
[365] Bourdeilles [Soissons], *Ord. portant diverses* [25.02.91], p. 16.

le modèle de l'ordonnance de Bourdeilles, adhérèrent également à l'instruction de l'ordinaire de Langres[366]…

La difficulté d'engager des poursuites spirituelles s'amplifiait au sujet des jureurs 'légitimes', aussi parce que se posait en tel cas le problème de leur substitution. D'après La Luzerne, ils encourraient l'excommunication dans le for intérieur au moment de reconnaître l'évêque intrus, mais ils garderaient leur juridiction jusqu'à quand une «sentence juridique», individuellement prononcée par l'ordinaire, ne les aurait suspendus ou déposés de leurs charges. Jusqu'alors, les fidèles pouvaient légitimement y recourir[367], même s'il était préférable de s'adresser à des ministres insermentés. L'évêque de Langres ne mettait pas donc au même rang l'ouverte notoriété de l'intrusion, qui astreignait à l'instant tous les fidèles à rendre exécutoire la punition encourue *ipso facto*, et la plus faible notoriété de l'adhésion du curé légitime au schisme de l'évêque 'intrus', un délit qui prétendait, en conséquence, quelque forme et garantie judiciaire en plus[368]. Ce n'était pas celle-là la position de l'ordinaire de Tarbes, qui tout en reprenant de près le schéma d'instruction langroise, assignait un même niveau de notoriété aux deux catégories de schismatiques[369].

D'ailleurs, en concédant à tout curé ou vicaire réfractaire, pour un temps déterminé et avec d'autres facultés inhérentes au gouvernement épiscopal (dispenses, cas réservés)[370], le pouvoir de confesser les fidèles dans l'entier espace diocésain[371], les évêques affaiblissaient *de fait*, bien que temporairement, la distinction entre juridiction ordinaire et juridiction déléguée : le curé légitime, assermenté ou non, ne pouvait pas s'opposer à la libre administration des sacrements, dans sa paroisse, de la part de n'importe quel curé ou vicaire paroissial du diocèse, transformés pratiquement en vicaires généraux[372]. Loin d'être les pasteurs immédiats de la seule église cathédrale, comme les voulait la Constitution civil, les prélats réaffirmaient en plein le pouvoir de déléguer librement la juridiction, tout aussi dans le for intérieur que dans le for extérieur. Un autre instrument de marque bien épiscopaliste, aiguillonné par l'émergence, consistait dans la révocation (ou dans le renouvellement manqué) de l'approbation aux confesseurs assermentés, donc aux vicaires paroissiaux aussi, en vertu d'une interprétation des chapitres tridentines qui résonnait fortement de l'édit tout à fait séculier de 1695[373]. En revanche, l'évêque de Châlons-sur-

[366] Clermont-Ferrand, Limoges, Saint-Flour, Reims, Lisieux, Pamiers, Toulouse, Tours.
[367] Tout cela évoquait la célèbre *Ad evitanda*, extravagante de Martin V au concile de Constance.
[368] Par contre Machault, tout en s'inspirant à l'instruction de La Luzerne, ne paraissait admettre le (prudent) recours aux assermentés légitimes qu'*avant* leur adhésion à l'évêque 'intrus' et leur automatique excommunication (évidemment notoire) : *L.p.* [06.05.91], p. 253.
[369] Gain de Montagnac [Tarbes], *Ord. et instruction portant diverses dispositions* [09.05.91], p. 183-184.
[370] En plus, on donnait au clergé des instructions sur l'opportunité de rester *in loco* tout comme des facilitations pour l'exercice du culte et l'administration des sacrements dans une détresse semblable : permis de confesser dans les maisons privées, de biner, d'user des autels portatifs et des calices de matière non précieuse, d'étendre l'huile béni par l'évêque, s'il y en avait disette, avec de l'huile non-béni etc. Quant aux lieux de culte, la cathédrale pouvait être interdite en partie (Leyssin, *Instruction de M. l'archevêque d'Embrun, relativement au schisme dont son diocèse est menacé* <04.91>, dans Barruel XII, p. 1-7, ici p. 4 ; Bourdeilles [Soissons], *Ord. portant diverses* [25.02.91], p. 15 et ses imitateurs) ou intégralement (Marbeuf, *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 314).
[371] La Luzerne, *Instruction donnée aux curés* [15.03.91], p. 34-35.
[372] Sur la dispute du XVIIIe siècle autour des confessions administrées *invito parroco* par des prêtres approuvés par l'évêque, cf. *supra*.
[373] Nos [Verdun], *I.p. qui interdit tous les prêtres de son diocèse qui ont prêté le serment*, dans Barruel IX, p. 521-535, ici p. 534 ; Suffren [Nevers], *Lettre au clergé et à tous les fidèles de son diocèse*, s.n., s.l., <1791> ; Chilleau, *I.p. pour le clergé* [01.03.91], p. 154 ; Jouffroy-Gonssans, *Avertissement et ord.* [28.03.91], p. 14 ; Du Lau d'Allemans

Saône, lui aussi révocateur des jureurs approuvés, se montrait à d'autres égards plus respectueux des prérogatives des curés, dans la mesure où il semblait déclarer – et comme un droit ordinaire, non pas comme une concession – que tous les curés jouissaient du libre exercice de leur mission dans toutes les paroisses du diocèse, «sauf le droit de MM. les curés desdites paroisses»[374] : le consentement de l'ordinaire paroissial, même assermenté, se révélait nécessaire.

Le bref *Charitas*, envoyé de Rome le 13 avril, regagna Paris à la fin du mois[375]. Contrairement à *Quod aliquantum*, adressé le 10 mars aux évêques-députés signataires de l'*Exposition des principes* et porté à la connaissance de l'opinion publique par l'abbé Thomas-Marie Royou, du journal «L'ami du roi»[376], le nouveau texte concernait tous les ordinaires de France. Dans le premier bref, le pape avait encore demandé à ses interlocuteurs des conseils «ad assequendam animorum conciliationem»[377], si «occurrere fortasse poterit aliquid a catholico dogmate, disciplinaque universali minime dissentaneum, quod nobis proponatis ad nostram deliberationem»[378]. Tout en attestant la lucidité critique de l'*Exposition*, aussi bien que l'esprit évangélique des déclarations particulières des évêques, Braschi disait de n'y avoir point trouvé des suggestions pour sa propre action, ne fût-ce que sur le plan soumis à deux reprises par le gouvernement[379]. Il demeurait donc en attente d'une ouverte requête épiscopale. Autrement dit, le souverain pontife n'entendait guère assumer la responsabilité de composer de son propre chef l'Église gallicane avec une réforme dont *Quod aliquantum* reconnaissait en plein, et même accentuait, la négativité ; il se refusait de lire, entre les lignes du texte de Boisgelin, une invocation extrême à la sanction provisionnelle du pape. D'autre côté, la pesanteur de ses commentaires sur la Constitution civile[380] ternissait encore plus le «fortasse» d'une issue apaisante, affaiblissant de fait, au-dedans de la délégation épiscopale à la Constituante, les hommes les plus portés à la composition.

Bref : le jeu des rebondissements ne cessait pas. Ou mieux, après peu de semaines, Braschi décidait enfin de le clore, mais de le faire sous le signe de la condamnation. Il prenait l'initiative du jugement doctrinal public et même de la punition canonique directe. Pressé par la nouvelle des

---

[Grenoble], *L.p. suivie* [15.04.91], p. 56 ; Cortois de Pressigny [Saint-Malo], *L.p. aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [24.04], p. 24 ; Galard [Le Puy-en-Velay], *Mand. et ord.* [01.05.91], p. 78 ; Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 83 ; Narbonne [Évreux], *L.p. et ord.* [12.07.91], p. 124-126. L'*Instruction* de La Luzerne du 15 mars ne recourrait pas à cette mesure.

[374] Chilleau, *I.p. pour le clergé* [01.03.91], p. 153 ; quant à l'archevêque de Toulouse, il donnait aux approuvés et aux curés dans sa communion le pouvoir de confesser dans les autres paroisses, si «privées de leurs pasteurs légitimes» (c'est-à-dire faute de la présence *in loco* du réfractaire) : *L.p.* [20.05.91], p. 33.

[375] Probablement le 28.04 : voir «Moniteur», 01.05.91.

[376] Sur la retenue de *Quod aliquantum* par le gouvernement et les évêques-députés, dans le persistant espoir d'éviter le pire, voir A. Mathiez, *Rome et le clergé français*, p. 500 ; G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 171. Sur le journal de l'abbé Royou, voir H. Chisick, *The* Ami du Roi *of the* abbé *Royou*, The American Philosophical Society, Philadelphia 1992, en particulier p. 104-111, où on signale les allusions faites par «L'ami du Roi» au document papal entre mars et avril 1791. De vrai, la diffusion imprimée de *Quod aliquantum* ne survint que le 01.05 (voir «Journal encyclopédique», 20.05.91, p. 281), c'est-à-dire après l'arrivée du second bref. Le premier et seul évêque qui parla de ce bref avant sa parution imprimée était le non-député Albignac de Castelnau [Angoulême], *L.p.* [12.04.91], dans Barruel XIII, p. 303-317, ici p. 308.

[377] *Quod aliquantum*, dans Guillon, t. I, p. 260.

[378] *Ibidem*. Voir aussi la lettre d'accompagnement au roi, ivi, p. 273 (où Braschi reprochait en outre à Louis XVI, coupable d'avoir promulgué hâtivement la Constitution civile, de ne pas être à la hauteur de ses aïeux Très-Chrétiens : ivi, p. 267).

[379] Ivi, p. 110-112.

[380] Cf. *infra*, § 7.

premiers sacres du 25 février[381], assuré que presqu'aucun des évêques gallicans n'était disposé à se soumettre de son propre chef à la réforme ecclésiastique, et qu'au contraire plusieurs offraient bien d'arguments pour la condamner ; raffermi, par l'ampleur de la crise, dans son rôle de juge suprême de l'Église, il émettait par voie immédiate les peines appropriées, uniformes pour toute la France. Même s'il rendait hommage formel aux «votis […] totius episcopalis coetus ecclesiae gallicanae»[382], il finissait, en réalité, par démentir les évêques qui avaient déjà parlé, parfois nominalement, d'excommunications. En effet, Braschi suspendait de l'exercice de l'ordre épiscopal les évêques intrus et leurs consécrateurs, même nommant les cas dont il était au courant[383]; il suspendait des fonctions du ministère sacerdotal les curés élus aux places vacantes ou non[384] ; donnait à tous les jureurs, donc aux 'légitimes' aussi, quarante jours de temps pour rétracter le serment, après lesquels ils encourraient dans la suspense «a cujuscumque ordinis exercitio»[385]. L'infraction de la suspense causait l'irrégularité[386], mais le pape évoquait à lui et à ses délégués même le pouvoir d'absoudre de la suspense. L'indulgence de telles peines, précisait-il, préludait au recours futur, en cas de résipiscence manquée[387], à l'anathème dont il menaçait aussi les «auctores, fautoresque omnes predictae constitutionis»[388] (peut-être en se référant, par «fautores» aux hommes ayant prêté le serment civique, du moins après juillet 1790 ?).

C'était en somme une sorte de sentence-monition générale que le bref du pape, compréhensive de quelques condamnations *nominatim*. Une fois le schisme reconnu et condamné, la notoriété des actes d'adhésion à celui-ci (le serment solennellement prêté et non officiellement rétracté ; l'intrusion) rendait vraisemblablement superflue, aux yeux de Rome, le jugement individuel à l'encontre de dizaines de milliers de clercs. Le fait est que le pape ne faisait point d'allusion à la

[381] Il disait d'avoir su des sacres d'Expilly et de Marolles le 15 mars, cinq jours après l'envoi du premier bref : Guillon, t. I, p. 308.
[382] Guillon, t. I, p. 324.
[383] Ivi, p. 308, 326. Le contexte nous porte à interpréter l'expression «sub poena suspensionis», à p. 328, dans le sens d'*eu égard à ladite peine de suspension*, non pas de *sous peine de suspension* ; la même expression, p. 332, possède les deux sens, vu qu'elle se réfère tout aussi aux consécrateurs et aux consacrés abusifs qu'aux simples élus à un évêché ou à un cure (lesquels, en tant que tels, ne pouvaient être coupables), sommant ces derniers de n'accepter rien de cela.
[384] Ivi, p. 330. Cela comprenait donc les curés institués, à la suite de l'élection, par l'évêque simple jureur. Le pape parlait de suspense «a sacerdotali ministerio», laissant donc aux suspens la faculté de célébrer l'eucharistie en leur privé ; par contre, étant donné que l'ordre épiscopal ne consiste que d'un *office*, de *fonctions* envers d'autres hommes, le bref parlait de suspense «ab omni exercitio episcopalis ordinis». Il faut également remarquer que les évêques n'étaient pas suspens, avant les 40 jours, des fonctions presbytérales.
[385] Ivi, p. 324-326.
[386] Ivi, p. 330, 336. Le mot *irrégularité* se représentait deux fois : par rapport aux infractions de la suspense après les 40 jours, ce qui concernait tous les assermentés ; par rapport aux consécrateurs et aux consacrés abusifs, s'ils pratiquaient les fonctions épiscopales, aussi bien qu'aux prêtres par eux ordonnés, s'ils exerçaient les fonctions presbytérales. Il manquait donc une référence à l'irrégularité, en cas de violation de la suspense avant 40 jours : 1) des prêtres jureurs institués par des évêques jureurs 'légitimes' à la suite d'élections curiales ; 2) des prêtres jureurs nommés ou approuvés par des évêques jureurs 'légitimes' pour des paroisses hors des bornes 'légitimes' du diocèse ; 3) des prêtres jureurs non ordonnés, mais simplement nommés, approuvés ou institués par des évêques 'intrus'. Les sujets du point 2, tout comme les prêtres non-curés nommés (vicaires épiscopaux, desservants) ou approuvés par les 'intrus', n'étaient pas même mentionnés en thème de suspense. Nous ne croyons pas qu'il s'agisse de différenciations faites à dessein.
[387] Ivi, p. 332-334.
[388] Ivi, p. 306. Ce passage devait retenir l'attention de Marbeuf [Lyon], *Mand. pour la publication du bref de Notre Saint-Père le pape, du 13 avril 1791, portant des peines et des censures au sujet du schisme opéré dans l'Église de France* [18.05.91], dans Barruel XIII, p. 15-34, ici p. 20.

nécessité d'autant de sentences nominales[389]. En bref : s'il était vrai que la suspense publiquement dénoncée impliquait la révocation temporaire de la juridiction (ce qui était admis par La Luzerne et serait nié par Boisgelin[390]), et s'il était vrai qu'une si forte *notoriété de fait* pouvait suppléer à la sentence individuelle, à l'expiration des termes les fidèles ne pourraient plus recourir *licitement* à leurs ministres jureurs ; ils ne pourraient pas plus recevoir, en conséquences, des absolutions *valides* de la main du curé, ou des dispenses valides de la main de l'évêque[391]. Nous avons vu que l'instruction de La Luzerne, plus sévère dans les peines déclarés ou programmés, délinéait néanmoins quelque chose de différent, vu qu'à son dire c'était la communion avec l'évêque 'envahisseur' – à prouver par une procédure canonique – et non pas le serment en soi-même, à amorcer la censure canonique.

Les évêques gallicans durent encaisser l'intervention romaine. Dans l'état d'émergence ouvert par l'unilatéralisme de l'État, il n'y avait pas d'espace de manœuvre pour faire la grimace à l'unilatéralisme du pape. La réponse de Boisgelin au premier bref – réponse en état avancé de rédaction – se concluait en renversant sur Rome, encore une fois, la responsabilité de trouver une voie pour éviter que des principes (exposés en automne par les évêques et confirmés par le pape en mars sous forme condamnatoire[392], en ce sens que les principes catholiques *sur* la Constitution civile du clergé menaient à déclarer que les principes *de* la Constitution civile étaient anticatholiques[393]) découlasse nécessairement la censure canonique des transgresseurs et la consommation de la tragédie[394]. Le drame d'un schisme 'à froid', sans discontinuité liturgique, sans fureurs doctrinaux, sans la plus petite revendication de rupture, l'enjeu d'une complexe bataille entre les deux épées que nombre de bon fidèles n'avaient pas saisie («ils disent seulement, c'est la Constitution, c'est la loi»[395]), encourageait comme jamais à un esprit d'accommodement. À tel propos, quoique la pluralité d'entre eux eût déjà adhéré à l'instruction de La Luzerne et se fût donc équipée à la résistance spirituelle[396], les signataires du 3 mai offraient à Pie VI leurs

[389] De vrai, il paraissait le subjonctif «sint suspensi», au sujet de non-rétractés : Barruel devait le souligner dans «Journal ecclésiastique», mai 1791, p. 132, 134. Mais c'était un mode verbal plutôt isolé.

[390] La Luzerne, *Instruction donnée aux curés* [15.03.91], p. 15 : «tant qu'ils [les curés] ne seront pas *destitués, interdits, ou suspendus* nommément, ils seront toujours réputés faire l'office de véritables pasteurs» (nous soulignons). Au dire de Boisgelin, la seule déposition – peine définitive – effaçait le pouvoir de juridiction : *Instruction sur les devoirs*, p. 27-28. Il ne faisait pas même allusion à l'éventuelle *illicéité* du recours spirituel aux pouvoirs *valides* d'un curé formellement suspens (et irrégulier, s'il les exerçait). Par contre, voir Galard [Le Puy-en-Velay], *Mand. et ord.* [01.05.91], p. 82 : «les curés devenus schismatiques, par leur adhésion à l'évêque constitutionnel […] conservent leur juridiction jusqu'à ce qu'ils aient été destitués canoniquement, *ou dénoncés excommuniés*» (nous soulignons).

[391] Curés et évêques jureurs 'légitimes', bien entendu. L'absolution des intrus demeurait radicalement nulle.

[392] Cf. *infra*, § 7.

[393] Si l'*Exposition des principes* avait mentionné avec faveur la formulation originaire du Comité sur les «mesures nécessaire» pour l'exécution (p. 65), la *Lettre des évêque députés* rappelait (p. 14) la cassation de telle clause : «Son refus [de l'Assemblée] ne laissait plus de doute sur ses principes». En passant, p. 14, Boigelin citait implicitement Gobel : «ceux même qui ne craignent point aujourd'hui de les [les formes canoniques] enfreindre, avaient élevé la voix dans l'Assemblée, pour en faire sentir l'indispensable nécessité».

[394] *Lettre des évêques députés*, p. 1-2, 31. «Nous sommes restés seuls des évêques convoqués aux États-généraux. Nous pouvions exposer, sans crainte d'erreur, des principes qui nous sont communs; nous ne pouvons pas connaître des opinions qui peuvent se partager sur les moyens» : ivi, p. 30.

[395] Ivi, p. 33. Voilà une analyse plutôt lucide, de la part de Boisgelin : presque partout l'opposition populaire à la Constitution civile ne devait se manifester que devant le remplacement du curé réfractaire, non pas contre le serment en général.

[396] Sur les adhésions, cf. *infra*, § 7. En outre, quatre député avaient déjà réadapté l'ordonnance de Bourdeilles : Clermont-Ferrand, Limoges, Saint-Flour, Dijon.

démissions au cas où il y perçût un moyen pour débrouiller la crise ; ils ne doutaient pas que leurs confrères dans le pays ne fussent disponibles à la même démarche[397]. «Nous savons quels sont les exemples que l'Eglise nous donne»[398], une allusion implicite au renoncement des ordinaires africains lors de la réintégration des évêques donatistes ; un geste qui individuellement accompli n'aurait été qu'une désertion, une facilitation pour le schisme, un *vacuum* dans la juridiction[399], devenait un sacrifice légitime dans un cadre général de pacification, même en l'absence d'un concile du genre de celui qui aurait dû panser le schisme du IVe siècle. Le pape Chiaramonti devait se souvenir de telle offrande, dix ans après, à l'occasion du nouveau concordat avec le Premier consul.

Pour l'instant, l'arrivée de *Charitas* tranchait. Le dessein de Boisgelin échouait définitivement. Dans une situation très ardue, entre la surdité de l'Assemblée et l'hostilité maturée par Rome dès mars 1790, entre des principes adverses aux modalités et/ou aux contenus de la réforme et la possibilité d'une accommodation provisoire, la prudence avec quoi l'archevêque d'Aix avait géré l'opération de l'*Exposition des principes*, le caractère seulement implicite de son appel au pape, n'était pas allé finalement en sa faveur. La réponse collective à *Quod aliquantum* ne fut pas moins publiée, pour préciser les positions des évêques sur des thèmes étrangers à la réforme ecclésiastique *stricto sensu*[400] et pour illustrer une nouvelle fois les efforts de bienveillance faits par l'épiscopat gallican face à la nouvelle législation – même au prix de montrer à tout le monde que c'était le pape, en dernière instance, qui avait mis de côté la dernière possibilité de maintenir la paix religieuse.

Lorsqu'il s'agit de promulguer dans les diocèses les peines décernées par le pape, un modèle de texte plutôt usité[401], dont les premiers exemplaires à notre connaissance remontent à la fin de mai '91[402], parlait de l'impossibilité, pour les évêques, «privés de la consolation de recevoir en corps de pasteurs la décision du Souverain Pontife», de «procéder à l'acceptation et publication du décret apostolique dans les formes antiques et solennelles que la sage discipline de nos pères avait consacrées» ; l'exécution desdites censures ne portait point préjudice au «droit, ou plutôt [au] devoir attaché à notre qualité de juge ordinaire et immédiat des personnes ecclésiastiques en matière spirituelle». Enfin, par rapport «au très petit nombre d'anciens et légitimes évêques dont la chute nous afflige profondément, si les conjonctures où se trouve l'église de France ne permettaient pas de les renvoyer devant le concile de la province, leur personne ne doit pas être jugée sans quelques mesures conservatrices des formes établies pour ces sortes de procédures, par le droit canonique du royaume»[403]. Plusieurs prélats essayaient donc de maintenir au sujet de leurs collègues jureurs, impliqués dans la même faute que les curés assermentés 'légitimes', quelque

[397] Ivi, p. 34-35.
[398] Ivi, p. 34.
[399] En outre de l'*Exposition des principes* (cf. *supra*), qui se référait encore aux démissions des 'supprimés', l'épisode africain était mentionné par Bonal [Clermont-Ferrand], *Lettre à MM. les électeurs du département du Puy-de-Dôme* [01.02.91], dans Barruel X, p. 365-382, ici p. 376 ; Cortois de Balore [Nîmes], *Mand. à l'occasion* [15.03.91], p. 76 ; La Luzerne, *Instruction donnée aux curés* [15.03.91], p. 7.
[400] Cf. *supra.*
[401] Voir le témoignage de [H.-H. Hermès], *Entretien d'un néophyte avec une missionnaire sur le schisme*, chez Crapart *et alii*, Paris 1791, p. 80.
[402] Du Lau [Arles], *Adhésion aux lettres de N.T.S.P. le pape Pie VI sur le serment civique, et au bref adressé avec lesdites lettres à chacun des archevêques du Royaume de France* [27.06.91], dans Id., *Œuvres*, t. II, p. 353-361.
[403] Ivi, p. 357.

halo d'autonomie gallicane, sans en délinéer du reste les possibles modalités. Évidemment ils ne se sentaient pas à même d'approuver, par un consentement particulier *ex post* au jugement papal, une sanction à l'encontre de confrères, d'évêques nommés par le roi, coupables d'avoir obéi à une loi sanctionnée par le roi.

Nous ne saurions pas dénombrer combien d'évêques eurent à employer ces passages gallicans, qui non seulement semblaient être opposées aux futurs, unilatéraux anathèmes que Rome se réservait de fulminer. Ils contredisaient de fait la suspense décernée par le bref. En octobre 1791, en s'avérant sceptique sur la possibilité que Boisgelin et les autres membres d'un comité informel d'évêques-députés trouvassent au moins les moyens pour entamer *citra montes* la procédure contre leurs confrères[404], un correspondant ultramontaine du cardinal secrétaire d'État écrivait qu'une large majorité des ordinaires avait ordonné purement et simplement l'exécution de *Charitas*, en face de vint-cinq évêques-constituants[405]. Au vrai, nous connaissons au moins cinq prélats non-députés ayant épousé la clause[406]. Quant à l'évêque réfractaire de Blois, en liquidant «les minutieuses restrictions», «les terreurs puériles», «la marche des temps de paix»[407] qui entravaient la condamnation «de ces quatre prévaricateurs»[408], il finissait par exalter, plutôt que la fonction du pape en tant que telle, la «sollicitude universelle et générale»[409] des évêques sur l'Église dispersée – si bien que son jugement dépassait les termes du bref[410]. Thémines déclarait que les évêques assermentés non-intrus «ont perdu, par leur parjure et leur apostasie, la mission qu'ils avaient reçue de l'Église ; qu'ils ont mérité ses anathèmes; que nous n'avons plus aucune communion avec eux, et que nous les dénonçons à toute la catholicité et au Saint-Siège»[411], ce qui impliquait évidemment non la suspense, mais la déposition et l'excommunication, que Thémines proposait après coup au consentement de ses confrères et du pape. Que les papes «aient commencé ou fini ; qu'ils marchent les premiers ou les derniers, n'importe d'où vient le jugement, pourvu qu'il soit approuvé par tous, et que le grand principe de l'unité, la connaissance apostolique brillent toujours»[412]. De même, il déclarait déchus de leurs pouvoirs *ipso facto* les simples jureurs qui eussent reconnu – par la prononciation de son nom dans le canon de la messe – l'évêque intrus et nulle, par conséquent, la juridiction exercée après tel moment[413]. Au surplus, Thémines avait à redire – le seul dans l'épiscopat anticonformiste – sur la validité des absolutions

[404] E. de Richemont, *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé des affaires du Saint-Siège pendant la Révolution, avec le cardinal de Zelada*, Plon, Paris 1898, p. 81-82. À p. 91-92 la réponse de Zelada, accusant de manque de bon sens et de contradiction de semblables lubies gallicanes dans le contexte dramatique de 1791, d'autant plus étant donné l'alternative *concile ou pape* que Boisgelin avait toujours répétée.
[405] Ivi, p. 82.
[406] Saintes, Paris, Séez, Bordeaux, Troyes. Voir respectivement E. Briand, *Histoire de l'Église santone et aunisienne*, t. III, chez Boutet, La Rochelle 1843, p. 27 ; J.- M. Delarc, *L'Église de Paris pendant la Révolution*, t. I, Desclée, Paris 1901, p. 461 ; J.-B.-N. Blin, *Les martyrs de la Révolution dans le diocèse de Séez*, Typographie des Célestins, Bar-le-Duc 1876, p. 281 ; Champion de Cicé, *Lettre à M. Pacareau* [06.06.91], dans Barruel XIII, p. 35-63, ici p. 60-63 ; P.-F. Écalle, *Le schisme constitutionnel à Troyes*, Frémont, Troyes 1905.
[407] Lauzières-Thémines, *L.p.* [25.06.91], p. 243-244. Tel texte gagna l'hostilité du comité des évêques : voir G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 345.
[408] Lauzières-Thémines, *L.p.*, p. 239.
[409] Ivi, p. 249.
[410] Le texte de la longue lettre pastorale ne laisse pas penser à une précédente notification du bref au clergé de Blois. Il en résulte que les quarante jours ne pouvaient que courir à partir de la distribution de la *Lettre* elle-même.
[411] Ivi, p. 250.
[412] Ivi, p. 243.
[413] Ivi, p. 183-186, 250.

in articulo mortis, parce que le schisme et l'hérésie ne pouvaient ne pas impliquer même l'étouffement de cette juridiction extraordinaire[414] : c'était suivre «les spéculations d'école et les mélanges impurs», que de soutenir le contraire[415]. Que les mourants cherchassent le réconfort d'«amis charitables et pieux», plutôt qu'un prêtre schismatique[416]. Une forme de protagonisme laïcal que le cours des évènements révolutionnaires, avec la forte disette des prêtres insermentés après les lois répressives de 1792 (et de prêtres tout court, après la déchristianisation de l'an II), devait recueillir et radicaliser. Très violent au sujet de ses collègues jureurs[417], Lauzières-Thémines accusait également Lefranc de Pompignan et Champion de Cicé de ne pas avoir divulgué les premières lettres du pape dans l'été 1790[418], desquelles *Charitas* avait révélé l'existence[419].

On peut enfin citer l'ordinaire de Laon et l'évêque-député de Dijon : en utilisant eux aussi le susmentionné modèle de texte, ils en évinçaient la clause, tout en soulignant encore plus carrément la liberté de l'acceptation qu'il faisaient des décisions papales dans l'exceptionnalité des circonstances[420]. De plus, ils reconnaissaient que si «l'exercice de [leur] juridiction eût été libre», ils auraient infligé de leur propre initiative les censures «suivant les formes prescrites en pareils cas par le droit canonique du Royaume»[421] : une référence, nous semble-t-il, qui allait au-delà de la question de l'émetteur (l'évêque ou le pape ; la réception en corps du prononcé romain), pour évoquer les formes du jugement elles-mêmes (la monition individuelle, la sentence nominale), autrement l'allusion au manque de liberté – au même moment où l'on promulguait des peines papales – resterait inexplicable[422]. L'universalité du jugement pontifical, en somme, comme succédané d'une myriade de procès canoniques dans chaque diocèse de France. L'impression générale est que la procédure respectueusement ascendante – de l'*Exposition des principes* et des ouvrages particuliers à *Quod aliquantum* – qui avait mené à la condamnation ouverte et définitive de la Constitution civile, sans aucune nécessité de convoquer un concile,

[414] Ivi, p. 202-211. Sur la nullité des absolution données par les curés jureurs 'légitimes', Thémines confessait quelque doute, tout en concluant pour leur inutilité et dangerosité.
[415] Ivi, p. 211.
[416] Ivi, p. 213.
[417] En particulier de Loménie de Brienne : ivi, p. 250.
[418] Ivi, p. 219 : «l'Église ne tolère que pour le moment le scandale de l'avoir [Champion] vu revenir parmi nous mêler froidement ses adhésions et ses signatures aux nôtres, sans les purifications et les expiations préalables ; comme si l'Église était le refuge de l'ambition et des vices disgraciés, et qu'il fût loisible de signer tour-à-tour l'Alcoran et l'Évangile». Champion avait adhéré à l'*Exposition des principes* en janvier 1791 : *EP 1801*, p. 82. Contre Lefranc, décédé à la fin de 1790 après une vie vénérable, Thémines disait de ne pas vouloir sévir : *L.p.*, p. 218.
[419] Guillon, t. I, p. 292.
[420] Monstiers de Mérinville [Dijon], *Lettres de Notre Très-Saint Père le Pape Pie VI et ord. à ce sujet*, Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [03.06], p. 57-58, 60 ; Sabran [Laon], *Ord.* [03.06.91], dans Barruel XIII, p. 180-187, ici p. 182-184. Les deux ordonnances, émises le même jour des lieux respectifs d'émigration (Soleure en Suisse et Aix-la-Chapelle en Allemagne), tout en présentant quelques différences textuelles s'inspiraient très probablement à un archétype commun, que nous ne savons pas déterminer et qui était à son tour une variante du modèle adopté par la majorité des évêques-députés (à moins que celui-ci ne fût une variante successive de celle-là).
[421] Monstiers de Mérinville [Dijon], *Lettres de Notre*, p. 60 ; Sabran [Laon], *Ord.*, p. 184.
[422] L'évêque de Glandève ne répétait que l'allusion à la réception du bref «en corps de pasteurs», sans clause, sans souligner son propre rôle de juge immédiat : Hachette des Portes, *Mand. pour la publication et exécution du bref du pape, adressé à tous les cardinaux, archevêque et évêques, au clergé et au peuple de France* [06.06.91], en date du 13 avril de cette année 1791, dans Barruel XIII, p. 287-302. En revanche, l'évêque de Saint-Pol-de-Léon présentait le premier et le troisième d'entre lesdits passages : La Marche, *L.p. et ord. au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse* [20.08.91], dans Barruel XIII, p. 222-243.

préparât les ordinaires gallicanes à se soumettre à une procédure descendante en fait de répression spirituelle des schismatiques, sans que les maximes gallicanes en fussent pour autant minées sur le plan théorique, pas même dans la fougue condamnatoire d'un Thémines[423]. D'ailleurs, si dans nombre de cas l'adoption de *Charitas* survint à la fin du mois de mai et même après[424], et abstraction faite des retards dus à la situation, à l'émigration etcetera, des moments de longue consultation informelle durent probablement précéder l'envoi du bref dans les diocèses. Sur le plan pratique, par contre, la réservation papale de l'absolution de la suspense écornait effectivement le pouvoir épiscopal.

7. *Nuances ecclésiologiques sur l'État*

La production épiscopale successive à l'*Exposition des principes* reparcourait à grands traits les thèses de l'été et de l'automne 1790. Sans un fort apport d'éléments nouveaux, auxquels nous allons dédier ci-dessous un analyse plus détaillée, l'accent pouvait tomber sur l'incompétence de l'Assemblée ou sur les caractères doctrinalement insoutenables de la réforme, de même que sur la forte inconvenance, dans le temps présent, de la participation populaire aux élections[425], quand même l'enjeu eût été la forme électorale du premier millénaire, non pas une réinvention arbitraire et unilatérale[426]. Quelques-uns se montraient persuadés de la bonté de la discipline concordataire sur la confirmation canonique des évêques[427] ; d'autres manifestaient leur faveur pour quelque réouverture aux laïcs en matière de désignation d'en bas aux charges épiscopales[428]. Nul ne se

[423] Sur le cas anomal de l'évêque de Vence cf. *infra*, § 8 ; ici il faut retenir son explicite justification, par une relecture de l'*Ad evitanda*, des effets pénales d'une sentence générale, en cas de grande notoriété : Pisani de La Gaude, *L.p. sur l'obéissance au souverain pontife* [25.08.92], dans Barruel XIII, p. 330-544, ici p. 491-492.

[424] Des adoptions précoces, aussi que tout à fait étrangères au schéma le plus répandu, furent celles de Ferron de la Ferronnays [Lisieux], *Ord. sur la suppression* [03.05.91] ; Agoult de Bonneval [Pamiers], *Ord. au sujet de l'élection faite le 4 avril dernier, de M. Bernard Font, curé de Serres, par MM. les électeurs du département de l'Ariège, en qualité d'évêque du département*, dans Barruel XII, p. 533-544 [09.05.91] ; Castellane-Mazangues, *Mand. qui ordonne* [15.05.91] ; Marbeuf, *Mand. pour la publication du bref de Notre Saint-Père le pape, du 13 avril 1791, portant des peines et des censures au sujet du schisme opéré dans l'Église de France* [18.05.91], dans Barruel XIII, p. 15-34. Sans date Chilleau, *L.p. pour la notification du bref de sa Sainteté, du 13 avril 1791, dans son diocèse*, dans Barruel XIII, p. 109-114.

[425] Bausset [Alais], *Lettre à M. le curé de… en lui envoyant* [27.11.90], p. 21-22 ; Bareau de Girac [Rennes], *Déclaration sur la nouvelle* [10.12.90], p. 10-12 ; Le Quien de Laneufville [Dax], *I.p. sur le gouvernement de l'Église* [27.12.90], p. 340 ; La Tour du Pin [Auch], *L.p.* [29.12.90], p. 82 ; Albignac de Castelnau [Angoulême], *Lettre à MM. les membres du Département de la Haute-Charente* [04.02.91], dans Barruel X, p. 439-448, ici p. 445 ; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.91], p. 278-279 ; Pisani de La Gaude, *Lettre à M. son diocésain, membre du corps électoral dans le département du Var, sur les élections ecclésiastiques* [19.05.91], dans Barruel X, p. 383-417, ici p. 385.

[426] Et arbitraire même eu égard de l'élection de l'apôtre Mathias, soulignait La Luzerne, *I.p. sur le schisme* [26.03.92], p. 87 : où étaient les femmes ? Et l'évêque de Laon de stigmatiser l'exclusion des citoyens passifs, savoir des pauvres (qui du reste avaient participé aux élections canoniques du premier millénaire, non seulement à la désignation du successeur de Judas) : Sabran, *Déclaration* [09.03.91], p. 131.

[427] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 115 (il rappelait en outre, p. 114, que dans l'antiquité le pape avait institué les évêques de tout le patriarcat d'Occident : sous tel point de vue, le concordat était un rétablissement de l'ancienne discipline) ; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.91], p. 271.

[428] Bonal [Clermont-Ferrand], *Lettre à MM. les électeurs* [01.02.91], p. 381-382 ; Mercy [Luçon], *Lettre à MM. les électeurs du département de la Vendée* [06.02.91], dans Barruel X, p. 449-465, ici p. 464 (les deux textes ne se différenciaient qu'en cela : celui-ci déclarait et revendiquait la persistante lutte de l'Église gallicane contre le

posait le problème d'une possible participation des fidèles à la nomination aux cures. L'archevêque de Reims retraçait le processus rédactionnel de l'article sur la «lettre de communion», pour démontrer que l'Assemblée était bien consciente de nier au pape quelconque rôle juridictionnel[429]. Trois remarques, bien collatérales, sont à retenir par leur curiosité : La Luzerne soutenait que la coïncidence totale entre arrondissement civil, judiciaire et ecclésiastique produirait, loin des intentions des constituants, un renforçage des poussées centrifuges, une incitation au «gouvernement fédératif»[430] ; dans une importante instruction pastorale, qui voyait dans la Constitution une «espèce de sécularisation du sacerdoce»[431], du Chilleau rappelait l'image consolatoire d'un diocèse à cheval sur deux États, réunissant spirituellement ses fidèles même en cas de guerre[432] ; Pisani percevait dans une élection ouverte aux acatholiques, ce qui plus est à l'issue d'une messe, une inadmissible *communicatio in sacris*[433]. L'archevêque de Toulouse mettait son peuple devant l'argument extrême, à la Henri IV, de la majeure sûreté du parti anticonformiste : «ils [les faux pasteurs] ne peuvent nier au moins, qu'en restant attachés à notre communion, en refusant de communiquer avec eux, vous ne soyez encore dans la voie du salut»[434]. Sur le plan pratique, la requête d'un simple «avis» pour le redécoupage des paroisses était aisément rejetée. Dans le milieu des évêques députés, cinq textes plutôt durs, entre décembre et mars[435], représentaient une petite fêlure dans la stratégie de Boisgelin.

Naturellement, plus le temps passait, plus on prenait pour cible les contenus de la réforme en tant que tels. Au cours de l'hiver, l'opposition des évêques put s'alimenter de la nouvelle des brefs privés que le pape avait adressés à l'abbé breton Vauxpont (2 février), pour le louer d'avoir refusé l'élection au néo-siège de Laval, et au cardinal archevêque Loménie de Brienne (23 février), pour lui reprocher le serment et le menacer de la révocation de la barrette[436]. Dans ce dernier texte, ainsi que dans la lettre au roi du 10 mars, la réforme ecclésiastique était marquée avec le maximum de la dureté : «congeries et succus plurimarum haeresum»[437], «congeries haeresum»[438]. Quant à *Quod aliquantum*, il en était accru le caractère quelque peu schizoïde déjà présent dans maints textes épiscopaux de l'automne et du premier hiver. D'une parte, le bref retraçait la généalogie hétérodoxe de la Constitution civile du clergé (autant que de l'expropriation et de l'article X de la Déclaration[439]), jusqu'à croire que «basis et fundamentum decreti nationalis de

---

concordat. En revanche, tous les deux taisaient la question de l'institution canonique des évêques) ; Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 56.

[429] Talleyrand-Périgord, *Ord. au sujet* [02.05], p. 411.

[430] La Luzerne (Langres), *Examen de l'instruction de l'Assemblée* <02.91>, p. 154.

[431] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 145. Bourdeilles [Soissons] parlait de «religion civile» : Bourdeilles [Soissons], *I.p. sur l'autorité spirituelle* [20.12], p. 68.

[432] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 134.

[433] Pisani de La Gaude [Vence], *Lettre à M. son diocésain, membre du corps électoral dans le département du Var, sur les élections ecclésiastiques* [19.05.91], dans Barruel X, p. 383-417, ici p. 412.

[434] Fontanges [Toulouse], *L.p. et ord.* [20.05.91], p. 24.

[435] Beaupoil [Poitiers], *Réponse à la lettre MM. les administrateurs du District de la ville de Poitiers* [12.01.91], dans Marchetti IX, p. 214-228 ; Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *L.p. au clergé séculier et régulier* [14.01.91] ; Beaupoil [Poitiers], *L.p. à MM. les électeurs du département de la Vienne* [15.02.91], dans Barruel X, p. 481-487, ici p. 485 ; Chastenet de Puységur [Bourges], *Lettre à MM. les électeurs* ; Sabran [Laon], *Déclaration* [09.03.91].

[436] Les premières allusions aux deux susdits brefs sont respectivement dans Barreau de Girac, s.t. [07.03.91], dans Barruel XI, p. 84-90, ici p. 86 ; Ferron de La Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.91], p. 294.

[437] Guillon, t. I, p. 94

[438] Guillon, t. I, p. 266.

[439] Cf. *supra.*

quo agitur, expers esse ab haeresi nota videri non potest»[440]. Le jugement du *principe* était donc radical et l'interprétation détaillée du texte – au sujet de la voix du conseil épiscopal[441] – la plus malveillante possible. On stigmatisait même l'excessive extension paroissiale prévue par la loi, une cure par six mille habitants[442]. Par ailleurs, Pie VI ne procédait pas encore à la condamnation – inévitablement publique – du texte en tant que tel, comme s'il était possible de sauvegarder la lettre de la réforme eu égard à la lecture donnée par le pape sur ses fondements, et devant l'éventuelle diffusion de ce jugement dans l'opinion publique[443]. Entre autres choses, Braschi formulait une pétition de principe, lors qu'il blâmait les élections épiscopales non seulement parce qu'elles pouvaient induire les électeurs et les élus à croire, avec les hérétiques, au droit divin du peuple aux nominations épiscopales[444], autant qu'au droit de l'État d'établir souverainement les pasteurs, mais aussi parce que des élections pareilles ne pouvaient engendrer que des intrus[445] – si ce n'était que l'intrusion dépendait justement du refus ecclésiastique de ratifier canoniquement la nouvelle géographie ecclésiastique et le nouveau procédé de nomination…

Bien que le bref du 13 avril fît l'historique de l'attitude douce et attentiste du Saint-Siège, par laquelle on avait voulu dévier les accusations d'aveugle rigidité, le pape avouait d'avoir réalisé sur-le-champ l'impossibilité que «articulos posse a nobis probari, aut tolerari, utpote qui regulis canonicis adversarentur»[446] ; il en venait enfin à définir la Constitution civile comme «ex principiis coalescere ab haeresi profectis, adeoque in pluribus decretis haereticam esse»[447]. Dans la réponse collective du 3 mai, Boisgelin cherchait d'esquiver les remarques de *Quod aliquantum* qui pouvaient bien embarrasser les souscripteurs de l'*Exposition des principes*[448]. Il réaffirmait, par exemple, la possibilité d'une lecture 'consultative' de la fonction du conseil épiscopal[449]. En outre, si le bref du 10 mars antidatait à l'antiquité la plus reculée le pouvoir du pape sur la confirmation des évêques[450], le prélat aixois rappelait que jadis la discipline de l'institution canonique était différente, et que l'*Exposition* n'avait pas fait pression sur le pape pour une renonciation à tel droit[451] (en sous-entendant que la délégation aurait pu être une voie praticable, soit en cas de convergence Rome-conciles provinciaux, soit en cas d'intervention provisionnel du pape…). Si le jugement négatif du pape n'avait fait guère de distinction entre la restauration des élections *more antiquo* e la version arbitraire enfantée par l'Assemblée[452], Boisgelin croyait

[440] Guillon, t. I, p. 118-120.
[441] Guillon, t. I, p. 182-184.
[442] Guillon, t. I, p. 192.
[443] Cf. *supra.*
[444] L'inexistence du droit divin à l'élection populaire aux charges ecclésiastiques n'avait pas été signalée par la production épiscopale précédente. D'ailleurs, la demande fondamentale était la légitimité, non pas l'obligation dudit procédé électoral. C'est un argument qui serait repris – mais sans le lien avec la déviance héréticale que les élections induraient – par Pisani de La Gaude [Vence], *Lettre à M. son diocésain* [19.05.91], p. 384.
[445] Guillon, t. I, p. 178.
[446] Guillon, t. I, p. 294.
[447] Guillon, t. I, p. 306.
[448] Sur les mises à point de la *Lettre* au sujet des propriétés et de la coercition religieuse, cf. *supra*.
[449] *Lettre des évêques députés*, p. 27.
[450] Guillon, t. I, p. 138-142.
[451] *Lettre des évêques députés*, p. 36-37.
[452] Guillon, t. I, p. 166-178.

concevables des élections bien ordonnées, en mentionnant une nouvelle fois la formule des États d'Orléans[453].

Des éléments de contradiction devaient persister au lendemain de *Charitas quae docente*, aiguisés par le caractère au même moment radical et tardif de la condamnation romaine. La lettre pastorale de l'ordinaire d'Alais, 12 mai 1791, oscillait entre l'attribution à la Constitution civile d'atteintes à la «pureté du dogme»[454] et la remontrance dédaigneuse contre la balourdise bouchée de l'Assemblée, laquelle, par son unilatéralisme précipité, avait empêché à l'Église gallicane de donner à la réforme la nécessaire ratification spirituelle, conditionnée après tout à quelques modifications de bon sens, en particulier par rapport aux élections[455]. Et quel le résultat à la fin ? Une législation frêle et changeante, à la recherche anxieuse de moyens de survivance, si bien que les malheureux évêques constitutionnels paraissaient déjà dépourvus de quelconque prestige et qu'il était déjà concevable d'écrire, en nouveau Bossuet, une «histoire des variations de la Constitution civile du clergé»[456]. Le prélat d'Alais semblait placer l'espoir dans un contrecoup politique, qui raffermît la monarchie constitutionnelle et effaçât le fruits même ecclésiastiques, si peu sérieux, de la «chimère de la perfection»[457]. Six mois auparavant, en exprimant des doutes plus généraux sur la bonté des élections[458], Bausset avait été le premier évêque à faire usage d'un mot imbibé de force historique : *suprématie*[459], pour qualifier la somme des empiètements de la réforme ecclésiastique, pour étiqueter un cadre global de prévarication qui ôtait au pasteur l'option de se plier, de légitimer par sa même e gémissante soumission des nouveautés particulières[460]. L'allusion au schisme anglican devait revenir dans divers textes, dont *Quod aliquantum*[461], douée parfois d'une note sentencieuse sur la marginalité insulaire de

[453] *Lettre des évêques députés*, p. 23, où Boisgelin répétait également l'hypothèse d'une profession de foi requise à l'électeur.
[454] Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 9, 59.
[455] Ivi, p. 48, 56-60. Sur le débat en Assemblée : «à peine y a-t-on porté l'attention la plus superficielle, et la foi que l'Assemblée a accordée aux opinions tranchantes de quelques jurisconsultes, contraste singulièrement avec le mépris qu'elle a montré pour la réunion imposante de toutes les autorités les plus respectables dans l'ordre de la Religion. Il semble qu'en supposant même que la CCC eût été exempte d'erreur sur des points capitaux, il suffisait qu'elle introduisît de grands changements qui ne pouvaient être indifférents à la perfection du régime civil, pour que la raison, la décence, le respect apparent de l'ordre public, fissent à l'Assemblée un devoir politique d'éviter cette forme rapide et absolue» : ivi, p. 59-60.
[456] Ivi, p. 30-34, 64-66. Et Talleyrand avait procédé aux premières institutions et consécrations – en déclenchant ainsi le renouvellement épiscopal – après qu'il avait prétendu se démettre de toute fonction épiscopale !, ivi, p. 32. Dans le même sens, voir Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *I.p. et ord.* [28.05.91], p. 367-368.
[457] Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 56 ; voir aussi p. 82 et *supra.*
[458] Ivi, p. 21-22.
[459] Ivi, p. 12, 23.
[460] Ivi, p. 22-23 : «Si la Constitution civile du clergé n'offrait pas d'autres vices que la forme des élections, le clergé en gémissant sur les effets déplorables qui doivent en résulter pour la religion et la société, serait sans doute forcé de céder à l'empire des circonstances […] ; et la nécessité de l'institution canonique étant reconnue, l'institution canonique étant la véritable source de la juridiction spirituelle transmise par l'église à ses ministres, on pourrait dire que les principes sont respectés».
[461] La Luzerne [Langres], *Lettre à MM. les électeurs du département de la Haute-Marne* <02.90>, dans Barruel X, p. 597-612, p. 599; La Tour du Pin [Auch], *L.p.* [29.12.90], p. 86 ; Guillon, t. I, p. 242 ; Lauzières-Thémines [Blois], *L.p. aux électeurs* [11.02.91], p. 5 ; Gain de Montagnac [Tarbes], *Lettre à l'assemblée électorale du département des Hautes-Pyrénées* [19.03.91], dans Barruel X, p. 620-9, ici p. 623 (le texte reproduisait en bonne partie la susdite lettre de La Luzerne) ; Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *I.p. et ord.* [28.05.91], p. 378 ; Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 194.

l'anglicanisme et sur la prolifération sectaire qui avait suivi la rupture d'avec Rome[462]. Par contre, Jean-Baptiste du Chilleau préférait évoquer la destinée d'avilissement de l'Église grecque, schismatique et césaropapiste, mise en déroute par l'Islam[463].

À coté et mêlée à la suprématie étatique à la Tudor, la controverse poussait à évoquer un filon hétérodoxe roulant sur le droit du peuple de disposer librement des charges pastorales, donc sur le peuple comme source du gouvernement sacerdotal : voilà donc l'esprit de Richer, coupable de réduire le pouvoir des évêques et du pape à des fonctions purement exécutives[464], voilà la lignée Luther-Calvin-Richer[465], ou Claude-Jurieu[466], ou Luther-Calvin[467], ou Wyclif-Hus-Luther-Calvin-De Dominis-Richer-Quesnel[468], ou Marsile-Richer-De Dominis[469], ou Marsile-Jurieu[470], ou Henri VIII-Richer-philosophes modernes[471], ou Marsile-De Dominis-Richer-puritains-*Levellers*-*Independents*-Claude-Jurieu[472]. *Quod aliquantum* se retranchait derrière des autorités gallicanes, qui savait bien agrées par l'épiscopat de France : Luther continuateur de Marsile avait été condamné par le concile de Sens (1528)[473], De Dominis avait été réfuté par un gallican plutôt radical tel Pierre de Marca[474], la Sorbonne avait censuré en 1560 une thèse de Grimaudet soutenant que les princes chrétiens avaient le pouvoir de réformer la discipline de l'Église[475]. En plus, Braschi retraçait dans Aérius-Wyclif-Marsile-Jandun-Calvin les racines de l'équipollence juridictionnelle entre prêtres et évêques que la Constitution civile réitérait[476]. Mais outre cela, le pape mentionnait Benoît XIV condamnant en 1755 les *Principes sur l'essence, la distinction, et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle* de l'appelant Vivien de La Borde[477], tout comme il rappelait deux fois le schisme d'Utrecht[478]. Par tels citations on traînait les jansénisme du XVIIIe siècle sur le banc des accusés, au moment où à Rome on travaillait sur la censure *singillatim* des actes du synode de Pistoie[479]. En particulier, le jansénisme que *Quod aliquantum* prenait pour cible signifiait une tendance extrême à l'affaiblissement de l'autonomie législative de l'Église (La Borde), ou la prétention de sacrer les chefs d'un archidiocèse – élus par le chapitre –

---

462 Cheylus, *I.p.* [11.03.91], p. 431 ; Bausset [Alais], *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 19-20 ; Bovet [Sisteron], s.t. [18.07.91], dans Barruel XII, p. 346-361.
463 Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 97.
464 Le Quien de Laneufville, *I.p. sur le gouvernement de l'Église* [27.12.90], p. 310. Le caractère politiquement séditieux de l'auteur «liguer» du *De ecclesiastica et politica potestate*, en réalité ex-ligueur au moment d'écrire le libelle (1610), était souligné avec plus de force à p. 329.
465 Le Quien de Laneufville, *Lettre au clergé séculier et régulier* [19.01.91], p. 214.
466 Bonal, *Lettre à MM. les électeurs*, p. 381.
467 Gain de Montagnac [Tarbes], *L.p. au clergé séculier et régulier* [03.02.91], p. 273.
468 Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 147.
469 Pisani de La Gaude [Vence], *L.p.* [01.04.91], dans Barruel XII, p. 300-329, ici p. 313.
470 Marbeuf [Lyon], *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 255.
471 Fontanges [Toulouse], *L.p. et ord.* [20.05.91], p. 5. Il est probable que l'archevêque pensait à Hobbes et à Rousseau : «[ils] sapent par le fondement, non seulement la religion catholique, mais encore toute espèce de révélation, en subordonnant la juridiction spirituelle à la puissance civile».
472 Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 151.
473 Guillon, t. I, p. 118.
474 Ivi, p. 160. Une autre citation de Marca à p. 146.
475 Ivi, p. 146.
476 Ivi, p. 184. Le seul texte qui qualifiait de richérisme le conseil épiscopal était Galard [Le Puy-en-Velay], *Serment civique* [13.01.91], p. 170, par la dittologie «richériste et presbytérien».
477 Ivi, p. 198.
478 *Quod aliquantum*, dans Guillon, t. I, p. 178; *Charitas*, dans Guillon, t. I, p. 308.
479 Voir G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 285-300.

faute de mandat et de confirmation papale, avec le résultat de produire une séquence décennale d'intrus (Utrecht). Ce dernier point, évoquant une forte ressemblance avec la genèse de l'épiscopat constitutionnel, vu qu'en 1724 on était allé chercher, comme consécrateur, un évêque *in partibus* et de surcroît étranger et déjà suspens[480], pouvait sonner également comme une réaffirmation de la centralité du pape dans la collation de l'institution canonique. L'hommage rendu, à l'encontre la Constitution civile, à de savants auteurs gallicans, ne devait pas empêcher au pape la fente substantiellement romano-centrique de *Charitas*.

Quant aux écrits des évêques insermentés, par-delà quelques renvois à l'autorité du canoniste belge Van Espen[481], les disciples de Jansénius ne comparaissaient que dans huit textes[482], et dans un d'entre eux sous forme d'une référence à Nicole défenseur du primat romain[483]. Pour Gain de Montagnac, dans son appel au bas clergé du diocèse de Tarbes, ils étaient des «sectaires que l'Église tolère, mais qui ne se cachent dans son sein que pour miner sourdement l'autorité divine des premiers pasteurs et sur tout celle de son chef visible»[484] : c'était donc de la séduction des parrochistes et de leurs ressentiments que les curés bigorrais devaient se garder. Aussi pour Bausset les jansénistes, même à Utrecht, étaient tout d'abord des anti-épiscopalistes ; à son avis, la Constitution civile du clergé naissait de la convergence d'esprits entêtés, épris de l'idée de la restauration d'une discipline pseudo-primitive sur le modèle du «régime obscure d'une prétendue Église d'Hollande», et de républicains qui avaient appuyé l'introduction du presbytérianisme, à savoir du républicanisme ecclésiastique, avec le but de le transposer de suite dans l'État[485]. Le Quien de Laneufville faisait-il une référence plus circonscrite au janséniste Nicolas Travers, négateur de la nécessité de l'approbation épiscopale pour l'administration de la confession sacramentelle, thèse censurée par l'Assemblée du clergé (1745) et par la Faculté de théologie de Nantes (1746)[486]. Castellane-Mazangues se bornait à remémorer la campagne pour l'appel au concile contre la constitution *Unigenitus* : si celle-là fut ignorée de belle façon, non autrement que les anciennes récriminations des donatistes et des pélagiens, il fallait en faire autant des protestations assermentées à l'encontre d'une condamnation émise par le pape et soutenue de la presque totalité de l'épiscopat de France, dans le silence-consentement des Églises étrangères[487].

---

[480] D.-M. Varlet, évêque de Babylone tout comme Miroudot, l'assistant de Talleyrand dans les premiers sacres d'évêques constitutionnels : *Charitas*, dans Guillon, t. I, p. 308. Sur l'affaire d'Utrecht voir E. Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle*, p. 197-208. Contrairement aux évêques constitutionnel, les élus utrechtois ne s'exemptaient jamais de demander l'institution au pape : face au refus romain, jugé manifestement injuste, ils se faisaient sacrer, sans postuler la confirmation – comme spécifique acte juridique – auprès de n'importe quelle autre autorité, pas même à l'évêque consécrateur. Après la 'recréation' de deux sièges suffragants (Haarlem et Duventer), les titulaires de ceux-ci suivront la même démarche : voir G. Du Pac de Bellegarde, *Histoire abrégée de l'Église métropolitaine d'Utrecht*, Vander Weyde, Utrecht 1765, p. 586.

[481] Saint-Jean de Prunières [Grasse], *I.p.* [24.10.90], p. 130 ; Bareau de Girac [Rennes], *Déclaration sur la nouvelle* [10.12.90], p. 161, 165 ; Marbeuf, *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 212 ; Machault [Amiens], *L.p.* [06.05.91], p. 236.

[482] Pour Quesnel, cité par du Chilleau, cf. *supra*.

[483] Barral [Troyes], *Lettre à MM. les électeurs*, <02.91>, p. 561.

[484] *L.p. au clergé séculier et régulier* [03.02.91], p. 291.

[485] *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 15.

[486] Le Quien de Laneufville, *I.p. sur le gouvernement de l'Église* [27.12.90], p. 333

[487] Castellane-Mazangues [Toulon], *Mand. qui ordonne* [15.05.91]. Plus obscurément Marbeuf [Lyon], *Mand. pour la publication* [18.05.91], p. 28 : «les intrus, moins fougueux et plus astucieux, mais aussi criminels que Luther, quand il fut anathématisé par Léon X, imagineront sans doute d'annoncer du ton d'une modération affectée, des fins de non-recevoir contre le bref, puisées dans l'arsenal des expédients du barreau; et si ce subterfuge ne réussit pas,

Par contre, Thémines insérait dans son renvoi à la condamnation du jansénisme sans concile général – un jansénisme qu'il qualifiait d'ailleurs par des expressions qu'un *ami de Port-Royal* aurait tranquillement souscrit : «ce prétendu fantôme, cette hérésie imaginaire»[488] ! – une remarque sur les «signes de vie» récemment fournis par tels augustiniens, à la portée de refaire place aux calvinistes à la première occasion[489]. Beaucoup plus tard, en août 1792, le huitième texte en question reconnaissait dans la réforme ecclésiastique les «principes jansénistes», voire le «triomphe» des port-royalistes : d'après l'ordinaire de Vence[490], même la tentative de parer les peines spirituelles 'en masse' au nom de la nécessité d'un jugement individuel, en niant donc toute valeur à la notoriété de fait, reconnectait les mourants privés des sacrements aux jureurs censurés de quarante ans auparavant. Mais il convient de remarquer que Pisani tranchait sur tous ses collègues, nous y reviendrons, par la teinte ultramontanisante de ses positions (autant que pour les invocations violemment contrerévolutionnaires après son émigration à Nice et de suite en Italie[491]) : pour le moment, il suffit de dire que c'était le seul qui mettait Fébronius au nombre des précurseurs de l'Église constitutionnelle, à côté de Marsile et de Richer[492].

La rareté des plaintes antijansénistes[493], auxquelles ne se laissaient pas même aller les évêques qui dénonçaient les jurisconsultes apologistes de la réforme[494] ou le «comité obscur» à l'origine de celle-ci[495], était sans aucun doute un effet de la campagne anticonstitutionnelle zélée que conduisaient, à Paris et à Lyon, de quesnellistes de premier plan. Mais elle ne nous révèle pas moins quelque chose de l'attitude de l'épiscopat gallican face à la Révolution. À l'exception de Machault[496], en effet, les prélats insermentés n'étaient guères susceptibles de lire la Constitution civile en perspective, à chercher des fils de continuité entre le gallicanisme d'Ancien régime, en particulier le gallicanisme parlementaire avec ses attaches jansénistes, et le réformisme ecclésiastique de l'Assemblée. Nous ne croyons pas que ce soit par hasard si la fameuse *Exposition sur les droits de la puissance temporelle*, émanée par l'Assemblée du clergé de 1765

---

emploieront [*scil.* contre le bref du pape] des couleurs spécieuses, mais qui ne seront au fond que des plagiats des hérétiques et des sectaires, surtout des derniers novateurs».

[488] Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 242.

[489] *Ibidem.*

[490] Pisani de La Gaude, *L.p. sur l'obéissance au souverain pontife* [25.08.92], dans Barruel XIII, p. 330-544, ici p. 496.

[491] Id., *Instruction pastorale sur la Révolution française*, Feugopoli 1792 [avril]. Entre outre choses, l'évêque y dénonçait la réception de «toutes les religions», l'admission de «tous les cultes», p. 43.

[492] Ivi, p. 334.

[493] En revanche, la critique à un sectarisme janséniste qui aurait modelé la Constitution civile, avec l'effet de créer maints problèmes au Nouveau régime, pouvait venir de milieux tout à fait étrangers aux scrupules religieux : pour Sieyès, cf. *supra* ; pour le «Moniteur», qui déclarait la compatibilité entre financement publique du catholicisme – réglé par les libres calculs de l'État – et liberté d'auto-organisation de l'Église, il fallait «revenir aux principes que l'Assemblée professait l'année dernière lorsqu'elle accordait encore sa confiance a des hommes éclairés et oublier la petite constitution janséniste qu'on lui a fait adopter dans un moment de distraction» : numéro du 10.11.1790, p. 327.

[494] Le seul à être nommé était Camus : La Luzerne [Langres], *Examen de l'instruction de l'Assemblée* <02.91>, p. 159 ; Barral [Troyes], *Lettre à MM. les électeurs* <02.91>, p. 546 ; Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 147 ; Leyssin [Embrun], *Instruction au sujet d'un mand.* <04/05.91>, p. 346 ; Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 25, 133 ; Narbonne [Évreux], *L.p. et ord.* [12.07.91], p. 130.

[495] Conzié [Tours], *I.p. sur les brefs* [14.06.91], p. 85 ; Clermont-Tonnerre [Châlons-sur-Marne], *L.p. au clergé séculier et régulier* [14.01.91], p. 36, avait parlé de «tribunal obscur». L'archevêque d'Embrun parlait de comité «anti-chrétien» : Leyssin, *Lettre à MM. les électeurs du département des Hautes-Alpes, assemblés à Gap, pour lui nommer un successeur*, dans Barruel X, p. 305-311, ici p. 310. Sur les jurisconsultes voir aussi Bausset [Alais], *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 59.

[496] Cf. *supra.*

en guise d'urgente mise à point théorique au lendemain de la destruction parlementaire des jésuites et de la controverse sur les billets de confession, ne s'avère mentionnée qu'une seule fois dans la production insermentée[497] (alors qu'elle serait remémorée et louée et par Pie VI, dans le consistoire secret du septembre 1791, au moment d'accepter la rémission de la barrette par le jureur Loménie, président de la commission ecclésiastique de l'Assemblée en 1765...[498]); et ceci en dépit du thème de l'ouvrage, très approprié aux circonstances de 1790-1, et du fait que 16 insermentés eussent fait partie, en abbés ou déjà en messeigneurs, aux travaux de vint-six ans auparavant. Assemblée, du reste, qui avait élu les jeunes La Luzerne et Champion de Cicé à la charge d'agents-généraux du clergé[499].

La réforme ecclésiastique apparaissait donc comme une rupture radicale, fruit tout au plus de la pression anticatholique de la philosophie et de l'esprit général de sédition. Cela donnait bien sûr un impact polémique plus commode aux positions anticonformistes, qui auraient risqué d'être entravées, du moins dans l'immédiat, par une optique plus nuancée ou tout simplement plus élaborée sur l'âge prérévolutionnaire. De telle façon, la controverse perdait toutefois en profondeur, non seulement en sagacité historique : après les écrits de La Fare et de Fontanges, presqu'aucun évêque ne se devait de raisonner en abstrait sur les bornes du licite et de l'illicite dans les ingérences de l'État, pas même pour différencier les usages respectueux du passé d'avec la prévarication brutale du 1790. L'épiscopat laissait volontiers ces problèmes enchevêtrés aux soucis quelque peu fiévreux des nouveaux compagnons de route, les jansénistes anticonstitutionnels: l'urgence de se justifier, l'anxiété de se soustraire au jeu des ressemblances pesait en premier lieu sur ceux-ci, jusque-là les hérauts des prérogatives étatiques dans les conflits avec l'Église. Une poignée d'évêques se contentaient d'évoquer la maxime de Saint Optat de Milève, pour expliquer que oui, *ecclesia est in respublica*, mais que quant au spirituel il fallait invertir la formule[500] ; ou bien que la Constitution civile voulait la *respublica in ecclesia*, en ce sens qu'elle envahissait l'Église en y introduisant l'État[501]. Si la prétention des constituants, faiseurs de schisme, de vinculer au *placet* de l'État la promulgation des textes envoyés des Rome[502] – donc des actes qui condamnaient leur œuvre même – était rejetée tout d'un trait[503], c'était avec quelque nonchalance que certains évêques garantissaient qu'un pouvoir politique ne pouvait connaître d'un décret émané par l'Église que pour prêter ou nier à celui-là l'aide du bras

[497] Asseline [Boulogne], *I.p.*, p. 41. Sur l'épisode, au centre d'un heurt âpre avec les parlements, cf. D. Van Kley, *Church, State and the Ideological Origins*; Id., *The Religious Origins of the French Revolution*, Yale University Press, Yale 1996, p. 330-340; C. Maire, *De la cause de Dieu*, p. 520 et suivantes.
[498] Guillon, t. II, p. 150.
[499] *Procès-verbal de l'Assemblée générale du clergé de France, tenue à Paris, au couvent des Grands-Augustins en l'année 1765*, Imprimerie de Guillaume Desprez, Paris 1773, *ad indicem*. L'édition était curée par Emmanuel de Bausset, évêque de Fréjus dès 1766 et encore en exercice en 1791.
[500] Bareau de Girac [Rennes], *Déclaration sur la nouvelle* [10.12.90], p. 172 ; Bourdeilles [Soissons], *I.p. sur l'autorité spirituelle* [20.12], p. 30 ; Leyssin [Embrun], *Lettre à MM. les électeurs*, <02/03.91>, p. 306. Sur l'adage, voir P. Stella, *«Respublica non in ecclesia sed ecclesia in republica est» (Ottato di Milevi, III, 3). Da Giannone a Cavour e al Vaticano II*, dans Id., *Il giansenismo in Italia*, t. III, Storia e Letteratura, Roma 2008, p. 285-309.
[501] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 136 ; Marbeuf [Lyon], *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 265.
[502] Cf. *supra.*
[503] Lauzières-Thémines [Blois], *L.p.* [25.06.91], p. 222 ; Pisani de La Gaude [Vence], *L.p. sur l'obéissance*, p. 431.

séculier, restant acquis que le caractère autonome d'obligation en conscience pouvait librement venir de l'entente du pape et des évêques intéressés[504].

Par contre, dans la solitude de l'exil, deux auteurs devaient s'efforcer de revenir plus diffusément sur tels problèmes. De Londres, en reconnaissant la frustration de ses espoirs de conciliation, mais en ne les reniant pas de manière explicite[505], Champion de Cicé écrivait avec douceur d'accent à l''intrus' de Bordeaux, ancien chanoine de la même ville. Il admettait la bonne foi du jureur, du moment que la crise était éclatée sur des matières très complexes, «sur lesquelles il ne s'était pas élevé de difficultés depuis longtemps dans l'Église», mais du maintien du principe – le pouvoir auto-législative de l'Église – découlait finalement le dénouement de tous les doutes[506]. Nous croyons même de pouvoir attribuer à l'archevêque la lecture des premiers ouvrages desdits jansénistes, auxquels il pouvait emprunter en juin 1791 la liquidation de la distinction entre les deux disciplines, intérieure et extérieure, en raison de la dimension intrinsèquement «extérieure», matériel de tout geste, y compris la liturgie, la forme des sacrements, les préceptes. Il fallait plutôt déterminer la «destination», spirituelle ou temporelle, d'un certain objet disciplinaire, ou, en cas d'un «objets mixte», de ses composants[507].

Une deuxième distinction reliait la lettre de Champion aux écrits jansénistes des mois précédents[508] : celle entre la faculté de l'État de rejeter les innovations disciplinaires en matière ecclésiastique et son absolue impuissance d'y introduire de son propre chef des lois nouvelles. D'un côté, les maximes gallicanes censées admettre un pouvoir disciplinaire de l'État *en négatif*, telle l'attitude du Royaume devant la discipline tridentine; de l'autre, la négation de son pouvoir unilatéral *en positif*[509]. L'archevêque ajoutait néanmoins que «nos rois ont admis successivement une grande partie des règlements du concile [de Trente] par des ordonnances particulières qu'on regarde en conséquence comme lois de l'Église et de l'État»[510] : une allusion très claire à l'approbation épiscopale des confesseurs, une loi que par telle voie rentrait dans la «discipline générale»[511] que l'Église gallicane partageait avec l'Église universelle. Les jansénistes parrochistes auraient repoussé tel point spécifique, même s'ils pouvaient bien s'entendre avec Champion sur l'impossibilité d'un véto différé de la part de l'État, qui menât à la réviviscence automatique d'une loi disciplinaire jadis abrogée[512]. Autant étrangers à toute connaissance séculière, naturellement, que les actes de nature doctrinale, prononcés par les juges de la foi[513]. En esprit plus politique que Jabineau ou Maultrot, et de manière plus explicite qu'en Boisgelin, l'ancien Garde des sceaux essayait en outre de lier la réflexion sur les bornes des deux puissances à un esquisse des diverses modalités de présence catholique dans un pays. La vraie religion

[504] Bovet [Sisteron], s.t. [18.07.91], dans Barruel XIII, p. 165-179, adopté par Ponte d'Albaret [Sarlat], *Adhésion aux brefs* [08.91], dans Barruel XIII, p. 164-165.
[505] Champion de Cicé, *Lettre à M. Pacareau* [06.06.91], p. 36. Un an plus tard, il devait communiquer au pape sa contrition pour l'attitude de l'été 1790 : G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 359.
[506] Ivi, p. 37.
[507] Ivi, p. 45-46.
[508] Cf. *infra*, II chap., § 2.
[509] Champion de Cicé, *Lettre à M. Pacareau*, p. 48.
[510] Ivi, p. 49.
[511] Ivi, p. 42.
[512] Champion de Cicé, *Lettre à M. Pacareau*, p. 48-49.
[513] Ivi, p. 48.

pouvait être persécutée, tolérée ou protégée «comme religion dominante»[514]. L'hypothèse d'une pleine liberté partagée avec n'importe quelle autre confession, donc d'une indifférence religieuse des pouvoirs publics, ne se tenait pas debout, en raison de son incompatibilité avec une société bien organisée[515].

Ici le raisonnement de Champion se faisait quelque peu confus. À son avis, le «droit d'inspection» dont jouissait l'État 'tolérant', pour la simple tutelle des «lois de l'empire»[516], se conservait également après la conversion du prince, justement sous forme du droit de véto sur les *nouveautés* règlementaires, si jugées inconciliables «avec les lois politiques de son empire»[517]. Le retour du même syntagme, «droit d'inspection», finalisé à protéger des trucs conceptuellement assez proches tels «lois de l'empire» et «lois politique de son empire», ne rend pas trop clair la différence du pouvoir étatique dans les deux situations. Pouvait l'État simplement 'tolérant' prétendre de rejeter l'introduction d'un décret de réforme ? Il est probable que, pour Champion, l'intérêt officiel d'un pouvoir civil pour l'évolution de la discipline ecclésiastique configurât en lui-même une «protection» du catholicisme, au moins comme liberté de culte public, mais de cette façon la contrepartie en termes de 'religion dominante' s'offusquait beaucoup. Après tout, si l'archevêque rappelait que l'Église, ne «s'écart[ant] jamais de l'esprit de son divin auteur», cherchait toujours de satisfaire les *desiderata* courtoisement impétrés par un État[518], l'étendue de cette condescendance pouvait se régler en mesure du taux de 'protection' offerte au catholicisme. En tout cas, l'archevêque n'attribuait pas au catholicisme constitutionnel – la religion du Nouveau régime – les ressources spirituelles pour survivre longtemps faute d'une systématique coercition publique anti-réfractaire, que la France des droits de l'homme ne pouvait pas certes garantir[519]. Ce qui signifiait, suivant la logique de Champion, que tôt ou tard l'État français se verrait contraint à choisir de protéger une confession religieuse moins faible… il est sans dire, le catholicisme apostolique et romain. Quant aux peines canoniques émises par *Charitas*, l'archevêque les adoptait avec la clause gallicane[520], sans même se poser le problème du *placet* de l'État sur une décision ecclésiastique qui possédait soit une valeur doctrinale (la condamnation de la Constitution civile du clergé) qu'un corollaire judiciaire (les censures contre les adhérents à la même Constitution).

Encore plus soutenu l'effort théorique de La Luzerne dans son exil de Cologne. Nous avons déjà mentionné sa vaste instruction de 1792, pour être la pointe la plus avancée d'une réaction 'libérale' à la Constitution civile du clergé[521]. Il ne s'ensuit pas de là que le réfractaire de Langres cessât de croire utile aux deux puissances, donc «conforme aux vues de la Providence», un arrangement constantinien de leurs rapports[522] : toujours est-il qu'il ne déclarait nulle part la *nécessité* de quelque entrelacement entre État et religion aux fins du maintien de l'ordre social. Il entendait plutôt démontrer, contre les thèses de l'apologétique constitutionnelle et en dépit de

[514] Ivi, p. 46.
[515] *Ibidem.*
[516] Ivi, p. 47.
[517] Ivi, p. 48.
[518] Ivi, p. 49.
[519] Ivi, p. 54.
[520] Ivi, p. 56-59.
[521] Cf. *supra*, §3.
[522] La Luzerne, *I.p. sur le schisme* [26.03.92], p. 63.

certaines réflexions insermentées ou proto-insermentées, qu'en matière ecclésiastique les droits d'un État chrétien et les droits d'un État non-chrétien demeuraient substantiellement les mêmes. Ceux qui niaient cela, niaient à l'Église la puissance spirituelle, quelle peine qu'ils se prissent pour sauvegarder ce concept[523]. La distinction entre discipline intérieure et extérieure pouvait être admise, mais c'était dans la première catégorie que rentrait intégralement le gouvernement de l'Église[524], y incluses la distribution du territoire, la forme des nominations et des institutions canoniques. La seconde ne consistait que dans la «force coactive extérieure»[525] – dont le simple «appareil» ostentatoire, la solennité des tribunaux ecclésiastiques[526] – appliquée par le prince à l'exécution des canons, ou encore dans les privilèges politiques, économiques et judiciaires qu'il attribuait libéralement à l'Église[527]. Dans les soi-disant objets mixtes, il était toujours possible de discerner l'une ou l'autre forme de telle extériorité, conçue justement comme 'protection' : une révocation unilatérale du bras séculier ou des privilèges restait toujours licite, sans que l'obligation spirituelle des lois de l'Église jadis 'protégées' en fût aucunement compromise (quant à la règlementation ecclésiastique sur la gestion des immunités et ainsi de suite, elle déchouait naturellement avec la cessation des privilèges)[528].

Certes, entre le catholicisme et l'État qui en faisait sa religion existait un accommodement, selon quoi l'Église vinculait ses changements disciplinaires au consentement du prince et ce dernier, de son côté, ne cessait pas d'employer le bras séculier pour implémenter, d'une manière ou d'autres, les lois ecclésiastiques actuellement en vigueur et jusqu'alors exécutées par la puissance publique[529]. Mais il s'agissait d'une simple convergence d'avantage mutuel, du moment qu'un décollement entre loi ecclésiastique et loi civile, par rapport aux normes canoniques en cours ou aux normes canoniques futures, n'aurait pas été de grande utilité pour aucun des deux pouvoirs. Il ne s'ensuivait pas de là que, sur le plan rigoureux des principes, l'Église autant que l'État jouissaient de *la même plénitude qu'en époque pré-constantinienne*, donc de la liberté d'agir diversement, au prix bien entendu de voir diminuer la générale bienveillance de la contrepartie et le degré d'utilité de l'entrelacement politico-religieuse[530]. Il était bien concevable, par exemple, qu'une fête religieuse dont l'État n'assurait plus le chômage forcé, pût avoir une obligation seulement spirituelle : «le seul effet de leur désunion [des deux puissances] sur un point est, qu'elles cessent de prescrire la même chose, mais elles n'ordonnent pas des choses contraires»[531]. À plus forte raison, un prince pouvait distribuer et retirer des subventions

[523] Ivi, p. 54.
[524] Ivi, p. 58.
[525] Ivi, p. 68.
[526] Ivi, p. 56.
[527] Ivi, p. 64.
[528] Ivi, p. 68.
[529] Ivi, p. 71.
[530] Plus outre, au sujet de l'introduction du concordat en 1516, il cherchait un petit peu à remédier : le «concert à cet égard [le changement de la discipline ecclésiastique] est, si non de nécessité absolue, au moins d'une convenance très grande et d'une telle utilité qu'elle approche beaucoup de la nécessité» : ivi, p. 106. Mais le principe était posé et non renié.
[531] Ivi, p. 76.

économiques à l'Église comme bon lui semblait, sans aucun besoin de mettre la main à nombre et extension des diocèses[532].

Ainsi La Luzerne essayait de dénouer les ambigüités de La Fare, de Fontanges, de Boisgelin et de Champion, tout comme d'abattre l'un des piliers de la construction politico-ecclésiologique des conformistes. L'inexistence conceptuelle de quelconque conflit entre l'Église et l'État, deux ressorts séparés et réciproquement inoffensifs, rendait parfaitement possible d'éviter la «prépondérance» de celle-là sur celui-ci ou vice-versa[533], donc de choisir de quel côté être. La présence concrète d'un heurt, c'est-à-dire la contradiction des prescriptions, n'était symptôme que d'une usurpation de l'une ou de l'autre partie en cause. À qui alors le jugement sur l'identité du prévaricateur, lorsqu'«on est même tenu à la désobéissance, quand l'autre puissance qui a le droit de prescrire, enjoint le contraire»[534] ? Entre les lignes, La Luzerne remettait le tranchement à la syndérèse de tout sujet raisonnable[535]. Il n'y avait aucun besoin de théoriser des guerres préventives : «Un souverain a-t-il le droit de s'emparer des états d'un prince voisin, sous prétexte qu'il pourrait envahir les siens?»[536]. Lorsque Camus, en novembre 1790, avait déclamé qu'un souverain politique pouvait poser à une religion les conditions pour sa réception dans l'État, ou pour le renouvellement de telle réception[537], c'était bien insensé que ce qu'il avait dit, soit au cas où il entendît, d'un air menaçant, le mot 'réception' comme libre exercice de la religion («proposition […] aussi fausse dans l'ordre politique, qu'impie aux yeux de la religion»[538]), soit au cas où il l'entendît comme protection privilégiée :

> Sans doute l'État peut apposer à ces avantages qu'il accorde des conditions, mais seulement des conditions qui ne nuisent pas à la religion, qui n'y apportent aucun changement. Il protège l'Église catholique, telle qu'elle est, telle que Jésus-Christ l'a fondée, avec tous les caractères et toute l'autorité que ce divin fondateur lui a données. S'il altère en quelque chose par les conditions qu'il appose, cette autorité, ce n'est plus l'Église de Jésus-Christ qu'il protège, c'est une autre religion qu'il compose à son gré[539].

L'apologétique assermentée finissait quasiment par esquisser une apologie des empereurs païens persécuteurs ou des empereurs hérétiques, la pseudo-protection de Constance, de Valent[540].

Après quoi, l'évêque passait justement en revue les points inacceptables de la Constitution civile, leur incompatibilité avec les canons et avec la doctrine, en reprenant et ordonnant les raisonnements et les références de deux années de lutte anticonstitutionnelle, sans entasser les arguments pêle-mêle – si bien que l'instruction abondait en «quand même», «quand il serait vrai», «quand nous accorderions»... Il refusait, en passant, l'usage que les jureurs avaient fait d'épisodes

---

[532] Ivi, p. 115. La même remarque dans Barral [Troyes], *Lettre à MM. les électeurs* <02.91>, p. 571, qui la liait au droit de l'État «de dire je ne veux pas qu'on bâtisse une église sur ce terrain, je ne veux pas que tel individu y exerce des fonctions marquées du sceau de l'autorité publique» et dans Bausset, *L.p. aux fidèles* [12.05.91], p. 30.
[533] Ivi, p. 71.
[534] Ivi, p. 73.
[535] *Ibidem.*
[536] *Ibidem.*
[537] Cf. *infra*, I chap., § 5, 6. En fait, Camus avait soutenu cela dès mai 1790.
[538] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 112.
[539] Ivi, p. 112.
[540] Ivi, p. 70. Une observation semblable dans Leyssin [Embrun], *Instruction au sujet d'un mand.* [04/05.91], p. 342.

historiques particuliers[541] : à Carthage, saint Cyprien décidait toujours d'entente avec son clergé, il est vrai, mais cela n'était qu'une ligne de conduite personnelle[542] (au sujet du conseil épiscopal) ; l'élection de Saint Ambroise à Milan avait été un cas tout extraordinaire[543] (sur les élections purement populaires, ouvertes même aux hétérodoxes) ; l'acquisition, par un juif, d'une baronnie avec droit de patronage n'avait pas eu des effets univoques[544] (idem) ; les conciles de Tours, Châlons-sur-Marne et Mayence, en l'an 813, n'avaient pas demandé à Charlemagne de corriger de son autorité leurs arrêts[545] (sur le pouvoir du prince en regard des réformes ecclésiastiques) ; les conciles de Chalcédoine et de Turin n'avaient nullement reconnu le droit du prince de déterminer les arrondissements métropolitains[546] (au sujet du découpage diocésain suivant le découpage civil) ; les carolingiens avaient fondé des diocèses en Saxe, ou produit des capitulaires disciplinaires, d'entente avec les papes ou avec une représentation de l'Église du royaume[547] ; la recomposition du schisme donatiste en Afrique s'était produite en concile[548] (sur les démissions éventuelles des évêques 'supprimés' et des insermentés en général) ; la réception manquée en Afrique, ce qui n'était pas prouvé, du droit que le concile de Sardique avait donné aux évêques de faire appel au pape contre les condamnations localement prononcées, ne justifiait pas l'enlèvement à Rome de tel point de la «discipline générale», encore moins l'enlèvement au pape de tout pouvoir juridictionnel[549].

À l'érudition du précoce *Mémoire à consulter* des avocats jansénistes[550], l'évêque pouvait emprunter deux épisodes du VIe siècle, lorsque la création royale de nouveaux sièges à Melun et à Châteaudun fut frustrée par l'opposition de l'archevêque de Sens et du concile de Paris[551]. Sans faute, continuait à faire défaut, en La Luzerne, une notation critique quelle qu'elle fût sur l'histoire récente du gallicanisme, sur les conflits éclatés lorsque les canons de l'Église avaient été 'protégés' *contre* les décisions épiscopales. Même par rapport à la susdite affaire du juif Liefman Calmer, soulevée à Amiens dans les années soixante-dix par l'évêque Machault, l'auteur rappelait la protestation de l'Église contre la sentence du parlement de Paris, favorable en partie au baron, mais il s'empressait de remarquer que la sentence n'avait confirmé que les droits économiques du clerc nommé, qui n'était du reste qu'un prébendier, un chanoine d'une église collégiale[552].

---

[541] Cf. *infra*, chap. I, II.
[542] Ivi, p. 162.
[543] Ivi, p. 96.
[544] Ivi, p. 84.
[545] Ivi, p. 78. Épisode que Boisgelin aussi avait mentionné, sans une analyse pareillement subtile, dans son discours du 29.05.90 (*AP*, t. XV, p. 727).
[546] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 112, p. 129, 134.
[547] Ivi, p. 138-141. La même lecture de la création des diocèses saxons était dans Boisgelin (*AP*, t. XV, p. 727) et dans nombre d'autres interventions.
[548] Ivi, p. 167-170.
[549] Ivi, p. 154. La Luzerne n'approfondissait pas plus si le refus d'une loi disciplinaire dans un coin (non français !) de l'écoumène en invalidât ou non le caractère «universel», et quelles fussent les conséquences de cela sous le rapport de la révision ou de l'abrogation dans le contexte de l'Église gallicane.
[550] [H. Jabineau], *Mémoire à consulter et consultation*, p. 14. Citation reprise par [G.-N. Maultrot] *Second lettre de Monsieur M. à Monsieur J., sur un écrit intitulé Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790*, Paris, Le Clere 1790, p. 40 ; [G.-N. Maultrot], *Explication du canon 17 du concile de Chalcédoine, qui fait le principal appui de la CCC*, chez Le Clere, Paris <1791>, p. 46 ; Cheylus, *I.p.*, p. 417.
[551] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 134-135.
[552] Ivi, p. 84.

Parmi les considérations plus articulées, nous pouvons signaler l'attribution de la qualité de «partie des traditions apostoliques» à la vérité de la juridiction *circonscrite* et non pas *illimité* de l'évêque. Même sans une solennelle, directe définition dogmatique, c'était l'entière histoire de l'Église, à compter des Douze, son entière législation canonique, qui témoignait l'existence d'une division de l'écoumène chrétien entre les apôtres et entre leurs successeurs. Si l'*euntes docete omnes gentes* (*Mt. 28,19*) ne pouvait pas certes être lu comme une *interdiction* de ce qui l'Église s'était chargée de faire dès son commencement, il fallait au moins en conclure que ledit impératif du Christ avait laissé aux apôtres la possibilité de délimiter leur juridiction (mais il était encore plus probable que Jésus, entre la Résurrection et l'Ascension, avait leur appris que la commande possédait un significat distributif[553]) ; eux et leurs continuateurs avaient licitement usé de ce droit, en lui connectant des effets juridiques et même sacramentaux. Et nul autre pouvoir sur la terre, naturellement, ne pouvait en faire autant, en circonscrivant de son propre chef provinces, diocèses et paroisses[554]. Le choix originaire de conformer les diocèses aux arrondissements impériaux n'avait pas été qu'une libre décision ecclésiastique, dictée par le bon sens : elle était loin d'être automatiquement et toujours obligatoire[555]. À *Quod aliquantum*, La Luzerne empruntait la réfutation de la comparaison entre la liberté du fidèle particulier de changer de juridiction épiscopale, par son simple déménagement dans un autre diocèse, et la liberté de l'État de disposer des arrondissements diocésains[556]. Il concluait aussi pour le manque des pouvoirs pastoraux dans n'importe quel prêtre élu, fût-il institué à une place vacante par un évêque légitime : l'irrégularité de l'élection invalidait le passage de la juridiction[557].

Sur le concordat, enfin, La Luzerne disait quelque chose de différent du discours de Boisgelin le 29 mai 1790, comme des demi-mots de l'*Exposition des principes*. L'implication du pape, unie à l'exécution «sans opposition depuis trois siècle», unie à l'approbation par le concile de Latran V, au fait que le concile de Trente ne réclama point contre l'accord[558], tout cela faisait du concordat une loi valide, malgré les remontrances de petits secteurs – les chapitres, et pour cause – de l'Église gallicane[559]. Quant au nécessaire accord du Saint-Siège sur l'érection et la suppression des diocèses, c'était une règle qui remontait même aux siècles pré-concordataires, observée constamment quoiqu'elle eût sa source dans les fausses décrétales du X siècle[560]. La

[553] La thèse du Ressuscité expliquant aux apôtres, au long des quarante jours, l'«inviolable constitution de l'Église» (y comprise la structuration métropolitaine), avait été proposée par Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 112, même s'il admettait que tout au début la mission des Douze pût être universelle : «Ils ont été les architectes de l'édifices, ils ont pu en amasser les matériaux dans une sorte de confusion, avant que de se livrer aux beautés de l'ordre et de la distribution» : ivi, p. 141.

[554] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 117-123. Une première élaboration dudit raisonnement dans Id., *Lettre à MM. les administrateurs* [20.12.90], p. 80 ; Id., *Examen de l'instruction de l'Assemblée*, p. 159-161.

[555] Id., *I.p. sur le schisme*, p. 124-126.

[556] Ivi, p. 115.

[557] Ivi, p. 42, 110.

[558] Ivi, p. 107. La Luzerne en venait à voir dans le canon VIII de la session XXIII du Concile de Trente («si quis dixerit, episcopos, qui auctoritate Romani Pontificis assumuntur, non esse legittimos et veros episcopos, sed figmentum humanum, anathema sit») un rejet de toute possible réclamation.

[559] Ivi, p. 106-107. Au surplus, La Luzerne reconnaissait les bonnes raisons de l'abolition des élections (mais il ne prenait pour cible que les élections ouvertes au peuple, non pas les désignations capitulaires) : ivi, p. 107-108.

[560] Ivi, p. 141-142. Mais à p. 135-136, au sujet dudit concile de Paris, il avait écrit : «voyez les évêques du sixième siècle, comme ceux qui étaient députés dernièrement à l'Assemblée nationale, réclamer l'autorité d'un pape, *ou celle d'un concile* pour élever des nouveaux sièges épiscopaux et changer la circonscription des diocèses». Nous soulignons.

collation de l'institution canonique, par conséquence, ne pouvait être soustraite au pape qu'avec le consentement de celui-ci ou de l'Église universelle. En tout cas, les constitutionnels s'avéraient encore une fois incohérents : juste eux, les défenseurs de l'autorité étatique sur la discipline ecclésiastique, accusaient le vice radical du concordat[561], savoir l'incompétence du pape et du roi dans l'adoption d'une discipline dérogatoire aux canons sur l'élection et l'institution épiscopale[562].

8. *Nuances ecclésiologiques sur l'Église*

Il ne nous reste que retracer les nuances ecclésiologiques plus abstraites ou intra-ecclésiales, si l'on peut dire ainsi, moins directement liées aux conflits de compétence entre Église et État. Si la totalité des évêques insermentés, partageant un épiscopalisme de base, assumaient 1. la séparabilité des pouvoirs d'ordre et de juridiction, venant l'un et l'autre de Jésus-Christ, mais le second par l'entremise de l'Église ; 2. la nécessité d'être revêtu de la juridiction pour exercer licitement les fonctions de l'ordre et pour administrer validement les sacrements de pénitence et de mariage ; 3. la supériorité *iure divino* des évêques sur les prêtres, en ordre et en juridiction, donc l'apanage épiscopal du jugement de la foi et du gouvernement spirituel du diocèse alias «juridiction extérieure»[563], c'est-à-dire extra-sacramentelle (censures, dispenses, réservations des cas, approbations, institutions) ; 4. la supériorité *de iure divino* du pape, en honneur et en juridiction, sur l'entier collège épiscopal ; 5. la valeur doctrinale, après *Charitas* définitive, de la condamnation de la réforme et du serment, nonobstant l'insignifiante poignée des évêques 'légitimes' jureurs – remémorée avec dédain – et nonobstant le nombre massif des curés 'légitimes' assermentés, le «témoignage» doctrinal desquels n'était pas même envisagé comme spectre à détruire[564] ; malgré tout cela, les approfondissements desdites thèses furent néanmoins très sporadiques. La Luzerne se distinguait par l'apodicticité d'un couple d'assertion, sur la confirmation canonique comme effectif véhicule de la juridiction[565] et sur la dérivation apostolique, non pas directement divine, de la juridiction des pasteurs de second ordre[566]. Au surplus, il avait l'originalité de distinguer la juridiction (extérieure ou dans le for intérieur), en tant que direction des âmes, d'avec la «mission» en tant que pouvoir d'enseigner et de prêcher, sans qu'il en inférât pour autant aucune différence sur les moyens de transmission et sur l'étendue

[561] Quand même un vice radical affecterait le concordat, telle nullité ne pouvait que reproduire le *statu quo ante*, c'est-à-dire l'élection capitulaire et l'institution métropolitaine : ivi, p. 107.
[562] Ivi, p. 106-107.
[563] Le syntagme était utilisé par La Luzerne : ivi, p. 33. Naturellement, la «juridiction extérieure» rentrait elle aussi dans la «discipline intérieure».
[564] Du reste, les chiffres que quelques-uns jetaient au nez (deux-trois, trois-quatre, quatre jureurs) semblaient exclure les assermentés *in partibus* : Beaupoil [Poitiers], *L.p. aux électeurs* [15.02.91], p. 485 ; Talleyrand-Périgord [Reims], *Lettre à MM. les électeurs* [08.03.91], p. 335 ; Colbert de Seignelay [Rodez], *Mand. et ord.* [12.05.91], p. 42. Revoilà la question : est-ce qu'un évêque *in partibus*, régulièrement nommé et institué, peut exprimer un jugement d'autorité ?
[565] La Luzerne, *I.p. pastorale sur le schisme*, p. 83. Voir aussi Bausset [Alais], *Lettre à M. le curé* [27.11.90], p. 22 : «l'institution canonique étant la véritable source de la juridiction spirituelle transmise par l'église à ses ministres».
[566] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 33.

d'exercice[567]. Le problème des pouvoirs d'un concile, la demande d'où vînt l'autorité juridique et doctrinale d'une réunion d'évêques éloignés de leurs diocèses, ou la question si les évêques *in partibus*, les démissionnaires et des hypothétiques évêques sans aucun territoire – tous dénués d'une juridiction réelle – eussent droit d'y délibérer, si le jugement de la foi fût matière d'ordre ou de juridiction, tout ça ne retenait guère l'attention de l'épiscopat anticonformiste, si l'on excepte le bref passage de Boisgelin dans son discours à l'Assemblée[568]. Nous verrons qu'il en était de même pour les évêques jureurs.

Par contre, l'opposition aux conseils épiscopaux poussait deux évêques – d'ailleurs enclins à manifester leur rejet de l'ecclésiologie janséniste[569] – à s'arrêter un peu plus attentivement, dans le sillon des instructions d'Asseline et de Prunières de l'avant-*Exposition des principes*[570], sur la source de la *potestas jurisdictionis* et sur la dissemblance entre évêques et prêtres à tel sujet. Aussi Laneufville que Chilleau rappelaient la parution tardive de la charges d'âmes, c'est-à-dire de la juridiction presbytérale ordinaire, après qu'au long de maints siècles les prêtres n'avaient été que des délégués de l'évêque, investis d'ailleurs de fonctions assez limitées[571]. Pendant longtemps les évêques, dès le commencement les collègues du pape, n'avaient point eu des coopérateurs 'structurés' dans leurs diocèses. La paroisse n'était qu'une institution de droit ecclésiastique. Si le pasteur-évêque autant que le pasteur-curé, en tant qu'*ordinaires*, étaient protégés des révocations et des déplacements discrétionnaires, telle garantie d'un procès canonique était établie dans le premier cas «par l'institution même de Jésus-Christ», dans le deuxième «par la disposition sacrée de l'Église»[572] – donc annulable, en théorie et malgré ladite 'sacralité', par une nouvelle décision de(s évêques de) l'Église elle-même. L'ordinaire de Dax, défenseur du pouvoir épiscopal comme «monarchie absolue», contre toute conception aristocratico-presbytérienne ou démo-rousseauiste[573], en venait à dire que «chaque évêque exerce dans son diocèse une juridiction qu'il tient de Dieu, une juridiction qui quoique subordonnée à celle du chef de l'Église, ne peut dans aucun cas l'être à celle d'un synode diocésain ou métropolitain»[574], voire que «la foi nous enseigne que l'évêque reçoit dans sa consécration une puissance d'ordre, une puissance d'administration que ne reçoivent pas les simples prêtres et qu'il ne peut jamais emprunter d'un synode presbytérien»[575]. Voilà se présenter de nouveau l'exigence d'ancrer le gouvernement de *chaque évêque* à une source directement divine, à un acte sacramentel et non juridique – jusqu'à formuler le syntagme obscur de «pouvoir d'administration»…

---

[567] Ivi, p. 32-35, 43, 83. Une première allégation de tel binôme dans Id. *Lettre à MM. les administrateurs* [20.12.90], p. 72.
[568] Cf. *supra.*
[569] Cf. *supra.*
[570] Cf. *supra.*
[571] Le Quien de Laneufville [Dax], *I.p. sur le gouvernement de l'Église* [27.12.90], p. 332 ; Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 110-111, lequel rappelait que les «prêtres n'offrirent point le sacrifice dans le lieu de leur résidence ; et quand on jugea à propos d'accorder cette consolation à la portion du peuple qui leur était confiée, ils durent dans quelques Églises, mêler à leur sacrifice une parcelle d'hostie consacrée qu'ils recevaient de l'évêque». Nous avons vu *supra* que Chilleau, dans le même texte, s'avérait plutôt respectueux des prérogatives des curés, même dans l'émergence de la situation de schisme.
[572] Chilleau [Châlons-sur-Saône], *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 124.
[573] Le Quien de Laneufville, *I.p. sur le gouvernement de l'Église*, p. 301, 309.
[574] Ivi, p. 308.
[575] Ivi, p. 331.

Mais une thèse semblable, comment pouvait-elle marcher de pair avec la vérité, que Laneufville assurait *de fide*[576], du pouvoir géographiquement circonscrit de l'évêque, donc d'un pouvoir *juridiquement* découpé et juridiquement-judiciairement révocable ? Si nous interprétons le «pouvoir d'administration» comme un pouvoir radical de gouvernement que l'évêque reçoit dans sa consécration, susceptible de s'activer sous forme d'un pouvoir en lui-même *ordinaire* par l'obtention d'un diocèse à paître, comment marcherait un pareil pouvoir ? Un pouvoir «radical» de gouverner parallèle au pouvoir «radical» d'absoudre[577], capable donc de s'activer en certaines occasions, comme celui-là *in articulo mortis*, d'une manière extra-juridique, inconditionnée ? Un pouvoir qui existait du reste, pour le moins à bien des égards, sous forme déléguée (grand-vicariat) ou provisoire (les chapitres *sede vacante*), de laquelle de simples prêtres, des diacres, des laïcs même pouvaient être investis ? Laneufville ne répondait pas à ces questions. Il se bornait à les esquiver en disant que l'«évêque *ordonné pour un diocèse* n'a plus de pouvoir hors des limites de son territoire que dans le cas d'extrême nécessité»[578], ce qui ne rendait pas raison des translations (changements de siège, sans réitération du sacre), des démissions, des dépositions, en n'éclaircissant pas si même les censurés, les destitués, les 'intrus' qui se profilaient à l'horizon, pouvaient exercer une juridiction licite et valide dans l'«extrême nécessité».

Quant à l'évêque de Vence, il tendait à encadrer le rôle universel du pape dans l'enseignement sur l'origine divine et sur la limitabilité en même temps du pouvoir de gouvernement épiscopal :

> En effet, l'épiscopat dans son principe, a de droit divin tous les pouvoirs d'ordre et de juridiction ; mais l'exercice de ces pouvoirs dans chaque évêque n'en est pas moins dépendant de droit divin du pasteur universel ; et il y a cette différence entre l'ordre et la juridiction, que l'ordre par son institution divine imprime caractère de sorte que l'usage de son pouvoir, s'il est interdit, n'est qu'illicite et non invalide ; au lieu que la juridiction dont la nature est de faire agir les ressorts du gouvernement quoiqu'elle procède du droit divin, n'en est pas moins limitable, révocable dans les ministres de cette juridiction, tout établis qu'ils sont de droit divin, parce que pour l'harmonie nécessaire à toute société bien ordonnée, ils sont également de droit divin dépendants d'un chef. Sans cette restrictibilité, sans cette révocabilité des pouvoirs de la juridiction dans les ministres d'une sage hiérarchie juridictionnelle, le gouvernement serait sans cesse arrêté, contredit et par conséquent vain et illusoire […][579].

Pour débrouiller le nœud de l'ecclésiologie gallicane (soit dans sa variante épiscopale, soit dans sa variante parrochiste), à savoir la dérivation directement divino-sacramentelle et médiatement juridico-ecclésiastique du pouvoir de juridiction, Pisani de La Gaude n'embrassait pas encore la solution ultramontaine, c'est-à-dire la nature déléguée par Rome de toute la juridiction spirituelle dans l'écoumène chrétien – du moins de toutes les juridictions particulières, sans préjuger les pouvoirs exercés en concile général, en vertu de l'ordre épiscopal, par la totalité

[576] *Ibidem* et Id., *Lettre au clergé séculier et régulier* [19.01.91], p. 213.
[577] Le concept d'un «pouvoir radical» du prêtre, distingué d'avec l'«exercice du pouvoir», était présent dans Le Quien de Laneufville, *I.p. sur le gouvernement de l'Église*, p. 332 et dans La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 39.
[578] Le Quien de Laneufville, *I.p. sur le gouvernement de l'Église*, p. 331.
[579] Pisani de La Gaude, *L.p. sur l'obéissance* [25.08.92], p. 455-456.

des évêques[580]. Loin d'être une démarche purement discrétionnaire, la révocation des pouvoirs devait respecter «certaines règles»[581], évidemment de nature judiciaire, en présence d'infractions disciplinaires ou doctrinales. Néanmoins Pisani accentuait la centralité du pape comme régulateur du gouvernement épiscopal, en cas de révocation et au moment même de conférer la juridiction, si bien qu'il poursuivait son raisonnement sur le plan historique, en soutenant que les souverains pontifes avaient toujours disposé de la collation de l'institution canonique[582] – un droit inaliénable, suggérait donc l'exposé de l'évêque[583]. La confirmation sur base métropolitaine ou patriarcale n'était qu'une délégation du pouvoir papal.

Mais ce n'est pas tout : à l'égard de la déposition des curés, Pisani concluait qu'«il faut nécessairement que *le pasteur universel ou les premiers pasteurs* puissent soustraire ces ouailles à la juridiction de ceux des pasteurs inférieurs qui violateurs des saints canons contrarient l'enseignement et le gouvernement du supérieur»[584]. Phrase qui n'excluait pas l'intervention directe du pape sur un curé, au détriment de son évêque immédiat. Et si dans les affaires et dans les temps calmes on procédait «plus ordinairement», à savoir d'en bas, en cas de détresse épiscopale tout comme lorsque «les erreurs affectaient l'universalité de l'Église, si la cause en un mot était majeure et importante», le Saint-Siège pouvait se prononcer aussitôt[585]. Pisani établissait en principe ce que ses collègues acceptaient en pratique. Mais il poussait cela jusqu'à soutenir qu'un décret concernant le dogme, «soit du pape, soit des conciles généraux», devait «être nécessairement acceptés, que ce soit par un acte commun de jugement et de soumission, n'importe», et que si un décret disciplinaire émané par l'un ou par les autres n'avait pas d'application dans un Église locale, «ce n'est pas par le défaut de pouvoir dans le législateur, mais par le défaut de sa volonté, parce qu'il est censé ne pas vouloir que ses lois aient leur exécution dans les pays où, vu les circonstances, les mœurs, les costumes et le génie, les chefs des Églises particulières jugent que ce décret ne leur convient point»[586]. Si ce n'était pour tel expédient – du reste atténué, dans ses effets, dans des situations d'émergence –, les entendements de Pisani sur la dualité d'autorité suprême entre pape tout seul et concile œcuménique n'étaient pas si loin de la théorisation ecclésiologique de l'école romaine au XVIIIe siècle[587], même si l'ordinaire de Vence les appuyait par maintes citations tirées du conciliarisme médiéval et de Marca[588].

---

[580] Cette ligne ecclésiologique, retracée par G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale*, Herder, Roma 1964, différait des thèses du jésuite Laynez au concile de Trente, lesquelles faisaient remonter à la délégation papale même le pouvoir des assemblées œcuméniques.
[581] Ivi, p. 456.
[582] Ivi, p. 457-461. Des traces de ces convictions se trouvaient aussi dans Id., *L.p.* [01.04.91], dans Barruel XII, p. 304, 307.
[583] Une thèse que semblait partagée par le seul Beaupoil [Poitiers], *Réponse à la lettre* [12.01.91], p. 226 : «*Outre que ce changement est la subversion l'ordre hiérarchique institué par Jésus-Christ et établi par l'Église*, comment une puissance purement civile peut-elle disposer de la juridiction spirituelle ?» (Nous soulignons). L'archevêque de Lyon s'était élancé à dire que la confirmation des évêques revenait au pape de droit divin (Marbeuf, *Déclaration en réponse à la proclamation du Département de Rhône-et-Loire, du 15 novembre 1790, concernant l'exécution des décrets sur la CCC* [05.12.90], dans Marchetti VII, p. 108-130, ici p. 116-117), quitte à montrer, quelques mois plus tard, une différente et plus courante conviction : Id., *L.p. sur l'usurpation* [04.05.91], p. 215-219.
[584] Pisani de La Gaude, *L.p. sur l'obéissance* [25.08.92].
[585] Ivi, p. 407.
[586] Ivi, p. 424-425.
[587] G. Alberigo, *Lo sviluppo*; G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 235-272.
[588] Ivi, p. 333, 351, 362, 386, 456-7, 428.

9. *Épilogue*

Des hérésies et des schismes se sont formés par les erreurs de ceux qui rejetaient le joug de l'infaillible autorité de l'Eglise. Les lois trompées ont combattu la vérité, quand la Cour des souverains, ou quand une Nation entière était plongée dans les incertitudes et les variations, au milieu des oppositions mêmes et du partage des chefs des Eglises. L'univers, dit un ancien auteur, s'étonna d'être arien. Il n'y a pas d'exemple encore d'un schisme commencé par la loi[589].

L'angoisse de Boisgelin au début de mai 1791, lorsqu'il faisait imprimer la réponse au premier bref tout en savant que le second venait de frustrer définitivement sa tactique de conciliation, représentait l'embarras que l'on pouvait éprouver face à la consommation du schisme. Si l'unité de l'épiscopat s'était assurée le soutien non banal de presque la moitié du clergé paroissial, un *prélat administrateur* tel l'archevêque d'Aix n'ignorait pas la dimension anomale, délicate, haletante de la lutte autour de la Constitution civile du clergé, dans la mesure où on n'en pouvait pas supprimer l'aspect généralement 'contentieux', la prépondérance 'diplomatique'. Les actes produits par l'Assemblée ne déclamaient aucun contenu doctrinal, pas même un *Act of Supremacy* et pas même les thèses ecclésiologiques sur la juridiction illimitée, soutenues tout au plus par deux orateurs (Camus en juin, Mirabeau en novembre[590]). Elle n'altérait point la liturgie et ne frappait guère les habitudes religieuses du peuple. Quelques-uns de ses points, en particulier la rationalisation géographique des diocèses et des provinces, étaient loin d'être blâmables en tant que tels. L'implicite indépendance juridictionnelle de Rome ne s'unissait pas à une déclaration positive sur le caractère exclusivement honorifique de la primauté papale. Le conflit de compétence risquait en somme de se réserver la part du lion devant l'opinion publique, de jeter sur l'épiscopat une image de raideur, de manque de flexibilité *pro bono pacis*, de le mettre donc en butte aux suspicions les plus malveillantes. D'autant plus si on avait légitimé une interprétation 'consultative' du conseil épiscopal. C'était juste à Boisgelin de percevoir le plus aigument ce danger, comme il avait cherché publiquement, avec le stable soutien d'une large majorité des évêques-députés et l'appui plus ambigu de la quasi-totalité de l'épiscopat gallican, de faire appel à une issue diplomatique de la crise, en reculant de la ligne de mai 1790 (délibération intra-ecclésiastique *à la place* du débat et du vote en Assemblée) à l'*Exposition des principes* (délibération intra-ecclésiastique *pour ratifier librement, donc en postulant quelque marge de correction*, les articles discutés et votés par l'Assemblée), pour profiler finalement la solution provisoire par voie romaine. On peut imaginer la gêne ressentie par Boisgelin devant une remarque comme celle de La Luzerne dans son instruction de 1792 :

Au reste, quand il se rencontrerait [*scil.* dans l'histoire de l'Église] (ce que nous ne connaissons pas) une loi civile, qui aurait été publiée sur un point de la discipline intérieure, antérieurement à aucun canon, et qu'il n'y aurait pas eu à ce sujet de réclamation faite par l'Église, pourrait-on raisonnablement en inférer une conséquence contraire à son [de l'Église] autorité? Elle aurait pu adopter une loi, qu'elle trouvait utile, sans

[589] *Lettre des évêques députés*, p. 33.
[590] Cf. *infra*, I chap., § 5, 8.

reconnaître pour cela la compétence du pouvoir, dont elle émanait. La prudence, ou la reconnaissance auraient pu lui imposer silence sur l'irrégularité de l'acte[591].

Beaucoup moins exposés que leur confrère dans la recherche d'une conciliation à tout prix, le réfractaire de Langres ou le 'supprimé' d'Alais revendiquaient plus sereinement l'opposition à la Constitution civile en tant que rejet d'aspects de relief théologique (le rôle du pape et de l'évêque) et évaluation négative sur de nouveautés procédurales (les spécifiques formes électorales), mais encore plus clairement et globalement en tant que *défense d'un pouvoir* contre un empiètement général, hautain, 'diplomatiquement' inacceptable.

Du reste, ce n'était pas que cette inquiétude qui divisait Boisgelin de La Luzerne, deux prélats plutôt susceptibles d'orienter la conduite pour le moins pratique de leurs collègues. L'un et l'autre étranger à la polémique d'ordre directement politique sur l'état du royaume (mais nous avons vu qu'une nette politisation de l'enseignement pastoral, dans un sens aristocrate-contrerévolutionnaire ou monarchien, ne caractérisa qu'une petite minorité d'évêques), ils ne représentaient pas moins deux réactions différentes à la crise schismatico-sécularisatrice de l'État constantinien. Alors que le langrois faisait sienne dès mars 1791 une ligne plutôt intransigeante de contraste au catholicisme nationalisé, en allant jusqu'à interdire aux laïcs la prestation du serment civique sans restriction, l'archevêque ne perdait pas même après *Quod aliquantum* l'espoir d'éviter la rupture, pour adopter finalement l'interprétation la plus douce sur les pouvoirs spirituels des curés 'légitimes' frappés par des peines canoniques. D'autre part, c'était à La Luzerne d'essayer de focaliser jusqu'au bout les conséquences de l'indépendance des deux puissances législatives, quel qu'il fût le status du catholicisme dans l'État, ainsi que c'était à lui de faire d'inédites concessions – pour le moins en ne la combattant, pas même en thèse, comme destructive de l'ordre social – à la perspective d'une pleine sécularisation des institutions publiques. La bataille pour obtenir pour le moins l'accès des catholiques non-conformistes à l'édit de 1787 et le défi sur le terrain contre la répression des «immiscions», c'est-à-dire de l'exercice de la juridiction spirituelle par les 'supprimés' et les 'démissionnés', pouvaient prendre sans trop d'ambages l'envergure d'une bataille pour la plus ample liberté religieuse, dans un État qui «stipendie un culte, mais il ne lui donne aucune préférence sur les autres ; il les favorise tous également, ou plutôt il n'en favorise aucun»[592].

La séparation, reconnue par La Luzerne dans l'état de choses de 1791-1792, commençait à être pensable et la pensée allait jusqu'à admettre que le croyant suivît une alternance de jours ouvrables et de jours fériés différente de celle officiellement suivie par l'État – une éventualité que Grégoire avait vaguement admis dans sa *Motion en faveur des juifs* (automne 1789)[593], mais que comme corollaire de la liberté religieuse ne sera pleinement développé par le curé lorrain qu'au lendemain de la Terreur, à compter du décembre 1794[594]. Et cela, tandis que l'auteur de l'*Exposition des principes*, qui avait cherché de réinsérer des éléments de constantinisme (vœux religieux) au-dedans de l'effort de convergence *ex post* sur la réforme ecclésiastique, restait rétif à

[591] La Luzerne, *I.p. sur le schisme*, p. 77-78.
[592] Ivi, p. 6.
[593] Chez Belin, Paris 1789, p. 15 : Grégoire citait l'exemple de la Russie et de la Pologne.
[594] «Moniteur», 2 nivôse an III.

l'abandon de l'optique de la «religion nationale», même si le 'prince' semblait vouloir se façonner une autre religion. Si bien qu'il écrivait :

> Nous n'invoquons d'autre pouvoir que celui de la religion, de la raison et de la vertu. On ne peut pas nous refuser cette liberté qui ne trouble point l'ordre public établi par les lois, et que les lois doivent également assurer à tous les citoyens ; et sans doute, avec le temps, la loi ne refusera point sa protection à la même religion qui fut celle de l'État, et qui, dominante encore par le nombre des fidèles, n'a point cessé d'être la religion nationale[595],

où «protection» signifiait, naturellement, la reconnaissance d'une position privilégiée dans l'espace public, que Boisgelin pensait désormais compatible avec quelque liberté religieuse pour toutes les confessions[596]. Son collègue de Bordeaux délinéait une perspective similaire, en précisant que dans la variété des sociétés humaines la fonction inestimable de cimenter la vie collective pouvait être garantie par des religions 'protégées' autres que la vraie, douées de professionnels du culte autres que les clercs catholiques. Mais une Église complètement étatisée ne pouvait point être à la hauteur de la charge: «[cela] renverserait un des principaux fondements de la religion même et de l'ordre social. La religion n'obtient les respects et la confiance des hommes que parce qu'ils lui reconnaissent une origine céleste, parce qu'ils la considèrent comme l'ouvrage de Dieu même»[597] (mais Champion ne se souciait d'appliquer telle considération au royaume anglican, qui au reste l'accueillait dans son exil…).

«L'on élèverait plutôt une ville dans les airs […] que de fonder une république [c'est-à-dire un État] qui n'aurait pas pour principe le culte des dieux» : déclamée par Bonal pendant la discussion sur la Déclaration des droits, la maxime plutarquienne sur la normativité religieuse comme base indispensable de toute société organisée, conduisait les défenseurs de cette conception, de manière automatique, à soutenir la nécessité de reconnaitre de manière exclusive une religion, même si les contenus de telle reconnaissance et de telle exclusivité n'étaient pas définis une fois pour toutes[598]. Voilà un corollaire que le *mainstream* du catholicisme assermenté essaiera de mettre de côté, mais seulement après la catastrophe de l'an II. Et si nous pouvons qualifier de *constantinien*, vu qu'il s'agissait d'un contexte catholique, l'ordre qu'on invoquait en vertu dudit automatisme, en réalité la tendance la plus répandue dans l'épiscopat insermenté ne différenciait pas trop le tas d'utilité sociale des diverses «religions nationales», leur coefficient de cohésion et de civilisation.

---

[595] *Instruction sur les devoirs*, p. 48.

[596] Une coexistence semblable entre le plaidoyer en faveur de «tous les droits de la liberté», contre les vexations civiles, et l'exorcisme d'un «empire sans religion», comparaissait dans une lettre de Boisgelin à Edmund Burke : Theiner, II, p. 331-336.

[597] Champion de Cicé, *Lettre à M. Pacareau*, p. 48. Quant à Boisgelin, il ne prenait nullement en considération le profil religieux du catholicisme constitutionnel, son autonome dimension religieuse : il le considérait évidemment un produit postiche de la prépotence de l'Assemblée.

[598] Par contre, une tout précoce et informe ébauche d'une vision sécularisante du lien social était exprimée en quelque sorte par Amelot [Vannes], sans titre, sans lieu, [16.12.90], p. 1 : «Il ne devrait pas être nécessaire, sans doute, de recourir à des serments pour attacher à une Constitution qui, suivant les principes de l'Assemblées, ne doit être que la volonté libre de tous les citoyens ; ces précautions sont superflues pour les hommes vertueux, insuffisantes pour les mauvais citoyens, et nous devons espérer que dans des temps plus calmes, on ne voudra réunir les hommes que par des engagements libres et volontaires, exempts de toute contrainte, et qui peuvent seuls former les liens d'une société durable».

L'urgence de maintenir le catholicisme comme religion de l'État répondait bien sûr aux conditions historiques de la France, au vœu des cahiers, ou même à l'inconsistance religieuse d'une Église constitutionnelle que Boisgelin ou Champion se refusaient de prendre au sérieux : il s'en faut que le rôle du catholicisme, sur tel plan, en sortît particulièrement universalisé (sinon, comment expliquer l'anglophilie d'une partie des évêques insermentés ?).

C'est aussi sur ce terrain qu'on mesure l'appartenance des prélats insermentés – mais non seulement de ceux-ci, nous allons le voir – à un âge de la mentalité catholique que la politisation empreinte par la Révolution, de façon durable, sur la vie collective en Occident, devait destiner à un déclin progressif. Au cours du XIXe siècle, la réponse catholique à la Révolution ne pourra ne pas passer par l'effort de démontrer que le *seul* catholicisme était à la portée de préserver les sociétés politiques contre le danger pressant de désagrégation qui les menaçait, ou, en tout cas, de seconder pleinement leur potentialités de développement. Par contre, les évêques issus de l'automne de l'Ancien régime, désormais éloigné, du reste, des anciennes disputes interconfessionnelles en matière théologico-politique, avaient assisté ou participé à une culture apologétique qui auréolait certes, contre les attaques des lumières mécréantes, l'utilité sociale de la religion (et de la religion de l'État), ou tout au plus la force bienfaisante et poliçante du christianisme en général, en tant que ciment des équilibres existants ou levain pour une majeure syntonisation des gouvernants avec les besoins de leurs sujets[599]. Mais de pareils jugements, voilà le point, ne se coagulaient pas encore en une organique 'option de civilisation' sous le signe catholique. C'est comme si l'ordre maturé aux XVIIIe siècle, étranger aux guerres civiles (continentales ou intestines) qui avaient ensanglanté le premier âge moderne, décourageait des considérations trop spécifiques et différenciées, d'un point de vue confessionnelle, sur le salut des sociétés européennes. Et cela, même au lendemain des bouleversement de '89-'90.

Toujours est-il que la théologie politique de l'obéissance aux autorités constituées, tout en restant un pilier commun aux évêques concordataires (une grande partie desquels l'appliqua aussi aux nouveaux pouvoirs), ne devait pas s'accompagner à une accomplie politisation du catholicisme, à l''offre' d'une alternative catholique aux processus de sécularisation et aux cultures politiques en voie de formation. Après la Révolution, d'ailleurs, une alternative semblable ne pouvait partir que de la constatation de l'effondrement d'une société entière: si la religion, quelle qu'en eût été l'utilité pérorée par l'apologétique, n'avait point réussi à éviter la crise traumatique d'un monde et l'avènement d'une période de désordre général, on pouvait bien récriminer contre les progrès de l'incroyance au XVIIIe siècle, mais il ne faillait pas moins qu'on se pourvût dorénavant, pour essayer de récupérer un crédit idéologique, d'une attitude critique non seulement vers la modernité engendrée par la Révolution, mais vers l'âge qui l'avait précédée et qui n'avait pas su la prévenir. Le bonheur social fondé sur la religion, à arborer contre le désordre contemporain, ne pouvait guère se situer dans un Ancien régime qui venait d'être abattu : il convenait d'en chercher le modèle dans une époque bien plus reculée, colorable, à discrétion, des teintes les plus belles et désirables. Ce sera alors le Moyen âge, avant que la Réforme

[599] B. Plongeron, *Recherches sur l'*Aufklärung *catholique en Europe occidentale (1770-1830)*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XVI (1969), pp. 555-605 ; Id., *Bonheur et civilisation chrétienne, une nouvelle apologétique après 1760*, «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 1976, p. 1537-1655 ; D. Menozzi, *Letture politiche*, p. 80-87.

protestante libérât le démon de la mennaisienne *indifférence*. Une intensifiée politisation du religieux – c'est-à-dire l'introduction de celui-ci dans l'horizon du socialement désirable, dans le champ des conflits sur les buts de l'action des hommes en société – qui comportait, entre autre chose, une analyse comparative des confessions chrétiennes, où le sommet de l'utilité revenait naturellement au catholicisme. Et pour ce qui concerne les catholiques lesquels, la Révolution éclatée, épousèrent les promesses de celle-ci avec intensité politique et religieuse, ils pouvaient quand même recourir à la carte de la régénération ecclésiastique et du renouvellement théologico-politique, comme à des clefs aptes à remettre en marche le flux bénéfique de la vraie religion sur la vie collective[600]. Mais ni l'une ni l'autre option *politico-religieuse*, la philo ou l'antirévolutionnaire, ne pouvaient impliquer au fond un épiscopat tel que celui de 1789, partie intégrante du pouvoir d'hier. Les choix politiques de ses membres, du monarchisme libéral jusqu'à l'hostilité nette à la Révolution, en passant par la réserve la plus stricte, ne trouvèrent pas la voie pour accoucher d'une idéologie religieuse d'ensemble, unissant théologie politique et promise d'un bonheur social catholique. La crise de la présence sociale de la religion selon le modèle de l'Ancien régime se consommait en dépit de la résistance épiscopale, mais sans que les évêques lui opposassent une véritable idéologie, une combattive image de société catholique à reconstruire.

Quant au manque de références aux tensions des dernières décennies entre l'Église et l'État, si cela peut faire penser à la future idéologie restauratrice du Trône et de l'Autel (pour le moins dans sa variante non-ultramontaine), à la réinvention d'un état de concorde soudainement déchiré par la Révolution, pour l'instant telle réticence contribuait à jeter sur les siècles de la monarchie absolue l'image d'un compromis globalement acceptable entre pouvoir séculier et pouvoir spirituel. L'allusion de Boisgelin aux réclamations anticoncordataires au XVIe siècle devait rester un hapax, lié à la solution conciliaire comme alternative au processus législatif en Assemblée. Bausset s'était borné à dire que la Constitution civile avait interrompu de manière brutale trente ans de «paix profonde» dans l'Église gallicane, où «on n'y observait plus aucun germe de ces malheureuses divisions qui avaient troublé les dernières années de règne de Louis XIV et presque toute la durée de celui de Louis XV»[601] : l'allusion à la parabole du jansénisme d'opposition était claire, mais le discours n'effleurait aucunement les forces historiques qui s'étaient heurtées à l'époque. Si l'âge de la dérogation aux canons concordée entre le pape et le roi en 1516, l'âge du

[600] Pour les constitutionnels ou les futurs constitutionnels, cf. *infra*, chap. I et II. Mais voir aussi le cas de l'abbé G.-J. Jauffret, futur anticonformiste, auteur en 1790 – après la suppression des vœux et probablement avant l'affaire dom Gerle – d'un écrit intitulé *De la religion à l'Assemblée nationale, discours philosophique et politique, où l'on établit les principaux caractères qu'il importe d'assigner au système religieux, pour le réunir aux système politique dans une même Constitution, et où l'on examine si ces caractères peuvent également convenir à la Religion catholique*, chez Le Clere, chez Froullé, Paris 1790. Esprit très modéré, contraire à une spoliation totale de l'Église, il soutenait d'un côté (p. 26-27) que le catholicisme ne pouvait dégager son maximum de bénéfice social que dans une constitution libre, qu'il était propre à rendre indestructible et universellement désirable ; dans un autre système politique, par contre, «enchaînée par des abus sans fin, elle [la religion catholique] y sera comme dans un terrain sec et aride», vouée à perdre en éclat et en respect (il n'est pas clair si le mot *abus* ait ici une signification séculière et/ou ecclésiastique ; dans le reste du texte, le vocable est presque toujours référé à l'Église). De l'autre, Jauffret suggérait que la reconnaissance d'une liberté et d'une égalité bien tempérées étaient un produit de l'enracinement du catholicisme lui-même, un produit destiné tôt ou tard à mûrir dans la consciences des peuples et des gouvernements (p. 91). L'ouvrage demandait l'Assemblée à réserver au seul catholicisme la liberté du culte public (p. 97-102). Sur le plan théologico-politique, il en venait prudemment à légitimer la résistance passive (p. 55).

[601] Bausset, *L.p. aux fidèles*, p. 67.

gallicanisme parlementaire et des édits séculiers surchargeant les pouvoirs des évêques sur les prêtres, l'âge des Assemblées du clergé remplaçant les conciles provinciaux et ainsi de suite ; si tout cela était intégralement épargné de tout regard critique, si en somme le jeu d'échanges dans le cadre d'un régime constantinien finissait par paraître 'diplomatiquement' positif, cela signalait la disponibilité à se plier, au cas où l'État referait sienne la logique de la négociation – et tant pis pour les conciles, si regrettés par La Fare ou Boisgelin[602]. Cela arriverait en 1801, lorsque le nouveau bilatéralisme entre la République consulaire et le Saint-Siège tournerait au détriment brutal du pouvoir épiscopal et donc du gallicanisme ecclésiastique, en même temps que tout élan de démocratisation intra-ecclésiastique serait retranché et qu'au catholicisme serait reconnue la place de «religion de la majorité des Français». Même d'entre les prélats insermentés qui se refuseraient de donner les démissions que Pie VII leur demandait-imposait afin de clore le schisme, et parmi lesquels on reconnaît certains de plus précoces ou de plus durs censeurs de la Constitution civile, la large majorité ne délégitimerait pas les nouveaux évêques concordataires. Tout en n'avant pas offert sa renonciation en mai 1791 (en ce temps-là il n'était plus député), La Luzerne lui aussi se soumettra à l'entente ; son 'libéralisme' de 1792 n'avait pas certes la profondeur d'une stratégie générale pour la vie de l'Église après la fin des anciens régimes. Naturellement, la paix religieuse retrouvée sous le nouveau Cyrus sera loin d'être stable.

Sur le plan des rapports intra-ecclésiaux, nous avons vu que le conflit général avec l'Assemblée ne stimulait guère des affinements théoriques sur la question. Ce ne sera que dans les années suivantes que La Luzerne composera, contre la parrochisme de Maultrot, son compagnon d'armes dans la cause anticonformiste, un ouvrage colossal sur les droits des évêques et des prêtres, destiné par ailleurs à rester inédit jusqu'à 1844[603]. Quant à l'autorité de Rome, Boisgelin s'était vainement ingénié à l'entraîner de manière délicate, au moyen d'une déclaration collective, aux fins d'éviter *in extremis* le heurt avec le Nouveau régime. Mais la dynamique des deux brefs impliqua un exercice directe par le pape de la juridiction pénale spirituelle, soit en décernant les peines, soit en se réservant l'absolution de la suspense des 'intrus'[604]. De même, Braschi devait bien doser, entre mai 1791 et juin 1792[605], la concession temporaire aux évêques des pouvoirs supplémentaires que l'émergence requérait (dispenses des empêchements matrimoniaux, dispenses des *tempora* et des interstices de l'ordination, absolutions des cas réservés au pape et même des suspenses émises par *Charitas* – sauf que pour les assermentés de premier ordre –, pouvoir de déléguer aux prêtres la bénédiction des ornements sacrés et des autels, de célébrer hors des églises et ainsi de suite), sans laisser que les évêques, sur le sillage de Chilleau ou de La

[602] L'*Exposition des principes*, à vrai dire, contenait une allusion à la malveillance de l'État d'Ancien régime envers les réunions conciliaires : «les assemblées du clergé n'ont point cessé de réclamer, depuis un siècle, la convocation toujours plus indispensable des conciles nationaux, et des conciles provinciaux ; et l'Église à laquelle il n'a rien manqué que le concours des puissances de la terre, pour subordonner à ses lois ceux auxquels elle confie sa juridiction, avait établi les conciles comme les juges et les témoins invariables de tous les devoirs qu'elle impose aux ministres de la religion».

[603] C'est-à-dire, vingt-trois ans après la mort du cardinal : La Luzerne, *Dissertation sur les droits et devoirs respectifs des évêques et des prêtres dans l'Église*, Migne, Paris 1844.

[604] Quant à la suspense des jureurs 'légitimes', voir Narbonne [Evreux], *Lettre aux curés de son diocèse, qui se sont rétractés de leur serment, qui les relève de la suspense qu'ils ont encourue, et les rétablit dans leurs fonctions* [15.02. 92], s.n., s.l. [1792]

[605] Guillon, t. II, p. 98-102 (*Quo luctu*, 10.05.91), 104-106 (*Cum per litteras apostolicas*, 18.08.91), 120-143 (*Laudabilem majorem*, 26.06.91), p. 265-284 (*In gravissimis*, 19.03.92), p. 314-342 (*Ubi Lutetiam*, 13.06.92).

Luzerne[606], commençassent à les exercer d'eux-mêmes. En outre, tout acte impliquant l'usage de ces pouvoirs extraordinaires devait signaler leur origine déléguée. Au sujet des paroisses se trouvant dépourvus de gouvernement pastorale, parce qu'elle ne rentraient plus dans les arrondissements constitutionnels des évêques jureurs non-intrus, le 26 septembre 1791 Pie VI *déléguait* aux métropolitains respectifs, pour un an, la charge de s'en occuper[607]. Il ne reconnaissait pas donc un passage automatique de juridiction de l'évêque négligeant à son supérieur provincial.

La clause que nombre d'évêques avaient apposé à la réception de *Charitas* n'était pas prise en compte : si par le susdit acte du 26 septembre le pape «significavit, se provisurum necessaria sedis apostolicae delegatione, si quatuor illi praesules qui juramentum civicum pure et simpliciter emiserunt, jurisdictionem quam in suis dioecesibus modo exercent, in posterum amittant, propter suspensionem *etiam* a jurisdictione vel excommunicationem»[608], il ne s'agit pas d'un hommage tardif aux scrupules gallicans, d'un ajournement (donc d'un reniement) de la censure déjà décernée contre Talleyrand, Loménie, Jarente et Savine[609]. *Charitas* avait suspendu les évêques consécrateurs «ab omni exercitio episcopalis *ordinis*» et tous les jureurs non-rétractés dans 40 jours «a cujuscumque *ordinis* exercitio»[610], mais la juridiction extérieure des quatre prélats n'avait pas été frappée de manière explicite. Par ailleurs, le nouveau bref *Novae hae litterae* (19 mars 1792) devait menacer d'excommunication tout le clergé intrus et les évêques légitimes jureurs, au cas où tous ceux ne feraient pas acte de réparation dans 120 jours[611] : les garanties du «très petit nombre» étaient ignorées même à l'égard de la juridiction, vu que le retranchement de la communion causait de lui-même la perte temporaire de tel pouvoir. Plutôt, *Novae hae litterae* semblait promettre une ultérieure, formelle sentence d'anathémisation, les quatre mois expirés[612], ce qui n'arrivera jamais (mais à Rome on ne considérera pas moins les opiniâtres comme des excommuniés[613]). Ce sera sur le terrain de la déposition que Braschi hésitera à s'avancer : il ne devait nul temps prononcer la destitution de Charles Lafont de Savine, le seul ordinaire jureur 'légitime' survécu à la Terreur sans se *déprêtiser* ou se marier.

Mais dans ce dernier bref, *Novae hae litterae*, il convient de relever deux autres éléments. Pour neutraliser toute prétention de *placet* de la part de l'État français sur la condamnation romaine, Pie VI affirmait que «non latet etiam hanc civilem formam non esse necessariam, maxime cum res sit de causa majori, *quae ad nos et spectat, et per episcopos delata est*»[614] ; pour exhorter les jureurs à la résipiscence, il rappelait la 'glorieuse' tradition des rétractés dans l'Église gallicane : Gerson,

---

[606] La Luzerne, *Instruction donnée aux curés*, p. 34 ; Chilleau, *I.p. au clergé* [01.03.91], p. 154.
[607] Guillon, t. II, p. 106-120 (*Inter funestas*, 26.09.91). La portion de diocèse abandonnée par Loménie, métropolitain de Sens, était concédée à l'archevêque de Lyon. Sur le processus rédactionnel voir G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 340-342, 560-570 : la version définitive évitait d'argumenter les pouvoirs papaux en cas d'évêque 'répudiant' une partie de son peuple.
[608] Ivi, p. 118.
[609] Nous ne concordons pas, sur tel point, avec G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 342.
[610] Guillon, t. I, p. 326.
[611] Guillon, t. II, p. 206-264. Les 120 jours correspondaient à deux monitions de 60 jours chacune. La menace d'excommunication pour les jureur non-intrus et pour ceux «qui editae constitutionis auctores, fautoresque sunt», si in «suo delicto contumaces obstinatique persisterint» n'avait pas d'échéances temporelles définies : ivi, p. 252.
[612] Ivi, p. 250.
[613] Voir Guillon, t. II, p. 476- 488 (*Responsa data a Sanctissimo Domino Nostro, de consilio selectae cardinalium congregationis, diversis quaestionibus eidem sanctitati suae praepositis*).
[614] Guillon, t. II, p. 240.

Marca, Fénelon[615]… D'un côté, le pape maintenait une ambigüité sur son pouvoir de juger dans l'Église universelle ; de l'autre, il rappelait à l'Église de France les erreurs de quelques-uns de ses protagonistes du passé, et leur capacité de se corriger. Mais par-delà cette pointe modeste, la crise révolutionnaire amenait Rome à incrémenter son activisme *ultra montes* par de petits actes, sans s'exposer par des affirmations clairement romano-centriques. L'émergence corrodait les libertés gallicanes au sens épiscopal et le concordat sera un acte moins petit.

[615] Guillon, t. II, p. 246. Nous nous permettons de signaler que les jansénistes anticonstitutionnels ne devaient guère apprécier ces allusions historiques : *NEJ*, 04.05.91, p. 75-76.

Ecclésiologie et politique de l'Église constitutionnelle

Les évêques jureurs députés à la Constituante publièrent eux aussi un texte collectif. L'*Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé de France*, du septembre 1791, était une réplique, évidente dès le titre, à l'*Exposition des principes* de l'automne précédent. Le travail, cumulatif et surabondant, attirerait l'attention éreinteuse du pape[1], mais resta loin d'occuper la centralité conceptuelle et programmatique du mince ouvrage de Boisgelin ; au contraire, il arrivait à la fin de l'intense effort apologétique produit par les prélats particuliers à la suite de leur serment, ou de leur élection, et il ne suscita guère d'ultérieures mises a point sur les questions qu'il abordait. À compter de l'automne 1791 et de l'installation de la Législative, la cristallisation du schisme au niveau du clergé paroissial, après que la vague des rétractations du serment s'était désormais épuisée, ne devait pas stimuler dans la majorité des évêques conformistes un approfondissement des raisons de leur adhésion à la réforme ecclésiastique. S'ouvrait par contre une nouvelle fibrillation sur les liens entre catholicité et citoyenneté, aussi bien que sur les moyens répressifs à l'encontre du clergé anticonstitutionnel : nous nous en occuperons dans le troisième chapitre.

Au centre du deuxième chapitre il y a de textes substantiellement sériels, produits au cours de l'année 1791 : les documents pastoraux – souvent compréhensifs de la lettre de communion au pape – visant à justifier le choix assermenté, ou à rejeter les condamnations romaines ; les mandements de prière pour la promulgation royale de la Constitution française. Un autre, petit group d'écrits au début de l'été concernait la fuite du roi. Quant aux circulaires sur l'organisation des séminaires constitutionnels et aux démarches occasionnelles au sujet des précipitations atmosphériques, elles ne présentent pas une forte importance pour notre recherche. En revanche, il nous paraît opportun de considérer de près, en leur dédiant le premier chapitre, les interventions philo-constitutionnelles élaborées par les futurs évêques, dans ou hors l'Assemblée, *avant leur élection* aux sièges maintenus ou crées par la réforme. De même, il faut considérer le peu de textes qui, étrangers au débat sur la Constitution civile, roulaient sur le status de la religion de l'État. À ce dernier propos, nous nous permettons de repêcher de l'avant-1790 un ouvrage très original, remontant au printemps de 1789 et dû à la plume du futur élu du Calvados, Claude Fauchet. En outre, bien qu'il s'agisse d'un laïc janséniste, force est de retracer dans le premier chapitre, au lieu que dans le paragraphe dédié aux jansénistes dans le second chapitre, les discours tenus à la Constituante par Armand-Gaston Camus : ce fut lui qui éventa le premier, au cours du processus législatif, plusieurs d'entre les arguments et des références destinées à charpenter, dès ses débuts, l'apologétique constitutionnelle. Alors que nous avons choisi de traiter ailleurs (dans des paragraphes *ad hoc* du chapitre troisième, ou même dans l'entier chapitre quatrième), par leur originalité, trois évêques jureurs irréductibles au gallicanisme de base de leurs collègues conformistes : Pierre-Anastase Torné, Pierre Pontard et Charles Lafont de Savine.

[1] *Novae hae litterae*, dans Guillon, t. II, p. 235, 261.

Chapitre 1. Avant le schisme (1789-1791)

1. *Un prodrome polyédrique*

En juin 1789 le bourguignon Claude Fauchet, encadré depuis longtemps dans le clergé de Paris et électeur aux États généraux, mettait sous presse, avec approbation et privilège royaux, le dense ouvrage qu'il avait composé quelques mois auparavant[2]. Réflexion sur la religion dominante, dessein de réforme de l'Église et des mœurs publiques, hypothèse de refonte des institutions sociales qui arrivait jusqu'à envisager une redistribution de la richesse par voie fiscale et l'abolition de la peine de mort, *De la religion nationale* montrait en premier lieu l'exigence de démentir, face aux attaques de la philosophie, le moindre lien constitutif entre catholicisme et despotisme. L'entrelacs argumentatif du texte nous pousse à en concentrer l'analyse ici, par rapport aussi aux aspects ecclésiologiques, même si nous ne nous arrêterons pas en profondeur sur les perspectives de réforme plus strictement politique, ni sur la théorisation théologico-politique que l'abbé offrait sur l'origine du pouvoir et sur la légitimité de la résistance passive, ce qui ne rentre guère dans les buts de notre thèse et a été bien analysé par l'historiographie[3].

Fauchet en venait à identifier la «catholicité parfaite de la France» et la «pleine fraternité»[4], savoir à délinéer la force réformatrice qu'un catholicisme correctement entendu pouvait avoir sur la régénération générale du royaume et sur l'avènement d'une époque de paix, de bonheur et de réunification religieuse pour le monde entier. Mais avant de développer la cause d'une civilisation catholique anti-despotique et amie des progrès de l'esprit humain[5], l'abbé se devait de soutenir que même la fonction, beaucoup plus modeste, d'assurer au mieux la tenue sociale, ne pouvait être remplie par n'importe quelle religion. À toute «société nationale», d'abord, était indispensable une «religion sensible», douée d'une doctrine et d'un culte, une «croyance explicite» capable de parler «à l'imagination avec une forte puissance»[6]. Cela excluait des croyances tout à fait décharnées, tel le confucianisme ou la «religion philosophique», coïncidentes *sic et simpliciter* avec le noyau éthique et conceptuel que les religions 'redondantes' avaient toutes en commun[7]. Fauchet ne s'arrêtait pas là : à son avis, deux seules religions pouvaient s'acquitter de leur basilaire fonction sociale dans «une vaste et durable monarchie». C'étaient le catholicisme et l'islam,

> les seules qui aient des principes immuables et qui n'abandonnent pas la croyance sur les grands objets du culte à la licence des opinions particulières, aux jugements vagues de chaque tête, au fanatisme de l'ignorance, aux caprices de toutes les passions, à la mobilité de la philosophie qui change tous les jours et qui ne réunit pas deux

[2] Fauchet, *De la religion nationale*, chez Bailly, Desenne, Lottin, Cussac, Saint-Roch, Paris 1789. Quelques informations dans J. Charrier, *Claude Fauchet, évêque constitutionnel du Calvados*, t. I, Champion, Paris 1909, p. 64.
[3] Cf. D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù*, p. 100-101.
[4] Fauchet, *De la religion*, p. 295.
[5] L'expression «progrès de l'esprit humain» est ivi, p. 5.
[6] Ivi, p. 42-44.
[7] Ivi, p. 42-43.

hommes ayant les mêmes persuasions invariables ; enfin à une éternelle incertitude, qui ne laisse point de bases fixes à la morale, et de liens intimes à la fraternité[8].

Or, il est évident qu'une logique semblable finissait par dépasser un jugement sur les convenances des grandes monarchies[9], si bien que Fauchet étiquetait tout de suite les confessions chrétiennes autres que la catholique comme des «désunions antiévangéliques»[10]. Plus outre, il arrivait jusqu'à dire que le protestantisme «rompt par principes les liens de l'unité religieuse et jette tous les germes de discorde dans le genre humain, à un point tel qu'il ne peut ramener les hommes à une sorte de concorde que par l'indifférence totale sur la religion, ce qui est la mort effective de la morale et la paix du néant dans l'ordre de la vertu[11]». Il faut en déduire que l'évaluation sur la fragilité sociale des pays acquis à la Réforme devenait bien plus général : le principe même de la *religion nationale* en tant qu'unité religieuse du peuple, contredisait l'esprit d'indépendance de tout ce qui était découlé de la rupture luthérienne. Les États-Unis étaient destinés eux aussi à tomber rapidement ou dans la guerre civile, au cas où «le protestantisme rigoureux [à savoir le calvinisme, ndlr], affectant son despotisme dogmatique, qui est la plus sensible contradiction avec les premiers éléments de la secte, acquerra[it] de l'empire et deviendra la religion dominante», ou bien dans l'«anarchie du vice» apportée par le tolérantisme général[12].

Quant à l'islam, Fauchet voyait un grand contrepoids à son efficace cohésive. La haine qu'une religion si brutale généralisait dans la société produisait la décadence économique et culturelle du monde musulman. Ou mieux : les absurdités du mahométisme et son intolérance religieuse, dans le sens du mépris aveugle envers les infidèles, avait limité son expansion parmi les communautés religieuses moins grossières de l'Orient, si bien que les disciples du Prophète s'étaient vus contraints à accorder aux chrétiens, aux zoroastriens ou aux brames quelque sorte de liberté de religion. La coexistence de haine religieuse (une haine qui, par contagion, existait désormais entre l'une ou l'autre communauté non-islamique) et de «tolérance civile des différents cultes», déprimait le développement de ces pays-là, tandis qu'une formule tout à fait inverse caractérisait les états catholiques : douceur religieuse d'un côté, prohibition des cultes acatholiques de l'autre[13].

Le discours de Fauchet, fort d'un élan politique impétueux, se distinguait donc d'avec les opinions largement répandues parmi le haut clergé gallican sur les liens entre religion et société. Fauchet paraissait opposer la civilisation catholique au désordre (toujours aux aguets dans les pays protestants) ou à l'arriération générale (dans la réalité islamique) du reste du monde ; une civilisation, par ailleurs, qui pouvait réabsorber ses anciennes et lourdes contradictions, et reverdir de cette façon les triomphes du bref âge de Charlemagne[14], par le biais d'une réforme politique,

[8] Ivi, p. 13-14.
[9] «L'unité de religion nationale est donc de la plus haute importance même dans une démocratie petite ou grande» : ivi, p. 183.
[10] Ivi, p. 22.
[11] Ivi, p. 182-183.
[12] *Ibidem*.
[13] Ivi, p. 14-16.
[14] «Il n'y a aucune exception à faire, si ce n'est le gouvernement momentané de Charlemagne, que Dieu a voulu montrer comme une prophétie de la grande unité que devait produire un jour, dans l'univers, sa religion fidèlement observée dans tous les empires» : ivi, p. 32.

sociale et ecclésiastique que la convocation des États généraux rendait finalement possible. La promesse d'un futur radieux, susceptible de racheter les misères du présent et d'imprégner la vie des nations de valeurs évangéliques[15], configurait une première formulation de la recherche d'une société catholique : une recherche destinée à fleurir au XIXe siècle, lorsque la bannière du catholicisme en tant que moule de civilisation serait arborée, avec un esprit agonistique, à l'encontre de la barbarie de la Révolution et des doctrines qui s'y rattachaient, ou bien comme levier du progrès social et politique des peuples. Aux yeux de Fauchet, la force normative de la religion catholique devait se déployer soit sous forme d'une influence égalisatrice et humanisante sur la législation fiscale et pénale de l'État[16], soit dans la réception rigoureuse, de la part de celui-ci, du droit élaboré par l'Église pour des aspects centraux de la vie civile :

> L'autorité des gouvernements sur les contrats, sur la justice distributive et commutative, sur les mariages et tous les autres actes qui ont rapport à la morale ou aux sacrements, que deviendra-t-elle? Ce que le doit être : une autorité exécutrice. Les lois civiles ne peuvent jamais créer la morale : elles doivent toujours la suivre et l'enjoindre. Vous avez par la première de vos lois, qui est la base de toutes les autres, une religion ; grâce au ciel cette religion est la seule vraie, la seule parfaite […] et il faut que toute votre législation s'y conforme, sinon vous êtes en contradiction avec vous même et votre gouvernement reste dans le chaos, où il a toujours été par le défaut de concordance entre les lois de Dieu et les lois des hommes. La doctrine sur l'usure et sur les contrats, sur tous les rapports de la morale, comme sur le dogme et les sacrements, appartient à l'Église seule[17].

La revendication de la *libertas ecclesiae* pouvait donc se faire très nette : loin d'envisager l'introduction d'un état civil, Fauchet blâmait les ingérences séculières en matière d'empêchements de mariage, tout comme il réprouvait l'appel aux tribunaux civils contre les sentences spirituelles décernées par des cours ecclésiastiques[18]. En revanche, c'étaient les résidus du privilège de for criminel qu'il fallait abroger, pour rendre les clercs des citoyens normalement sujets à la loi de l'État[19].

Bien entendu, les affinités entre Fauchet en 1789 et «L'Avenir» de quarante années plus tard – l'une des expressions les plus hautes de la galaxie catholique-libérale du XIXe siècle – n'étaient que partielles, comme démontre la citation sur l'«autorité exécutrice». La logique elle-même de la «religion nationale» conduisait l'abbé à soutenir, avec nombre de ses contemporaines, tout comme avec la *thèse* intransigeante du siècle suivant, qu'il fallait nier la liberté de culte public à toute autre confession; de même, il visait à exclure les acatholiques des charges publiques, sauf exceptions particulières dues à des mérites extraordinaires : «enfin ils [les non-catholiques] ne sont pas et ne peuvent être *de* la famille, mais ils sont *dans* la famille nationale et doivent y être

[15] «Ah, la plus grande des erreurs est de croire qu'il y ait deux morales, l'une pour les particuliers, l'autre pour les États ; et qu'on doive mettre l'évangile à part lorsqu'il s'agit de gouverner les hommes» : ivi, p. 198.
[16] Ivi, p. 198-250.
[17] Ivi, p. 82-83.
[18] Ivi, p. 78.
[19] Ivi, p. 99-100.

bien aimés»[20]. Quant aux athées, par leur infiabilité il était nécessaire de les exclure même de la faculté de contracter mariage[21].

En plus, une distance ecclésiologique sidérale sépare *De la religion nationale* de tout possible développement romantique ou thomiste dans les décennies successives. Il ne s'agit pas seulement de ce que l'ultramontanisme demeurait tout à fait étranger de l'horizon du livre. Il y a beaucoup de plus. L'extrême politisation du catholicisme menait Fauchet à faire de l'Église catholique, du moins dans «son droit public reconnu, sa constitution fondamentale et immuable»[22], le modèle suprême du pouvoir politique régénéré, l'«état constitutionnel»[23] apte à dévoiler aux peuples l'origine ascendante de la volonté législative. «Pour former le résultat de la croyance commune, tous les fidèles sont consultés de fait ; chacun y concourt par la sienne»[24]. Les assemblées ecclésiastiques, composées à tout niveau par le clergé de premier et de second ordre, *représentent* la foi et la volonté des fidèles ; les «pasteurs ne sont dans le droit que les députés du peuple, fidèles spécialement consacrés selon l'institution de Jésus-Christ pour exercer au nom de l'Église le ministère évangélique»[25]. Il faut faire attention : ce qui pourrait paraître comme une version paroxystique du parrochisme ou du laïcisme d'empreinte janséniste, ne suivait en réalité de modèles semblables. En fait, en dernière instance Fauchait sauvait l'autorité suprême des évêques, qui assemblées dans le concile général, bien que compréhensif d'une délégation presbytérale, pouvaient trancher une cause de manière définitive. Et au niveau local aussi, l'auteur finissait par admettre que la voix «judicative» en matière de foi revenait aux seuls évêques (sauf appel aux instances supérieures), tandis que le presbytère possédait une voix «consultative» et les «fidèles qui peuvent s'y [dans le concile] trouver» une voix «proclamative»[26].

Il est évident que la vision de Fauchet, loin de recourir aux traditionnelles sources ecclésiologiques et canoniques, s'alimentait de manière quelque peu artificieuse et pas trop cohérente de modèles politiques, de sorte qu'il multipliait dans l'Église les pouvoirs de nature disciplinaire : le pouvoir législatif absolu, le pouvoir interprétatif-applicatif de la législation, le pouvoir exécutif. Ces trois domaines étaient les apanages respectifs de la majorité des pasteurs de l'Église universelle ; du pape avec ses cardinaux (pour l'œcoumène chrétien), de l'évêque avec son presbytère (pour le diocèse)[27] ; du pape (pour l'Église universelle), de l'évêque (pour le diocèse), du curé (pour la paroisse)[28]. Contrairement aux questions de foi, pour exercer les susdits pouvoirs il était également nécessaire la voix délibérative des prêtres, de façon que le synode pouvait casser un règlement applicatif émané par l'évêque[29]. Quant au pouvoir judiciaire à exercer contre des individus ou des livres, Fauchet n'éclaircissait pas si dans les tribunaux ecclésiastiques, aux divers degrés territoriaux, les prêtres jouissaient ou non de la voix délibérative : d'un côté,

[20] Ivi, p. 196; cf. aussi p. 191-194, p. 196.
[21] Ivi, p. 188, 191.
[22] Ivi, p. 24.
[23] Ivi, p. 23.
[24] *Ibidem*.
[25] Ivi, p. 29 ; cf. également p. 81.
[26] Ivi, p. 169-170.
[27] Le presbytère s'articulait dans deux organes : le «conseil permanent» de l'évêque (autrefois formé par les chanoines, ensuite par les vicaires épiscopaux) et le synode : ivi, p. 89.
[28] Ivi, p. 90-91.
[29] Ivi, p. 91, 170.

dans un passage du texte que nous avons déjà remémoré, l'auteur déférait aux pasteurs du premier ordre tout tranchement en matière de foi (jugement irréformable si œcuménique, simplement autoritatif et provisoirement astreignant si local) ; de l'autre, il prévoyait qu'au niveau diocésain on pût appeler du tribunal de l'évêque au tribunal du synode, ce qui ferait penser à un effectif pouvoir de révision de la part du clergé diocésain réuni[30].

Si celle-ci était l'inaliénable constitution de l'Église, qui «subsiste toujours malgré les apparences contraires»[31], Fauchet en pouvait tirer deux considérations. Premièrement, l'exigence de rétablir la transparence de tels mécanismes représentatifs, savoir la réunion des conciles, ainsi que l'élection d'en bas des pasteurs et de leurs conseils permanents. Fauchet imaginait pour ceux-là un électorat paritairement laïc et clérical, susceptible en outre de sauvegarder les droits reconnus de patronat, pour ceux-ci la nomination de la part des synodes[32]. Les cardinaux aussi devaient être élus par les nations catholiques[33]. Deuxièmement, l'application manifeste d'un pareil gouvernement représentatif, dans de longues phases de l'histoire de l'Église (le renvoi implicite était, naturellement, au premier millénaire), rendait pensable l'adoption d'un modèle politique vaguement analogue, qui n'avait pas été en vigueur qu'à l'éphémère printemps carolingien[34]. Même les gouvernements séculiers de toute sorte, quelque despotiques qu'ils fussent, s'étaient toujours et foncièrement basés sur le consensus du peuple, ne fût-il que sous forme d'une lâche apathie ; mais à différence qu'en matière ecclésiastique, où l'abbé ne demandait que l'explicitation d'une *constitution* après tout respectée par l'Église dans toute son histoire, l'auteur affirmait la réalité effective et la prédominance historique de la tyrannie politique, de la violation des «droits de la nature et de l'ordre social»[35]. Bien plus, c'était la méchanceté politique des hommes, active ou passive, qui d'une part faisait obstacle à ladite explicitation de la constitution ecclésiastique, par exemple en empêchant la réunion fréquente des conciles; de l'autre, la même méchanceté suscitait, par droit divin, des inexorables souffrances collectives, de la même façon que le séjour infernal des damnés, et des démons qui les tourmentaient, n'était que l'effet autant inéluctable de leur malveillance ou de leur faiblesse, désormais fixées pour l'éternité[36]. Si ce n'est que la volonté des vivants, à la différence des morts, pouvait bien se changer vers le bien :

> Tyrans des mortels, et vous, agents, ministres, complices de leur violence ; nations dégradées, et vous, peuples faibles, rampants, avilis dans vos chaînes, […] comprenez s'il est temps que la terre veuille enfin cesser d'être la

[30] Ivi, p. 101.
[31] Ivi, p. 29.
[32] Ivi, p. 92, 111-113.
[33] Ivi, p. 115. Pour la quota des cardinaux français, Fauchait imaginait une élection par les États généraux, laissant au roi la faculté de choisir entre un group de noms.
[34] «Les États de l'Europe se contredisent quand ils se proclament eux-mêmes chrétiens, tandis que par leurs institutions pleines d'inégalités, de partialités, de mépris des hommes, de faveurs pour la force, l'orgueil, l'arrogance, l'inhumanité, d'oppositions évidentes à cet évangile qu'ils placent de droit à la tête de leur législation ; de fait ils le foulent aux pieds et l'abjurent. Cependant l'Église catholique a traversé les siècles au milieu de ces étonnantes contradictions, appuyée toujours et toujours blessée par les gouvernements qui avaient adopté son culte» : ivi, p. 31-32.
[35] Ivi, p. 67.
[36] Ivi, p. 47-50, 54-55, 59-68.

ressemblance des enfers. Elle peut devenir l'esquisse des cieux, par les sages gouvernements des empires, et le bon usage de la liberté des peuples[37].

Le dessein animant *De la religion nationale* prévoyait donc une théorie constitutionnelle de l'Église, à la portée de favoriser la constitutionnalisation théorique et pratique du royaume français, laquelle à son tour pouvait rendre de la transparence et de la fonctionnalité optimale à la représentativité de la puissance spirituelle. Bien que l'abbé citât la Pragmatique sanction de Bourges de manière élogieuse[38], ou qu'il qualifiât le concordat de Bologne de «conception infernale»[39] ; ou encore quoiqu'il vinculât le refus papal d'instituer un évêque à une procédure à conduire *in loco* par les soins du pape lui-même (voilà un renvoi implicite au canon du concile de Sardique), en l'absence de la quelle la charge de donner la confirmation revenait au métropolitain[40] ; tout cela ne change rien au fait que son écrit de 1789 ne se souciait guère de s'insérer avec cohérence dans l'une ou l'autre des courants gallicans. La logique réformatrice, sous un signe fortement politique, l'emportait nettement sur n'importe quelle tradition. Du reste, s'il est vrai que Fauchait revendiquait la *libertas ecclesiae* contre les entraves de la monarchie absolue, il ne se posait pas le problème de l'autorité chargée d'introduire les règles électorales qu'il proposait en détail (et dont il reconnaissait bien la nouveauté au moins partielle, même par rapport à la Pragmatique sanction[41]), si bien que le sien paraissait un appel à l'intervention de la part des États généraux.

Il n'est pas nécessaire de reparcourir ici les raisons que Fauchet alléguait au maintien du célibat ecclésiastique[42], ni les propositions fouillées qu'il avançait en matière de bénéfices, d'universités, d'ordres religieux ou de séminaires, tout en refusant la moindre attente aux droits reconnus[43]. Il nous suffit d'ajouter que sa critique aux rapports entre l'État français et la religion nationale concernait également le laxisme policier à l'égard des infractions manifestes aux préceptes de carême et des jours de fête[44]. Dans l'horizon de Fauchet, le surmontement des privilèges et des immunités du clergé allait de pair avec le relancement d'un ordre public déférent au catholicisme et à des mœurs catholiquement orientées[45], sans que la liberté privée des individus dût en être compromise[46] – y inclue la liberté de publier des textes incompatibles avec la religion nationale, pourvu qu'ils évitassent toute irrévérence à son égard[47].

---

[37] Ivi, p. 52.
[38] Ivi, p. 111.
[39] Ivi, p. 107. Par des semblables expressions on admettait, en fait, l'existence d'un fourvoiement remarquable dans l'histoire de l'Église, toujours avec la complicité décisive de l'État. Par ailleurs, Fauchet cherchait à remédier en assurant que le vice originaire de l'accord de Boulogne avait été assaini par l'application *de facto* du concordat, donc par le consentement tacite de l'Église ; du reste, ses clauses ne pouvaient être assimilées à des actes manifestement tyranniques, ce qui astreignait les fidèles à reconnaître les prélats concordataires. La succession apostolique ne s'était interrompu au XVIe siècle. On peut penser aussi que, pour Fauchet, les abus dans la vie ecclésiastique, n'ayant pas en eux-mêmes une dimension coercitive, ne figurassent pas comme une tyrannie à même d'appeler les fidèles, en conscience, à la résistance passive.
[40] Ivi, p. 114.
[41] Ivi, p. 111.
[42] Ivi, p. 170-177.
[43] Ivi, p. 93-157.
[44] Ivi, p. 276-288.
[45] Voir, sur les spectacles, p. 253-263 ; sur la prostitution, p. 249-253.
[46] Sauf la liberté des athées de se marier (ou la mort civile des moines, que Fauchet n'abordait nullement)… En repoussant l'hypothèse du bannissement des sans-Dieu, l'abbé répondait de manière implicite au *Contrat social* de

En somme : sur le seuil du soulèvement populaire et de sa légitimation politique, un livre bien embrouillé mais de grande envergure, mêlait théologie politique anti-despotique, ecclésiologie 'éclairée', réforme ecclésiale, réformisme fiscal et pénal, en direction d'une société au même moment constantinienne et constitutionnelle, où la centralité sociale d'une religion gérée par un autorité spécifique, à la structure elle aussi 'représentative', promettait à la France de résoudre sans secousses la crise générale du royaume et d'en faire rapidement un phare irrésistible pour les nations. Ainsi naissait, dans l'histoire des idéologies, l'alternative entre société authentiquement catholique et barbarie, ou tout de même entre société catholique et infélicité sociale. Elle naissait en version ultra-politisante et ecclésiologiquement réformatrice. Mais c'est justement l'effort d'élaborer un constitutionnalisme démocratique de l'Église, une horizontalisation de ses processus décisionnels, qui devait totalement disparaître dans les développements successifs de l'idée de civilisation catholique. Sous forme libérale ou antilibérale, constantinienne ou anticonstantinienne, et quel qui fût le degré de politisation directe (réactionnaire, libérale ou démocratique), au XIXe siècle on serait portés à faire coïncider centralité sociale de la religion catholique et centralité sociale d'une Église verticalisée, susceptible d'élaborer promptement un magistère d'autorité, une *potestas directiva* sur les problèmes fondamentaux de la Cité. On sait bien quelle serait la solution finalement victorieuse au niveau du magistère : le mythe de la chrétienté médiévale, l'aspiration antilibérale et antisocialiste, ainsi que doctrinalement indifférent sur la forme de l'État, à une 'hiérocratie' romano-centrique, à laquelle devait être reconnue, pour le bonheur de tout le monde, l'interprétation correcte de la loi naturelle et la guide suprême sur les buts des activités collectives[48]. Rien à voir avec ça en Fauchet, où la centralité sociale du catholicisme l'emportait encore sur la centralité sociale de l'*autorité ministérielle, toujours active*, du catholicisme lui-même.

2. *La religion nationale entre nécessité, inopportunité et refus. Encore sur Fauchet*

Vainqueur de la Bastille en première personne, Fauchet devait conquérir la renommée, au cours de l'été parisien et ensuite par la fondation du Cercle social, en tant qu'enflammé orateur politico-religieux. Si l'appel à la résistance passive devenait désormais un éloge de la résistance active du 14 juillet, l'abbé choisissait de reprendre, à côté de ces questions théologico-politiques, les instances 'sociales' de son écrit printanier, plutôt que les thèmes constantiniens et ecclésiaux[49].

Rousseau. Pour le mariage des acatholiques, Fauchet préférait la notification auprès de l'autorité civile (et sa célébration religieuse dans des maisons privées), au lieu que le recours, prévu par l'édit de 1787, aux curés en tant que simples officiers publics : ivi, p. 187-188.

[47] Ivi, p. 263-276.

[48] Cf. D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001.

[49] Fauchet, *Discours sur la liberté française prononcé le mercredi 5 août 1789, dans l'Église paroissiale de S. Jacques et des S. Innocent, durant une solennité consacrée à la mémoire des citoyens qui sont morts à la prise de la Bastille, pour la défense de la patrie*, chez Bailly, chez Desenne, chez Lottin, chez Cussac, Paris 1789 ; Id., *Second discours sur la liberté française, prononcé le 31 août 1789, dans l'église paroissiale de Sainte-Marguerite, en présence des trois districts réunis du Faubourg Saint-Antoine*, chez Faucheux, Lyon 1789. «La catholicité n'est que l'assemblée, la communauté, l'unité des frères, fidèles à la patrie de la terre, pour s'élever ensemble à la patrie des cieux» (ivi, p. 22) : ce passage, parlant justement de *catholicité* et non pas d'*Église*, ne constituait guère non plus une

L'Évangile était évoqué comme manifeste de liberté politique antiaristocratique et de redistribution matérielle, même si le «vae divitibus» que Fauchet attribuait au fond du message du Christ, s'avérait compatible, dans ses discours, avec une réforme fiscale fortement progressive, à la portée de rendre le pain et la dignité aux pauvres, ainsi que la modestie et la vertu aux riches[50]. Bien entendu, le lien nécessaire entre vie collective et religion ne tombait point. Loin de là, le catholicisme était exalté par sa faculté de consacrer les vérités politiques saisies et imposées par la raison, par sa capacité de donner à une société de libres et d'égaux la base morale que le pur, autonome «désintéressement patriotique» de la première heure ne pouvait pas assurer pendant longtemps[51]. Sans catholicisme, la licence et les vices l'auraient bientôt emporté, en corrodant la patrie :

> On n'a le vrai patriotisme que par elle [la vraie religion] ; seule elle appuie la fraternité sur des principes immuables, nous montre un autre nous-même dans chacun de nos concitoyens, et met la loi émanée de la volonté publique, sous l'autorité suprême du vrai et unique maître de la nature, de la patrie et de l'éternité[52].

Le fait est que, à la différence de son ouvrage prérévolutionnaire, ici Fauchet ne thématisait plus les instruments publics qu'une société devait adopter pour préserver l'inestimable influence de la religion. Pendant et immédiatement après la discussion sur la Déclaration des droits de l'homme, l'idéologie d'un ordre chrétien-démocratique perdait un peu l'impulsion à se traduire immédiatement dans la propositions de spécifiques dispositifs constantiniens[53].

Plus tard, dans une commémoration du Benjamin Franklin en juillet 1790, l'abbé devait accuser les anglais d'être «encore aujourd'hui persécuteurs» en matière religieuse, évidemment à cause des restrictions juridiques à l'encontre des non-adhérants à la 'religion nationale' d'outre-Manche[54]. De manière implicite, on défendait par cela la valeur inconditionnée de la 'non-

---

assertion de nature ecclésiologique. Sur le cycle de conférences autour de Rousseau, publiées sur l'organe du Cercle sociale «La bouche de fer», voir D. Menozzi, *Letture politiche*, p. 170-172 ; G. Kates, *The* Cercle social, *the Girondins, and the French Revolution*, Princeton University Press, Princeton 1985, p. 80-82, 112-113.

[50] Fauchet, *Troisième discours sur la liberté française, prononcé le dimanche 27 septembre 1789, dans l'église de Notre-Dame, pour la bénédiction générale de tous les drapeaux de la Garde nationale parisienne*, chez Bailly, chez De Senne, chez Lottin, chez Cussac, chez Le Portier, Paris 1790

[51] Id., *Second discours*, p. 19.

[52] Ivi, p. 20-21. Voir aussi *Troisième discours*, p. 21. Comme dans *De la religion national*, Fauchet distinguait la valeur sociale du catholicisme d'avec celle des autres religions : «tous les législateurs ont connu cette vérité suprême: tous ont commis à la religion la sanction des lois, l'égide de la liberté, la garde de la patrie. Nous avons le bonheur, je ne dirai pas de connaître, hélas!, on le connaît si peu, mais d'avoir la seule religion qui commande le désintéressement parfait et la pleine fraternité» : *Second discours*, p. 20 ; cf. aussi *Suite du discours prononcé le 20 octobre, à la deuxième séance de l'Assemblée fédérative* [de la Confédération universelle des amis de la vérité, émanation du Cercle social, ndlr], «Bouche de fer», octobre 1790 (VIII), p. 117-119.

[53] Ce n'était pas une perte intégrale: membre de la Commune de Paris, en printemps 1790 Fauchet proposait une réorganisation municipale des théâtres propre à respecter scrupuleusement la dignité spécifique du dimanche, à laquelle ne convenaient que le culte et les célébrations civiques, non pas les spectacles. Contraire à la censure préventive des pièces, l'abbé évoquait l'éventuelle répression *ex post* des offenses portées à la «religion nationale» et aux bonnes mœurs : «Cercle social», p. 377.

[54] *Éloge civique de Benjamin Franklin prononcé le 21 juillet 1790 dans la Rotonde, au nom de la commune de Paris*, chez Lottin, chez de La Ville, chez Bailly, chez Desenne, chez Cussac, Paris 1790, p. 4. Une critique au «fantôme de liberté» en Angleterre est ivi, p. 31. La modeste durée de la république de Sparte était reconduite à ce qu'elle «n'avait pas pour fondement l'humanité» : ivi, p. 19, alors que le *Troisième discours*, p. 21-22 avait précisé que le jugement sur Sparte et sur Rome portait sur le «désintéressement» que leurs citoyens avaient si glorieusement démontré, mais

persécution' *en tant qu'égale jouissance des droits civils et politiques*, abordée par la Déclaration des droits et confirmée par l'Assemblée, en décembre 1789, par le vote sur les protestants. En outre, l'orateur reconnaissait aux américains d'avoir les premiers regagné «la plénitude de la liberté», tandis qu'à la France revenait de jouir de la «perfection de la liberté» : mais cette supériorité concernait la forme centralisée de l'État, non pas une catholicité nationale qui faisait défaut outre-océan – en effet, ici Fauchet n'établissait plus un lien explicit entre les deux phénomènes[55]. Quatre mois étant écoulés depuis l'affaire dom Gerle, Fauchet se tenait silencieux en matière de culte public[56]. Plutôt, il lâchait la bride à des impulses latitudinaires qui le menaient à dire qu'«il est dans les principes avoués de la foi catholique, que tous ceux qui observent fidèlement la loi naturelle, c'est-à-dire, tous les hommes vertueux, appartiennent à la véritable Église [*scil.* au-dedans de quoi il y a le seul salut], et ont la raison éternelle, Jésus-Christ, lumière des âmes, pour instituteur et pour maître»[57]. Lorsque enfin, dans la crise du serment en février 1791, Fauchet devait revenir à effleurer de pair le thème théologico-politique (sans cacher la défiance qu'il avait désormais conçue à l'égard de la forme monarchique elle-même : le renvoi biblique était au prophète Samuel mettant en garde les Israélites sur les dangers du pouvoir royal…[58]) et le thème ecclésiologique[59], il continuerait à taire la question de la religion nationale. La réalisation constitutionnelle de l'enseignement du Nouveau testament (la «démocratie fraternelle» pour le genre humain[60]), intégrant la leçon de l'Ancien (la «démocratie nationale» pour les juifs[61]), ainsi que la restitution à l'Église de ses véritables règles de fonctionnement, dans une sorte de retour global au «régime catholique» des origines – mais un retour non dénué, en fait, de tensions et d'inquiétudes, comme démontrent les suspects de Fauchet envers le principe monarchique[62] –, tendaient à gommer le problème autonome d'un ordre public catholique à garantie de la Cité nouvelle, le problème de la centralité privilégiée du catholicisme dans l'ordre juridique d'une patrie libre. Peut-être la Constitution civile du clergé, témoignant l'aigu intérêt de

---

un «désintéressement [qui] dura peu; il n'avait pas sa racine dans le Ciel, et l'intérêt personnel, qui a sa racine dans le cœur humain, étouffa bientôt les vertus factices que produit l'enthousiasme, et qui s'anéantissent avec lui».

[55] *Éloge civique*, p. 31.

[56] Par curiosité, nous signalons que l'abbé Jauffret, dans *De la religion à l'Assemblée*, p. 97-98, émettait la même prévision que *De la religion nationale* sur la dissolution des États-Unis, à cause de la pluralité des cultes.

[57] Ivi, p. 10.

[58] *Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté, prononcé dans la métropole de Paris, le 4 février 1791, pour la solennité civique des anciens représentants de la commune, en mémoire de ce qu'a pareil jour, le roi vint à l'Assemblée nationale, reconnaître la souveraineté du peuple*, Imprimerie du Cercle social, Paris 1791, p. 7-8. Sur le message démocratique du «Dieu populaire» Jésus, qui en mourant avait jeté contre les tyrannies un «éclat de lumière» propre à mûrir dans le temps, cf. ivi, p. 10-19. Voir aussi D. Menozzi, *Letture politiche*, p. 125.

[59] Cf. *infra*, § 9.

[60] Fauchet, *Sermon sur l'accord*, p. 6.

[61] Ivi, p. 6.

[62] En outre, malgré le ton triomphal sur l'adoption que la France venait de faire d'un «régime de fraternité générale, d'égalité universelle, de liberté œcuménique», calqué sur la vie primitive de la communauté chrétienne, il est difficile de se soustraire à l'impression que l'image d'une fraternité catholique, où, entre autres choses, «on bannit l'opulence et tous ses vices» (ivi, p. 30), ou mieux «la richesse est proscrite, on ne veut que la vertu. Les biens sont en commun, ils appartiennent au besoin, point au luxe […] il n'y a point de pauvres dans une société si fraternelle, il n'y a que des égaux» (ivi, p. 24) ; que telle image, disions-nous, ne coïncidât pas parfaitement, pour Fauchet, avec une réalité politique qui non seulement ne prescrivait aucunement la richesse, mais qui était loin d'adopter la «loi agraire» ou l'impôt progressif proposés respectivement par *De la religion nationale* et par le *Troisième discours*. Pour ne pas parler de la distinction entre citoyens actifs et passifs… Une tension souterraine nous semble exister, bien que confuse et inexprimée.

l'État pour l'Église, satisfait d'elle-même, aux yeux du futur évêque, le tas de constantinisme nécessaire à la cohésion démocratique, ainsi qu'au relancement de la force expansive de la confession catholique en France et dans le monde, en résolvant de cette façon à la racine, tôt ou tard, le problème de la pluralité des religions. Toujours est-il que le thème de l'utilité sociale de la religion n'accompagnait plus de si près, à la manière des écrits de 1789 avant et après juillet, la théologie politique et les valeurs éthico-politiques avec quoi le Christ de Fauchet avait renouvelé les principes naturels de l'association humaine[63].

3. *Deux évêques, trois prêtres et un laïc*

Contrairement à Fauchet, au lendemain de la Déclaration des droits l'abbé-député Grégoire revenait de façon explicite sur la question des acatholiques. Il paraissait séparer les deux restrictions que *De la religion nationale* avait unitairement pérorées. Son opinion pour la pleine émancipation des juifs, en automne 1789, démontre d'elle-même qu'il incluait les droits politiques dans la citoyenneté qu'il fallait accorder à tous les français : s'il admettait, pour une phase initiale, la possibilité d'une concession graduelle de tels droits aux israélites, cela était motivé sur les attitudes 'anti-sociales' que les juifs avaient développées le long de maints siècles de vexation, non pas sur l'exigence d'exclure les non-catholiques du pouvoir politique[64]. Du reste, il est vraisemblable que lorsqu'il accusait les lois anglaises de violer la liberté religieuse, il se référait justement au *Test Act* contre les catholiques et les non-conformistes[65]. Au bout de peu de semaines le vote de l'Assemblée, tout en se réservant le thème des juifs, devait trancher la question de l'admissibilité des acatholiques aux charges publiques. En revanche, Grégoire ne tirait pas encore de la «tolérance civile»[66], rigoureusement demandée par le droit naturel, la conséquence nécessaire de la liberté du culte public : il renvoyait au «tribunal de la politique» – c'est-à-dire à la Constitution française – le jugement «si la tranquillité de l'État permet d'accorder à une secte la publicité du culte ou seulement la tolérance. Une décision sur cet objet doit toujours être le fruit des plus hautes considérations; il faut avoir pesé le passé et s'il est possible, l'avenir, dans la balance politique»[67].

---

[63] Le «gouvernement véritablement catholique», que le sermon de février opposait aux «gouvernements impies» omniprésents dans l'histoire humaine, se réalisait-il au moyen d'un ordre constitutionnel démocratique, ou requérait-il quelque chose de plus spécifique en matière religieuse ? Ou en matière tout aussi religieuse que sociale, pour nous renouer avec la note précédente ? «Excepté les efforts trop peu secondés de quelques bons princes [allusion, désormais non plus qu'implicite, à Charlemagne, ndlr], et de quelques sages administrateurs, vous ne trouverez, avant la révolution de l'Amérique septentrionale, que des politiques d'athées dans les gouvernements de tous les empires. Il n'en est pas un où les droits de la divinité et ceux de l'humanité, qui sont les mêmes, ne fussent sacrifiés à l'infernalité des tyrans» (Id., *Sermon sur l'accord*, p. 24-5) : les États-Unis, étrangers à la catégorie de l'athéisme politique, étaient-ils descriptibles comme un «gouvernement véritablement catholique» ?

[64] Grégoire, *Motion en faveur des juifs*, chez Belin, Paris 1790, p. 39.

[65] Id., *Opinion sur la sanction royale à la séance du 4 septembre*, s.n., s.l. [1789]. Voir en effet Id., *Essai sur le régénération physique, morale et politique des juifs*, Imprimerie de Lamort, Metz 1789, p. 130-131.

[66] Syntagme que Grégoire distinguait nettement de la «tolérance civile», savoir le latitudinarisme théologique : Id., *Motion en faveur*, p. 13.

[67] *Ibidem*.

L'affaire dom Gerle ne poussait pas Grégoire, que nous croyons favorable à la motion du chartreux, à une nouvelle prise de position, du moins de manière directe[68]. Autour de cet épisode, un noyau d'autres voix est à retenir[69]. N'ayant pas réussi à monter à la tribune le 13 avril, Camus imprimait, cinq jours plus tard, l'intervention qu'il avait vainement préparée[70]. Sa motion était qu'on substituât l'expression «religion dominante» avec «religion nationale»[71], ce qui devait signifier en tout cas l'exclusivité du culte public (sauf en Alsace, étant donné les traités de l'âge de Louis XIV) et du financement étatique[72]. Il fallait en outre envisager un état civil pour les non-catholiques, ainsi que des garanties pour l'exercice privé de leur culte[73]. Contre les craintes qu'une déclaration semblable n'entravât les réformes ecclésiastiques, le juriste – qui avait déjà opiné contre l'insertion de la liberté indéfinie des cultes dans la charte des droits de l'homme[74] – répondait «que le plus grand bien qui puisse arriver à la Nation, est que ses législateurs soient dirigés dans toutes les opérations par les maximes et les règles de la Religion catholique»[75]. Quelque mois après, à Toulouse, le doyen de la faculté de théologie locale et futur évêque jureur du Gers, Paul-Benoît Barthe, justifiait le vote du 13 avril par les mêmes craintes que Camus aspirait à liquider de la tribune de l'Assemblée : il avait été prudent de ne proclamer la religion nationale avant sa purification par une Constitution basée, à son tour, sur l'Évangile[76].

Camus s'abstint d'adhérer à la protestation collective du 19 avril. Il ne devait jamais expliquer son choix, contrairement à ce que feraient Gobel, Talleyrand et Charrier de La Roche. L'évêque de Lydda révélait à ses électeurs d'avoir cherché, sans succès, de prendre la parole, pour proposer l'approbation, comme premier article de la Constitution française, du status du catholicisme religion de l'État, jouissant lui seul du droit de culte public[77]. Il annonçait en outre d'avoir voté

---

[68] Dans la IIème éd. de *Le décret sur le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, justifié par son rapport avec la nature et les lois de l'institution ecclésiastique*, chez Belin, Paris et chez Faucheux, Lyon 1791 <hiver>, p. 31n-32n, l'abbé Lamourette défendait son ex-élève Grégoire des attaques qu'il avait subies par sa non-adhésion à la déclaration du 19 avril, par le vote sur les biens ecclésiastiques, par son affiliation aux jacobins, par la lutte en faveur des juifs. L'auteur – qui avait discuté avec l'abbé lorrain la réédition de l'écrit : voir D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 220, 228 – conjecturait les possibles réponses de Grégoire auxdits griefs. Voilà la première: «il [Grégoire] n'a cru ni nécessaire, ni sage, ni juste de souscrire un acte qui pouvait déprécier les décrets d'une Assemblée à qui l'estime et la confiance de la nation sont nécessaire, et affaiblir dans l'esprit du peuple le respect qu'il a voué à ses législateurs». D'après tels mots, que nous croyons plutôt fiables, il semble possible de conjecturer un Grégoire favorable à la motion Gerle. Une faveur non reniée dans les mois suivants (le futur évêque constitutionnel de Loir-et-Cher jugeait inopportune la seule déclaration du 19, non pas la proposition du chartreux), mais étalée non plus.

[69] Par sa curiosité, nous signalons en note un non-député, futur évêque de l'Église post-constitutionnelle : le chanoine janséniste d'Auxerre [A.-J.-Ch. Clément], *Principes de l'unité du culte public*, chez Le Clere, Paris 1790 [20.04], apte à déduire de la motion La Rochefoucauld la prohibition du culte public pour les acatholiques ; à p. 26, il se reportait à *De la religion nationale* de Fauchet.

[70] A.-G. Camus, *Opinion sur la motion faite par d. Gerle relativement à la religion catholique*, chez Le Clere, Paris [18.04.90]. Il y affirmait d'avoir protesté contre la fermeture de la discussion : p. 1.

[71] Sur tel détail, philologiquement controversé, cf. *supra*, Intr. constituante.

[72] A.-G. Camus, *Opinion sur la motion*, p. 2.

[73] Ivi, p. 5.

[74] *AP*, t. VIII, p. 473 (22.08.89).

[75] A.-G. Camus, *Opinion sur la motion*, p. 4-5.

[76] Barthe, *Discours sur la Constitution française, prononcé au Champs-de-Mars, le jour de la Fédération générale des municipalités et gardes nationales réunies, des départements de la Haute-Garonne, de la Gironde, du Tarn, du Lot, du Lot-et-Garonne, du Gers, de l'Aude, des Pyrénées et autres, jurée à Toulouse le 4 juillet 1790*, s.n., s.l. [1790], p. 6.

[77] Voilà les arguments étalés : le devoir de tout catholique «de concourir, lorsqu'il le peut sans inconvénients et sans exciter le trouble, l'affermissement des droits et prérogatives de sa religion» ; le danger d'une coexistence

contre la priorité de la motion La Rochefoucauld et d'avoir enfin participé – en exprimant une voix contraire – au vote final sur ladite motion. Si le respect pour la décision de l'Assemblée et le doute sur l'utilité ou la nuisibilité de la protestation lui avaient empêché d'adhérer à celle-ci, Gobel soutenait la compatibilité entre la motion du noble libéral et les contenus de la motion dom Gerle : la cause du culte public exclusif n'était pas encore compromise[78]. En répondant au déconcertement de son chapitre, sur le manque de la signature de l'ordinaire au bas de la protestation, Talleyrand adoptait une position légèrement différente. Il concédait qu'on pût croire incomplète la formule de La Rochefoucauld (ce qui ne s'avérait point suffisant pour justifier la réclamation à son encontre)[79], mais il venait finalement à la définir comme «la plus propre à prévenir des troubles», à égalité d'exactitude littérale avec les autres motions[80] : «je suis bien loin de penser, toutefois, qu'[elle] ne fût pas suffisant[e]»[81]. La formule adoptée ne montrait que de déduire, du présupposé incontesté du catholicisme comme religion nationale, l'exclusivité du financement public et non pas l'exclusivité du culte[82]. Du reste, l'Assemblée n'avait délibéré de révoquer aucune loi existante sur la religion nationale : si «existait une loi en France qui déclarât la religion catholique nationale, dans le sens de la protestation [*scil.* du 19 avril]», elle existait encore et pourquoi protester ? Et quand «elle n'existait pas, pourquoi protester maintenant, et n'avoir pas protesté longtemps avant la tenue de l'Assemblée nationale?»[83]. L'évêque éduen, en somme, affichait son désintérêt substantiel pour la question du culte public, pour devenir un an après, comme nous avons vu dans l'introduction, le plus grand défenseur de la liberté religieuse des catholiques anticonformistes ; quant au lien entre religion nationale et subventionnement financier, aux yeux de Talleyrand il ne serait pas suffisamment fort pour se représenter dans le rapport du mai 1791, où l'expression «religion nationale» ne comparaissait pas, sinon dans la phrase négative : «la religion du roi [ne] doit [plus] être nécessairement la religion de la nation»[84].

La réflexion la plus élaborée, s'articulant sur quatre textes, était celle du constituant Louis Charrier de La Roche, prévôt-curé à Lyon et futur ordinaire assermenté de la Seine-Inférieure. Un fragment d'une lettre du 20 mai[85], rendu publique à son insu[86], stigmatisait les dangers de la démarche protestataire du 19 avril, périls déjà confirmés par les troubles sanglants de Montauban. L'extrait fut publié soit en version autonome[87], soit comme appendice à une anonyme *Réponse de M. L***, député à l'Assemblée nationale, à un curé de province*[88], que nous attribuons avec

---

compétitive de plusieurs cultes publics ; l'analogie avec les pays protestants ; la compatibilité de la motion avec le respect de la liberté des opinions religieuses : Gobel, *Correspondance avec ses commettants* <05.90>, p. 59-64, ici p. 60-61.

[78] Ivi, p. 62-64.

[79] Talleyrand-Périgord [Autun], *Réponse au chapitre de l'église cathédrale d'Autun*, Imprimerie nationale, Paris 1790 [29.05.90], p. 5.

[80] Ivi, p. 6.

[81] Ivi, p. 5.

[82] *Ibidem*.

[83] Ivi, p. 6.

[84] *AP*, t. XXV, p. 643.

[85] Charrier de la Roche, *Extrait d'une lettre à une personne qui paraissait étonnée de ce qu'il n'avait pas signé la déclaration d'une partie de l'Assemblée sur la religion*, s.n., s.l. [1790].

[86] Id., *Lettre à M. Maultrot en réponse à quelques imputations de ce dernier*, chez Le Clere, Paris 1790, p. 4.

[87] Voir la collocation signalée ci-dessus.

[88] Imprimerie de la Société typographique, Paris 1790, p. 25-28.

certitude à Thomas Lindet[89], curé de Bernay destiné à l'évêché constitutionnel de l'Eure. Bilan impitoyable et déniais des occasions perdues par le clergé depuis l'ouverture des États généraux, en particulier au sujet des biens ecclésiastiques, la *Réponse* de Lindet arrivait à liquider, contrairement à Charrier, même la bonne foi «des libelles et des déclamations» propres à semer l'alarme parmi les catholiques[90]. Quant au clerc lyonnais, en été il publiait l'opinion que lui non plus n'avait pas réussi à prononcer le 13 avril[91] : il y défendait le status du catholicisme comme seul «[culte] constitutionnel, le seul qui doive être public et dominant», en tant que «propriété essentielle de la nation entière»[92]. Si le premier des principes constitutionnels de n'importe quelle société est l'adoption d'une religion nationale, sans qu'elle puisse «en adopter plusieurs, sans s'exposer aux mêmes sources de divisions qui résulteraient des principes opposés dans la constitution politique d'un État, qui demande unité dans le culte comme il suppose unité dans le régime civil»[93], la religion nationale de la France était, dès Clovis, la catholique[94]. Tout au plus, on pouvait concéder aux autres confessions un petit nombre de temples publics à Paris, de même qu'étaient présentes des chapelles catholiques à Londres[95]. Mais au moment de mettre sous presse tel document, Charrier y ajoutait un commentaire où il légitimait – en arrivant presque à en reconnaître la préférabilité[96] – le choix printanier de la majorité de l'Assemblée, qui par la motion La Rochefoucauld n'avait pas porté atteinte au *principe* de l'exclusivité du culte public[97]. Plutôt, elle n'avait que jugé, «j'aime du moins à le présumer»[98], de son inapplicabilité dans les circonstances extraordinaires d'une société en fibrillation : le 13 avril pouvait en somme être assimilé à l'édit de Nantes, à une condescendance non préjudiciable à la maxime politique générale[99]. Celle de Charrier était donc une nuance encore différente, non superposable aux positions de Gobel et de Talleyrand quelques mois auparavant. Nous allons revenir plus outre sur les considérations que le même texte développait autour de la réforme ecclésiastique.

---

[89] Voilà les preuves : la causticité des tons, bien typique du futur évêque-conventionnel ; le renvoi à un ouvrage de mars sur les biens ecclésiastiques, qui peut bien se référer au *Clergé réconcilié avec la nation*, s.n., s.l. [1790] ; l'allusion, dans la correspondance de Lindet, à une lettre bien amère sur les responsabilités «d'une corporation à la quelle on tient, dont on ne partage pas les opinions, dont on a prévu les erreurs, et qu'on a inutilement tenté de ramener à des principes plus larges, quand, au lieu de recueillir l'estime des bons citoyens, on se trouve heureux d'être ignoré du plus grand nombre, et de compter sur l'indulgence de ceux dont on est plus particulièrement connu» (A. Montier (éd.), *Correspondance de Thomas Lindet pendant la Constituante et la Législative*, Société de l'histoire de la Révolution française, Paris 1899, p. 179-180 [09.06.90]). Un bibliothécaire de Port-Royal – par un note manuscrite qui ne nous semble pas de la main de Grégoire – en vint aux mêmes conclusions : BPR RV428/1, p. 1.

[90] Lindet, *Réponse à M. L****, p. 17.

[91] Charrier de la Roche, *Opinion sur le culte public de la religion nationale, catholique, en France*, chez Le Clere, Paris 1790. Pour la datation, voir l'allusion à la fête du 14 juillet dans un bourg languedocien où, «réunis pour chanter les cantiques d'actions de grâces, les uns et les autres [catholiques et protestants] ont alternativement répété, chacun suivant le rit de sa communion, les versets de ce cantique de bénédiction [le *Te Deum*], en signe de l'union solennelle qu'ils consacraient sous les auspices du Dieu de paix» : ivi, p. 28-29. Probablement Charrier se référait à Aiguesvives, commune de la Vaunage protestante dans le Gard : cf. H. Chobaut, *La Société populaire d'Aiguesvives (1790-1794)*, «Mémoires de l'Académie de Nîmes», XLII, 1924-1925, p. 35-67, ici p. 41-42.

[92] Charrier de la Roche, *Opinion sur le culte*, p. 9.

[93] Ivi, p. 6.

[94] Ivi, p. 8.

[95] Ivi, p. 10 et n.

[96] Ivi, p. 29.

[97] Ivi, p. 22-29.

[98] Ivi, p. 29.

[99] Ivi, p. 24.

L'étape ultérieure du parcours du prévôt lyonnais fut sa réplique au juriste Gabriel-Nicolas Maultrot, probablement en septembre ou en octobre 1790. Celui-ci s'était écrié contre le morceau du 20 mai, sans montrer de connaître l'écrit estival sur le même sujet[100]. Or, la pleine adhésion de Charrier au jansénisme ne nous semble pas solidement établie[101]. Son utilisation du terme *jansénistes*[102], l'attribution de l'infaillibilité aux décrets doctrinaux de Trente[103], ou le fait qu'il ne connaissait pas personnellement son interlocuteur[104], rendent problématique l'hypothèse de son organicité au microcosme quesnelliste de la fin du XVIIIe siècle. Issu du Lyon janséniste ou non-antijanséniste du long épiscopat d'Antoine de Montazet, Charrier ne manifestait pas moins une forte sympathie envers les auteurs de la tradition port-royaliste[105], tout comme il exprimait sa prédilection pour le catéchisme de Montpellier, pour la théologie de Lyon et pour l'*Exposition de la doctrine chrétienne* de François-Philippe Mésenguy, «dépouillées toutefois l'une et l'autre de quelques questions de controverse, inutiles ou dangereuses»[106]. S'il est vrai qu'il faisait des allusions négatives à l'affrontement théologique entre les molinistes et leurs adversaires[107], c'était aux jansénistes qu'il taillait le rôle de victimes d'une haine immodérée et d'une hostilité répressive bien nuisibles à l'image du catholicisme dans les décennies précédentes à la Révolution[108]. Toujours est-il que l'attaque de Maultrot dut lui causer, sans aucun doute, de la souffrance personnelle[109]. La réponse de Charrier récupérait les arguments de l'été, y comprise la reconnaissance des bonnes intensions des promoteurs de la protestation du 19 avril[110], mais l'axe du discours oscillait : non seulement l'auteur en venait à reconnaître en plein la bonté de la formule de La Rochefoucauld, propre à éviter l'«irrit[ation]» des protestants et l'«exalt[ation]» des catholiques, donc l'éclatement d'une guerre civile[111]. Il était quasiment mené à théoriser l'*inopportunité générale*, et par conséquent l'inadmissibilité, des empêchements coercitifs à l'exercice du culte public[112] – quitte à revenir, tout de suite, sur les parallèles avec l'édit de Nantes

[100] [G.-N. Maultrot], *Examen de l'écrit intitulé* Ultimatum à M. l'évêque de Nancy, *par M. Bertolio*, s.n., s.l. [1790].
[101] Malgré les témoignages cités par Ch. Ledré, *Une controverse sur la Constitution civile du clergé. Charrier de la Roche et le chanoine Baston*, Librairie Emmanuel Vitte, Lyon-Paris 1943, p. 20-21.
[102] Charrier de la Roche, *Lettre à M. Maultrot en réponse*, p. 20 ; Id., *Quels sont les remèdes aux malheurs qui désolent la France?*, Le Clere, Paris 1790, p. 59.
[103] Id., *Examen des principes sur les droits de la religion, la juridiction et le régime de l'Église catholique, relativement à l'influence de l'autorité séculière dans la Constitution civile du clergé*, chez Le Clere, Paris 1790 <décembre>, p. 13, 59 ; *Questions sur les affaires présentes de l'Église de France, avec des réponses propres à tranquilliser les consciences*, chez Le Clere, Paris 1791 <février>, p. 41.
[104] Id., *Lettre à M. Maultrot en réponse*, p. 6.
[105] Pour s'en tenir aux écrits de 1790, voir l'allusion à Pavillon : ivi, p. 58-59 ; Id., *Examen des principes*, p. 71.
[106] Id., *Opinion sur le culte*, p. 37.
[107] *Ibidem*.
[108] Id., *Lettre à M. Maultrot en réponse*, p. 20 ; Id., *Réfutation de l'i.p. de M. l'évêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle, relativement aux affaires présentes de l'Église, et des principales allégations qui ont été opposées à la Constitution civile du clergé, ainsi qu'à la prestation du serment exigé de ses ministres*, Paris 1791 <02.91>, p. 76-77 ; Id., *Quels sont les remèdes*, Le Clere, Paris 1790, p. 59.
[109] La *Lettre à M. Maultrot en réponse* devra subir deux contre-attaques, l'une janséniste ou jansénisante (voir p. 48-49) et anonyme, *Réplique à la réponse faite par M. Charrier de La Roche, député à l'assemblée nationale, à M. Maultrot, sur le décret de l'assemblée du 13 avril 1790, concernant l'exercice de la religion catholique dans le royaume*, chez Le Clere, Paris 1790 ; l'autre non-janséniste (voir p. 12-14), anonyme ma peut-être attribuable à l'abbé lyonnais A. Guillon, *Lettre à M. C., curé d'A., député à l'Assemblée nationale* [05.01.91], s.n., s.l. [1791].
[110] Id., *Lettre à M. Maultrot en réponse*, p. 13-15 ; voir aussi Id., *Opinion sur le culte*, p. 29.
[111] Id., *Lettre à M. Maultrot en réponse*, p. 33-35, 44.
[112] Ivi, p. 11-13, 23. La manifestation publique d'athéisme et le scandale des mœurs, par contre, demeuraient les deux objets «sur lesquels l'autorité publique a quelque prise, et doit influer de tout son poids pour les réprimer» : ivi, p. 13.

(et même avec les dispenses en matière de discipline canonique[113]), sur l'exceptionnalité des temps, sur le respect de l'«ordre public» dans l'article X de la Déclaration[114]… L'espoir prévalait sur la netteté argumentative : l'espoir de la conservation de la paix religieuse aussi que de l'amélioration morale et religieuse de l'Église catholique, après un siècle où la répression de l'altérité religieuse avait marché de pair avec la dégradation de l'attachement à la religion[115] :

> Je soutiens au contraire que la religion n'a peut-être jamais été plus florissante en France, que dans ces jours [*scil.* à l'époque où était en vigueur l'édit de Nantes] où l'existence avouée et la profession légale du culte protestant, retenaient les fidèles et les ministres catholiques dans les bornes de la modération, dans les règles du devoir, et la nécessité du bon exemple, pour ne pas donner prise contre eux aux ennemis de leur communion, qui n'auraient pas demandé mieux que de trouver des prétextes pour les calomnier, les décréditer et les perdre[116].

Quelques semaines plus tard, dans un ample écrit où il exprimait toutes ses inquiétudes pour une agitation sociale et une soif de destruction qui n'entendaient point rentrer dans les rangs, Charrier ne devait pas étaler autant d'optimisme sur la condition du catholicisme, tant qu'elle était définie par les décrets de 1790. Il y avait le risque, en substance, que la Révolution se révélât une prolongation et une aggravation, non pas une solution, du «siècle incrédule et vicieux»[117]. Après avoir reconnu qu'une réforme ecclésiastique «pénétré[e] jusqu'à la source du mal», «a pu peut-être, par le malheur des circonstances, mais sans aucune intention contraire de sa part, contribuer au discrédit passager où sont tombés les ministres, et, par un contrecoup inévitable, la sainte autorité de la religion»[118], il demandait à l'Assemblée «quelque acte éclatant [qui] fasse réfléchir sur les peuples le respect profond, et leur inspire la confiance sincère qu'elle témoignera elle-même aux ministres de la religion»[119]. La requête demeurait vague, mais il est probable que Charrier pensait au moins aux idées qu'il avait exhibées quelques pages auparavant : l'intégration de l'électorat pour les charges ecclésiastiques avec une composante spécifiquement cléricale (retouche à la Constitution civile) ; la conservation, pour chaque département, d'un établissement de perfection sans vœux solennels, comme «troupe auxiliaire» pour le service spirituel (retouche au vote du 13 février)[120] ; la soustraction d'une fraction des biens nationaux à la vente à l'encan, non pas pour la rendre au clergé, mais pour l'administrer par des baux

---

[113] Ivi, p. 9, 27-28.
[114] Ivi, p. 14, 25, 29.
[115] Voir aussi Id., *Opinion sur le culte*, p. 27 : «un siècle incrédule et vicieux, qui ne tient à la religion que par les plus faibles liens, et jaloux de trouver surtout dans la conduite de ses ministres un prétexte pour s'en secouer».
[116] Id., *Lettre à M. Maultrot en réponse*, p. 25. En outre, Charrier soutenait que la motion Gerle aurait exposé aux représailles des puissances protestantes les espaces du culte public des minorités catholiques : ivi, p. 17.
[117] Id., *Opinion sur le culte*, p. 27. La sienne était donc une position bien différente de celle de Fauchet.
[118] Id., *Quels sont les remèdes*, p. 55.
[119] Ivi, p. 57. Il continuait : «Alors ils [les ministres] pourront tout sur des hommes dont ils sont les consolateurs et les pères; et ce qu'ils peuvent pour les enchaîner à la loi par les grands principes de la conscience, ils se porteront à le faire avec autant de patriotisme et d'empressement, que de courage et de fidélité. L'Assemblée aura commencé la révolution par le civisme de ses membres, la religion par le zèle de ses ministres l'achèvera»
[120] Ivi, p. 40-41.

susceptibles de produire un affermage voué au soulagement des pauvres, savoir à l'un des buts spécifique de la propriété ecclésiastique[121]. Les épisodes d'avril, quant à eux, n'étaient pas cités.

Mais à la fin de l'année, voilà un revirement ultérieur : la nécessité de faire face à l'*Exposition des principes* poussait le Charrier à taire ses doutes[122]. Dans l'*Examen des principes sur les droits de la religion, la juridiction et le régime de l'Église catholique*, l'évocation hâtive du 13 avril, d'une reconnaissance exclusive du catholicisme telle qu'était exprimée par les mots de La Rochefoucauld, en venait à exalter tels mots comme les plus propres à redonner à la vraie religion une capacité expansive tout à fait spontanée[123]. Pour le reste, ce renvoi à l'avril n'avait désormais d'autre fonction que de légitimer l'intervention législative de l'État sur la seule Église catholique[124]. Devant en outre répliquer au passage de l'*Exposition des principes* autour des vœux religieux, Charrier soulignait que la vie monastique pouvait se maintenir honorablement même dans un État où, à la façon de l'Hollande, elle ne jouisse d'aucune existence formalisée, et «malgré la privation des asiles que la piété de nos pères avait ouverts pour en faciliter l'accomplissement»[125]. Le décret du 13 février n'était plus en discussion, sur le plan de la légitimité ou même de l'opportunité. Celle des moines était, elle aussi, une question destinée à être remémorée en passant par la littérature épiscopale assermentée, comme l'un des aspects sur quoi l'État pouvait étendre souverainement son autorité : réforme disciplinaire de la religion nationale et rupture unilatérale du lien coercitif (la mort civile) entre l'État et le moine, cela rentrait dans l'un et l'autre cas dans la disponibilité de l'Assemblée.

4. *Lamourette*

Le dernier auteur à considérer ici est le non-député (et pas du tout janséniste) Adrien Lamourette, aumônier à Chaillot dans l'ouest de Paris et futur évêque constitutionnel de Rhône-et-Loire, ainsi qu'ex-professeur de Grégoire au séminaire de Metz. Sa série de six *Prônes civiques, ou le pasteur patriote*[126], commencée dans l'automne de 1790, a fait l'objet d'études bien pointues[127], mais elle reste susceptible de quelques remarques additionnelles. Les premiers cinq sermons de Lamourette se posaient dans le sillage des écrits post-Bastille de Fauchet, son confrère

[121] Ivi, p. 42-47. Sur les *remèdes* d'ordre politique, tel le renforcement du pouvoir gouvernemental ou la réduction du nombre des administrations locales, voir ivi, p. 32-39, 50.
[122] Il ne reniait pas sa précédente brochure, à laquelle allait une allusion tout générique, mais la légitimation de l'existant l'emportait nettement : Charrier de La Roche, *Examen des principes sur les droits de la religion, la juridiction et le régime de l'Église catholique, relativement à l'influence de l'autorité séculière dans la Constitution civile du clergé*, chez Le Clere, Paris 1790 <décembre>, p. 95-96. Mais cf. *infra*, § 7-11.
[123] Ivi, p. 85.
[124] *Ibidem* : «En ne s'occupant que du culte catholique qu'elle stipendie exclusivement à tout autre, elle [l'Assemblée] annonce par là qu'elle n'en connaît, qu'elle n'en honore qu'un, tandis qu'elle méconnaît et compte pour rien tous les autres». Mais cf. *infra*, § 7-11.
[125] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction* <02.91>, p. 76-77.
[126] Chez Lejay, ensuite chez Belin, Paris <10.1790-1791]. Les six textes furent publiés dans cinq livraisons, les premiers deux étant recueillis dans le premier volet. Nous ne citerons que le numéro du sermon et son titre, précédé du sigle *PC* et sans le nom de l'auteur.
[127] C. Chopelin-Blanc, *Les Prônes civiques d'Adrien Lamourette : la vision politique d'un prêtre en Révolution*, «Rivista di storia del cristianesimo», 2008-2, p. 473-498 ; D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 230-238.

au Cercle social, même si l'explicite invitation à la lecture était pour le prérévolutionnaire *De la religion nationale*[128]. De même que l'abbé bourguignon, Lamourette ressentait le besoin d'une théologie politique de signe anti-despotique et anti-aristocrate, en relisant l'histoire de Jésus et des premiers siècles chrétiens à la lumière d'un message de libération réprimé par les dominateurs de ces temps-là[129]. Si le tournant constantinien n'avait point amélioré le sort des peuples, favorisant même une théologie adverse à leurs droits[130], les *Prônes* ne se souciaient pas moins de justifier l'enseignement que le clergé avait donné jusqu'à 1789. La soumission longuement prêchée, en effet, ne regardait que les individus ou de petits fractions du peuple, non pas une nation entière[131]. Lamourette anticipait, en outre, les thèmes que son compère Fauchet développerait dans son discours de février 1791, c'est-à-dire l'établissement de la monarchie dans l'Ancien Israël et la communauté primitive de Jérusalem, bien que l'actualisation des risques du gouvernement monocratique fût moins calquée qu'en Fauchet[132] ; quant à l'«unité civique» hiérosolymitaine, contée par les *Actes des apôtres*[133], elle représentait «le vrai gouvernement, le régime parfait» convoité par tous les philosophes de l'antiquité[134], mais l'auteur ne cachait pas son respectueux scepticisme sur la faculté humaine de le «faire sortir de la sphère des conceptions spéculative». Probablement et malheureusement l'«égalité des jouissances» n'était pas compatible avec l'harmonie et la prospérité publique d'un «corps de nation», si bien que les «affections» d'une petite communauté de fidèles enthousiastes n'avaient pas pris dans le reste du monde chrétien[135]. D'ailleurs, Lamourette ne reproduisait pas l'intérêt de Fauchet pour des dispositifs législatifs propres à émousser aussitôt les points de l'opulence et de la misère.

---

[128] *PC I. La Révolution envisagée dans la lumière de la religion*, p. 21n.

[129] Ivi, p. 21-26 ; *PC III. Continuation du même sujet*, p. 9-17, 22-27 ; Id., *PC IV. De l'égalité des hommes*, p. 39 ; *PC V. De l'impôt*, p. 4-8. La responsabilité de la masse des juifs dans le déicide en sortait bien redimensionnée : c'était l'aristocratie de la synagogue qui avait voulu éliminer Jésus, en réussissant finalement à tourner contre lui l'ingénuité du menu peuple : «Aussi les apôtres, qui savaient bien quels étaient les vrais bourreaux de l'Homme-Dieu se bornèrent-ils, en annonçant le mystère de sa résurrection, à plaindre le peuple d'avoir été trompé ; ils ne lui ont jamais reproché cette mort comme son propre ouvrage» : *PC III. Continuation du même*, p. 16-17. Lamourette avait épousé la cause de l'émancipation des juifs dans ses *Observations sur l'état civil des juifs, adressées à l'Assemblée nationale*, chez Belin, Paris 1790, sans effleurer la question du culte public. Sur la responsabilité des «anti-révolutionnaires juifs, chefs de la synagogue» dans la mort du Christ, voir aussi le discours de Paul-Benoît Barthe (doyen à Toulouse et futur évêque du Gers), résumé dans «Journal universel et Affiches de Toulouse et du département de la Haute-Garonne», 27.11.90, p. 188.

[130] *PC III. Continuation du même*, p. 28-31.

[131] *PC I. La Révolution envisagée*, p. 26-27. L'admission de Julien Minée, curé à Saint-Denis (Seine) et futur évêque constitutionnel de la Loire-Inférieure, était bien plus brutale : «Comme aujourd'hui, nous fûmes chargé par le despotisme d'entretenir la partie du peuple remise à nos soins dans la subordination, sans laquelle, toujours agitée de troubles, de soulèvement et de toutes les convulsions de l'anarchie, la société ne peut offrir ni protection, ni sûreté […]. Et combien cette commission était alors pénible ! […]. Souvent, hélas !, notre zèle s'y fût épuisé en vain, si, par une pieuse dissimulation, nous ne lui eussions caché, avec grand soin, l'horreur que nous causaient les concussions, les rapines, les violences et toutes les sortes de vexations auxquelles il était en proie ; si, par mille retours indispensables d'une adresse officieuse, nous n'eussions réussi à disculper, au moins en partie, ses tyrans ; à faire paraître louable tout ce qui de leur part n'était pas atrocement criminel; à leur attirer encore de la reconnaissance pour tout le mal qu'ils ne faisaient pas ; et à excuser celui dont ils se rendaient évidemment coupables, sous les spécieux prétextes d'une nécessité supposée, d'une prétendue bonne intention, à laquelle il ne nous était guères possible de croire» : *Discours prononcé devant le Conseil général de la commune de Saint-Denis, en l'église paroissiale des trois patrons de ladite Ville, lors de la prestation de son serment*, Imprimerie de la V.ve Hérissant, Paris 1791 [16.01.91].

[132] Ivi, p. 18-20.

[133] *PC III. Continuation du même*, p. 19 ; voir aussi ivi, p. 21, 28.

[134] *PC IV. De l'égalité*, p. 2-3.

[135] *Ibidem*.

La Révolution, en régénérant la discipline et par cela les mœurs ecclésiastiques[136], ainsi qu'en libérant le christianisme d'une théologie politique favorable à la tyrannie[137], en venait à soustraire la vraie religion aux attaques que le XVIIIe siècle, aigri par la longue trahison de la «démocratie évangélique», avait reversées contre elle[138], quand c'était justement la religion catholique elle-même, correctement interprétée, qui pouvait imprimer un caractère divin aux vérités naturelles de la liberté et de l'égalité des hommes[139]. Et quoique l'exorde des *Prônes* rappelât que le chrétien, dans sa «sobriété des sentiments», doit toujours maintenir les justes proportions entre sa destinée céleste et les revers du monde terrestre[140], l'ouvrage entier tendait à prospecter (aussi au moyen d'une exaltation des sublimes facultés humaines, propre à contraster le terrifiant matérialisme des lumières[141]) un spectacle de bonheur définitif comme atterrissage final de la Révolution[142], lorsque les douleurs inséparables de toute régénération – dont l'augmentation conjoncturelle de la taxation – permettraient à l'immédiate postérité la pleine jouissance des fruits[143].

Le sixième *Prône*, le seul publié après l'élection épiscopale de Lamourette[144], était pour la plupart le texte proposé par Mirabeau – bien que retouché dans plusieurs points – sous forme d'une projet d'adresse au peuple en janvier 1791[145], visant à donner au pays des assurances sur la politique religieuse de l'Assemblée[146]. La collaboration entre l'abbé ex lazariste et le député provençal remontait à l'automne 1790 et le discours du tribun le 26 novembre en avait été un premier produit[147]. À la différence de celui-ci, le nouveau texte abordait la Constitution civile sans omettre la question de la religion nationale (une question jusqu'alors non en premier plan, dans la réflexion de Lamourette), dans l'effort d'une connexion pondérée entre les deux éléments. À l'encontre de ceux qui continuaient à agiter l'affaire dom Gerle, Lamourette opinait du caractère contradictoire du syntagme *religion nationale*, si appliqué à une religion à vocation universelle et

[136] *PC III. Continuation du même*, p. 37.
[137] Dans les premiers *Prônes civiques*, la critique à la «théologie», en tant que superfétation tortueuse et repoussante, concernait de manière presqu'exclusive la théologie politique. Des évaluations plus globalement négatives sur le «vernis classique» sécrété par la scholastique étaient déjà dans [Lamourette], *Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, considéré dans son rapport avec la nature et les lois de l'institution ecclésiastique*, s.n., s.l. [1790], p. 26 et devaient paraître, surtout en matière ecclésiologique, dans *PC VI. De la Constitution civile du clergé*, p. 33, 44n, 48-49. Pour la critique à la théologie classique dans le Lamourette d'ante-Révolution, dépourvu d'intérêts théologico-politiques, on voit Chopelin-Blanc, *De l'apologétique*; Ead., *Adrien Lamourette et les relations nature et grâce*, dans N. Brucker (éd.), *Apologétique 1650-1802. La nature et la grâce*, Peter Lang, Berne 2010.
[138] *PC III*, p. 31-34. Pour l'activité prérévolutionnaire de Lamourette comme apologète du christianisme contre les assauts de la *philosophie*, cf. D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 95-167 ; Chopelin-Blanc, *De l'apologétique*, p. 192-276, 555-638.
[139] *PC IV. De l'égalité*, p. 27-28, au sujet de la vraie religion de l'Ancien Israël.
[140] *PC I. La Révolution envisagée*, p. 8-9.
[141] *PC IV. De l'égalité*, p. 10.
[142] D'après D. Menozzi, *Letture politiche*, p. 133-135, les *Prônes civiques* suggéraient une tension, susceptible en perspective d'une solution (pacifique), entre la différenciation constitutionnelle de deux catégories de citoyens (actifs et passifs), et la scrupuleuse égalité des droits requise par la raison naturelle, contenue dans le message évangélique et appliquée par la communauté hiérosolymitaine. À notre avis, telle tension est perceptible en Fauchet, où elle s'ouvrait à quelque forme d'égalité matérielle, cf. *supra*, § 1, 2, beaucoup moins en Lamourette. Une allusion à la 'supériorité démocratique' de l'Évangile comparaîtra tout au plus dans le discours à la Législative, mais avec un significat différent (novembre 1791) : cf. *infra*, chap. III, § 1.
[143] *PC I. La Révolution envisagée*, p. 26-27 ; *PC V. De l'impôt*, p. 8-38.
[144] Voir la qualification de l'auteur sous le titre : *PC VI. De la Constitution civile du clergé*, p. 1.
[145] C'est la raison pour laquelle nous nous en occupons ici, dans ce chapitre dédié à l'avant-schisme.
[146] Cf. *supra*, Intr. constituante. Le texte du *Projet d'adresse* dans *AP*, t. XXIII, p. 233-240 (14.01.91).
[147] Cf. *infra*, § 8.

jalouse de sa vérité. Il commençait par observer que «la religion n'est pas, elle ne peut être un rapport social. Elle est un rapport de l'homme privé avec l'être infini»[148] :

Ainsi, de quelque manière que l'on envisage une religion, la dire nationale, c'est lui attribuer une dénomination insignifiante ou ridicule. Serait-ce comme juge de sa vérité, ou comme juge de son aptitude à former de bons citoyens, que le législateur rendrait une religion constitutionnelle ? Mais d'abord y a-t-il des vérités nationales? En second lieu, peut-il jamais être utile au bonheur public que la conscience des hommes soit enchaînée par la loi de l'État ? La loi ne nous unit les uns aux autres que dans les points où nous nous touchons ; or, les hommes ne se touchent que par la superficie de leur être. Par la pensée et la conscience, ils demeurent isolés, et l'association leur laisse, de ce côté-là, l'existence absolue de la nature[149].

Une vérité religieuse qu'on veut unitaire et absolue, aussi bien que les vérités d'une nature créée par le même et unique Dieu, ne peut être serrée dans la spécificité d'une agrégation partielle des hommes. Ce serait comme si l'on prétendait d'enfermer le soleil dans le status d'astre national, l'unique reconnu par la loi civile à régler la nuit et le jour[150]. Au contraire, ce sont les religions fausses qui nécessitent de s'incorporer à un État particulier, encore mieux si despotique : l'histoire de l'idolâtrie et de la tyrannie, dans l'Ancien Égypte comme dans l'Empire romaine ou à l'Est, montre un rapport pressant entre avilissement religieux et servitude politique[151]. Quant à l'affermissement du christianisme dans les premiers siècles, en dehors de tout soutien politique, cela était une des preuves les plus fortes de sa vérité : «pourquoi ne voudrions-nous pas que nos neveux admirassent le triomphe de la foi parmi nous, par les mêmes considérations qui nous ont fait tant admirer son ancien empire sur le cœur de nos ancêtres?»[152]. Donc Lamourette moulait sur trois éléments le profil négatif de ses adversaires[153], les clercs alarmistes et brouillés avec l'Assemblée. Ils se tenaient à une légitimation théologique du pouvoir despotique, née avec la conversion des empereurs romains; ils reconnectaient à cela la revendication des privilèges politiques et économiques de l'Église, nés à la même époque et toujours défendus par «le clergé disputant et argumentant […] pour la gloire et le service du clergé régnant»[154] ; leur position sur la religion nationale, outre qu'être contradictoire, vu qu'ils demandaient d'insérer l'incorporation du catholicisme dans une constitution qu'ils voulaient abattre[155], privait la vraie religion d'une brillante attestation de son essence céleste[156]. Mais un détail quelque peu surprenant, dans l'argumentation de Lamourette, distinguait le troisième point d'avec les autres deux. Ceux-ci étaient ouvertement placés dans le pluriséculaire passé constantinien, duquel il fallait se libérer, tandis que la néfaste 'constitutionnalisation' du catholicisme n'était point historicisée : elle

[148] *PC VI. De la Constitution*, p. 12.
[149] Ivi, p. 13-14.
[150] Ivi, p. 14.
[151] Ivi, p. 15-17.
[152] Ivi, p. 23.
[153] Nous nous tenons ici sur le plan non-ecclésiologique.
[154] Ivi, p. 19. Tel passage, comme les deux suivants, est contenu dans un note qui ne comparaissait pas dans le *Projet*.
[155] Ivi, p. 20-21.
[156] Ivi, p. 22-23; voir aussi ivi, p. 25: « Enfin, l'évangile a demandé, en paraissant au monde, que les hommes le reçussent et que les gouvernements le souffrissent. C'est là le caractère extérieur qui le distingue, dès son origine, de toutes les autres religions qui avaient été en vigueur sur la terre ; et c'est aussi ce qui doit le distinguer, jusqu'à la fin des temps, de tous les cultes qui ne subsistent que par leur incorporation dans les lois des empires».

paraissait quasiment comme une instance nouvelle, un prétexte conçu par la fantaisie contrerévolutionnaire en défense de la tyrannie politique et du pouvoir du clergé.

Choisissant d'agresser la notion de «religion nationale» (notion que le royaume français n'avait jamais officiellement faite sienne, cela était indubitable, par le fait même que le concept d'État national lui était étranger…), non pas la réalité historique du caractère confessionnel de l'État, l'abbé révélait quelque embarras à mettre en lumière, dans le refus de la motion Gerle, une discontinuité remarquable dans les rapports jusqu'alors en vigueur entre la Cité et la religion. La glorification de la force purement autonome de l'Église primitive, autant que le désir que l'Église contemporaine se situât sur tel sillage, restaient silencieux sur les siècles écoulés entre-temps. Où aboutissait alors, tout compte fait, le raisonnement de Lamourette ? De manière entièrement implicite, dénouée donc des cautèles de Charrier, ses mots semblaient reconnaître la valeur non occasionnelle de la liberté religieuse, y comprise la liberté du culte public. Ce n'est pas pour autant qu'il en venait à envisager le déliage de tout rapport de privilège entre l'État et le catholicisme. Lamourette introduisait en effet la catégorie de «religion du public», alias «culte reçu», alias «religion de la nation de fait», en la distinguant d'un côté d'avec le concept de «religion publique», savoir la religion nationale incorporée dans la constitution d'un État, de l'autre d'avec la catégorie de «culte toléré», c'est-à-dire un culte suivi par une minorité de citoyens[157].

Voilà donc le renversement le front : «adopté[e] par la nation, [non] en tant qu'elle [la nation] est une puissance, mais seulement en tant qu'elle est une collection d'hommes»[158], la religion de la majorité des citoyens pouvait bien être l'objet de l'intervention étatique :

> si l'institution chrétienne, adoptée par la majorité des citoyens de l'empire, est reconnue et allouée par la puissance nationale; si elle la fait entrer dans ses vues d'harmonie sociale ; si elle l'incorpore à ses plans d'ordre, de concert et d'unité politique; alors elle lui donne une existence civile et *légale* [et en note: Car, pour *constitutionnelle*, nous avons prouvé que c'est un caractère incompatible avec la nature du christianisme, et qu'une religion *nationale* qui est *divine*, est un prononcé qui n'a pas le sens commun], qui est le dernier et le plus grand hommage qu'un État puisse rendre à la sainteté et à la majesté de l'évangile. Alors elle prend sur elle toutes les charges de l'État temporel de la religion ; elle pourvoit à tous les besoins de son culte et de ses ministres; et elle garantit, sur la foi de la nation et sur les fonds de son trésor, la perpétuité et l'immutabilité de l'acceptation qu'elle a faite du christianisme[159].

Religion du public versus *religion publique* ; *adoption par la nation* versus *reconnaissance* ou *acceptation par la nation* ; *incorporation dans la constitution* versus *incorporation dans un plan d'ordre*. Un effort si pénible de mise à point définitoire, neutralisant les conséquences séparatistes de la privatisation du lien religieux qu'avait argumentée Lamourette au commencement du *Prône*, préludait naturellement à la justification de la Constitution civile du clergé. Nous nous occuperons dans un prochain paragraphe des thèses ecclésiologiques du texte. Ici, il faut mettre encore en évidence que la logique du refus conceptuel – même si historiquement réticent – de la religion

[157] Ivi, p. 26 et n.
[158] *Ibidem.*
[159] Ivi, p. 28-29 et n.

nationale, tout comme l'apologie de la malléabilité disciplinaire de l'Église par l'État 'reconnaissant et allouant', menaient l'aumônier de Chaillot à atténuer l'épaisseur théologique-politique de la leçon du Christ.

Si l'organisation publique de la Cité se situait dans une dimension inexorablement *locale*, face à l'universalité du religieux, et si le sacerdoce chrétien pouvait bien se plier à n'importe quelle forme civile (et à toutes les circonscriptions géographiques que les régimes 'reconnaissants et allouants' lui eussent façonnées), la tentation argumentative était celle d'exalter l'envergure éminemment ultra-terrestre, tout spirituelle de l'«économie» évangélique[160]. Le bonheur prêché par Jésus – voilà une forte originalité de son message par rapports aux «sages» de l'antiquité – ne passait pas par «aucun rapport politique», par aucun «princip[e] relati[f] au régime social» : «quelque soit la force réelle de l'évangile pour perfectionner les gouvernements, jamais Jésus-Christ, ni ses disciples ne firent entendre que l'institution évangélique dût entrer dans les lois constitutionnels des nations»[161]. Au vu des premiers cinq *Prônes*, il s'agissait d'affirmations quelque peu étonnantes : si le Jésus du sixième sermon ne redevenait pas du tout un prêcheur de l'obéissance inconditionnée, à la façon de la théologie politique traditionnelle, il ne conservait pas plus le rôle de maître des droits des peuples que l'ex lazariste lui avait assigné jusqu'alors. Il est vrai, un point de suture était conservé entre l'enseignement apolitique de l'évangile, conservé par le christianisme de l'avant-Constantin, et la perspective de l'avènement de régimes respectueux de la liberté et de l'égalité. Mais telle suture n'était que l'authentique adhésion à la morale chrétienne elle-même, étrangère à toute attitude de prépotence :

> Il y a quinze cents ans, les pasteurs du christianisme étaient persuadés que si le monde venait jamais à n'être plus habité ni gouverné que par des hommes vraiment chrétien, il n'y aurait plus d'empereurs despotes, ni de monarques absolus, et que l'univers serait essentiellement libre, si l'évangile y était observé. C'était un principe familier à tout le sacerdoce et à toute l'église des premiers temps, qu'on ne pouvait être tout ensemble chrétien et césar [c'est-à-dire titulaire d'un pouvoir illimité][162].

La réflexion politique prenait donc une tournure tout indirecte, morale, rapportée à l'autonome multiplication de véritables consciences chrétiennes parmi les individus et les puissants. Ici la distance du Fauchet prérévolutionnaire devenait assez nette sur le plan théorique, en ce sens que d'une côté Lamourette n'avait aucune récrimination à lancer à l'Ancien régime en matière de *libertas ecclesiae* ; de l'autre, il s'écartait d'une directe lecture politique du christianisme, de même qu'il renonçait à argumenter diffusément l'utilité/nécessité politique de l'«acceptation» de la vraie foi par une nation[163]. En effet, ici les vertus politico-sociales du christianisme n'étaient guère signalées. Si la régénération de l'État et de l'Église, entre '89 et '90, promettait «de combler votre double besoin d'exister avec gloire et d'exister toujours»[164], à savoir le bonheur dans la patrie d'ici-bas et le bonheur dans l'au-delà, Lamourette n'expliquait pas en quoi l'adoption

[160] Ivi, p. 25.
[161] Ivi, p. 24.
[162] Ivi, p. 18n. Le passage n'était pas présent dans le *Projet d'adresse*.
[163] Deux thèmes qui étaient présents, comme nous avons vu, aussi dans le Fauchet post-Bastille, même si le second d'entre eux ne supera guère le 1789.
[164] Ivi, p. 5.

nationale du catholicisme était préférable, *sur le plan de la vie collective intramondaine*, à celle d'autres confessions (exception faite pour les religions polythéistes, beaucoup trop propices à la tyrannie). L'«institution chrétienne» pouvait certes rentrer dans les «plans d'ordre, de concert et d'unité» d'une société politique, d'autant plus que ladite «acceptation» s'exerçait sur une religion déjà épousée par la majorité des citoyens, mais le sens spécifique de tel choix demeurait, somme toute, inexpliqué.

Mais il y a de plus. Contre l'heureuse, duplice perspective de l'établissement de la liberté politique et de la restitution de force et de crédibilité – par le biais de la réforme ecclésiastique – à la religion catholique, porteuse du salut éternel, les catégories d'ennemis étaient deux : les incrédules hostiles au christianisme et les aristocrates hostiles à la liberté[165]. Cependant les premiers, irrités par la Constitution civile du clergé, ne pouvaient désormais espérer que dans les manœuvres désespérées des seconds, c'est-à-dire dans une artificieuse polarisation entre liberté et religion. Astreint au choix – se réjouissent les incrédules – le peuple

> prendra le parti qui coûtera le moins à son besoin de respirer de ses anciens malheurs ; il abjurera son christianisme ; il maudira ses pasteurs ; il ne voudra *plus connaître ni adorer que le Dieu créateur de la nature et de la liberté* ; et alors tout ce qui lui retracera le souvenir du Dieu de l'évangile, lui sera odieux. Il ne voudra plus sacrifier que sur l'autel de la patrie[166].

Mais d'où découlait, dans des incroyants si agonistiques – où le déisme et l'athéisme tendaient à se confondre[167] –, une haine de la sorte pour le catholicisme ? Loin de leur attribuer des instances d'immoralité, la réponse de Lamourette était la même qu'avaient avancée les *Prônes* précédents : le désir d'une accomplie liberté des hommes, à tort crue incompatible avec la vraie religion. C'était une erreur obstinée, se traînant indûment de l'Ancien régime des abus au Nouveau régime de la régénération, mais elle trempait encore, malgré tout, dans l'«esprit d'humanité» [168]. La préfiguration d'une apostasie générale, d'une société décatholicisée, constituait évidemment une catastrophe pour le salut éternel des Français[169]. Mais l'abbé ne se hâtait pas de la colorer de teintes destructives sur le plan de la tenue sociale : l'accusation la plus grave qu'il réussissait à articuler, du point de vue non-spéculative, à l'adresse des incrédules, était de cultiver un «désolant système». Rien de plus.

Voilà l'un des éléments qui durent provoquer le tumulte de l'Assemblée, non limité à la droite de la salle, pendant la lecture par Mirabeau de ce passage du *Projet d'adresse*. Dans le discours du 26 novembre, la simple évocation des effets destructifs, pour le christianisme français, de l'opposition épiscopale, n'avait pas provoqué autant d'orage[170]. Mais ici l'extranéité générale à

---

[165] Ivi, p. 6-10.
[166] Ivi, 10. Nous soulignons.
[167] A p. 6 on parlait de «philosophie de l'athéisme», mais dans le raisonnement attribué à l'incrédule et cité ci-dessus, l'inspiration était plutôt déiste. Il n'y a pas d'éléments textuels, du reste, pour penser que Lamourette visât à révéler le fond athéiste de toute profession de déisme.
[168] Ivi, p. 11.
[169] Lamourette ne semblait pas reprendre le penchant latitudinaire de Fauchet.
[170] Les réactions de la salle sont signalées par le «Moniteur», 29.11.1790, p. 486-189. Si Camus intervenait le lendemain contre le *projet* Mirabeau («parce qu'il contient des dispositions superflues, inexcusables, injustes, et qu'il aurait le grand inconvénient de vous faire revenir sur vos décrets») et en faveur de celui de Voidel, il ne disait rien sur

une religion positive, ou l'adhésion aux seuls cultes civiques, n'était pas stigmatisée d'emblée comme incompatible avec l'ordre social. De plus, en raffermissant en clôture de *Prône* la force de ses propres convictions religieuses face aux incrédules, l'abbé n'alléguait aucune tare morale dans ceux-ci[171]. Né de la collaboration avec un libre penseur, lequel était en même temps un homme politique bien sensible aux effets sociaux de la paix ou de la tension religieuse, le sixième sermon se laissait traîner, par sa logique de justification totale vers la législation de la Constituante, non seulement hors de la vision d'une société constitutionnelle-chrétienne, telle qu'avaient caressée – bien que de façon marginale[172] – les premiers *Prônes*, ou hors d'une politisation directe des Écritures, mais aussi *a latere* de l'automatisme plutarquien sur la religion comme fondement de la vie collective. Une attitude diverse, visant à souligner les bénéfices apportés à la Cité par *une* ou par *la* religion, aurait risqué de quelque manière d'affaiblir les raisons du rejet de la motion dom Gerle, rejet auquel, d'ailleurs, le comte de Provence avait donné une incisive contribution oratoire[173]. C'était probablement sous l'influence de celui-ci que Lamourette s'avançait sur un sentier si peu battu : si son écrit du printemps 1790, autour des propriétés ecclésiastiques et précédant la rencontre avec le député, n'avait pas hésité à parler de religion nationale ou de culte national[174], déjà les *Prônes* de l'automne n'utilisaient plus de pareilles expressions.

Par contre, après la mort de Mirabeau, la production du néo-évêque ne devait pas reprendre les idées maturées dans le *Projet d'adresse*. En tout cas, le fait que l'abbé ne renonça pas à publier en guise de sermon autographe, malgré des différences textuelles qui en atténuaient parfois la charge sécularisatrice[175], la composition présentée à l'Assemblée et rejetée de prime abord par celle-ci, témoigne que Lamourette ne percevait rien de scandaleux dans ses contenus, pas même

---

le *discours* du tribun d'Aix : *AP*, t. XXI, p. 80. Sur le décret proposé par Mirabeau, prévoyant entre autres choses un blocage des ordinations et une présélection administrative des clercs aptes à devenir vicaires, nous sommes d'accord avec D. Menozzi : dans *Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 272 il opine, contre A. Mathiez, *Rome et le clergé français*, p. 390-392, que le ton impétueux du discours et la brutalité de quelques articles cachaient en réalité une ligne plus tortueuse et bien moins tranchante que celui recommandé par Voidel.

[171] Au pire, l'abbé semblait voir dans les incrédules de la mauvaise foi, mais l'énonciation n'était pas claire, même pas du point de vue syntactique : ivi, p.49.

[172] *PC II. Continuation du même sujet*, p. 33 : «La destination de son [du christianisme] flambeau est d'achever notre justice, d'attacher au maintien de l'harmonie publique un prix que les lois ne peuvent lui donner, de poser sur une base éternelle les vertus qui nous rendent bons pères, bons époux, bons amis, bons citoyens et de régler l'usage du bonheur qui nous vient de la sagesse et de l'équité de notre gouvernement. Comment son règne pourrait-il donc subsister, au milieu d'une nation où il n'y a point d'ordre qu'il puisse perfectionner, point de justice qu'il puisse achever, point de vertus qu'il puisse consacrer […]? Dans quelle classe voulez-vous que son esprit réside et que son enseignement soit pratiqué?». L'utilité du christianisme, neutralisée par le despotisme, n'était ré-activable qu'en vertu d'une constitution libre. Cf. en outre *PC III. Continuation du même*, p. 19n-20n ; *PC IV. De l'égalité* p. 27-28. Voir aussi [Lamourette] *Les décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, considéré*, p. 61-64.

[173] *AP*, t. XII, p. 717 (13.04.90). Son intervention contre le concept de 'religion dominante', pendant la discussion sur la Déclaration, dans *AP*, t. VIII, p. 476-477 (23.08.89).

[174] [Lamourette], *Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, considéré*, p. 6, 22, 36.

[175] Nous en signalons une d'entre les moins macroscopiques, mais bien intéressante pour nous : *Projet* (*AP*, t. XXIII, p. 234) : «*quelle que soit l'influence de l'Évangile sur la moralité humaine*, jamais, ni Jésus-Christ, ni ses disciples ne firent entendre que l'institution évangélique dût entrer dans les lois constitutionnelles des nations» ; *PC VI. De la Constitution*, p. 24: «*quelque soit la force réelle de l'évangile pour perfectionner les gouvernements*, jamais Jésus-Christ, ni ses disciples ne firent entendre que l'institution évangélique dût entrer dans les lois constitutionnels des nations». Nous ne savons pas si l'allusion aux «gouvernements» fût présente dans le texte originel, proposé par Lamourette et altéré en ce point-là par le tribun, ou s'elle fût un soulignement dû à un ravisement tardif de l'abbé. Voir aussi *infra*. Par contre, les différences les plus évidentes concernent la *dispositio*, tout comme le fait que le *Projet* s'arrêtait plus longtemps sur les questions ecclésiales et moins sur la religion nationale, inversement au sixième *Prône*.

rétrospectivement. En outre, en republiant pendant l'hiver 1791 un écrit de l'été précédent, *Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé*, Lamourette y ajoutait en note le suc de ses réflexions sur le concept de religion nationale[176], même s'il les adoucissait en disant que «ce n'est pas qu'une religion, surtout telle que la catholique, n'ait une influence bien essentielle sur le bonheur de la société et qu'elle n'en soit le plus sûr et le plus inébranlable appui»[177].

En réalité, pour Mirabeau non plus, les thèses du *Projet d'adresse* n'étaient pas banales. Jusqu'alors, face aux tensions produites par la réforme ecclésiastique, l'homme politique avait choisi de glisser sur la question de la religion nationale, plutôt qu'ajouter du sel sur la blessure de l'avril 1790. Dans son intervention après le rapport Voidel, préparée avec l'aide de Lamourette[178], le tribun avait agité à l'encontre de l'*Exposition des principes* – laquelle dénichait dans les siècles pré-constantiniens les marges authentiques de l'indépendance disciplinaire de l'Église – une image plutôt triste de ces temps-là :

> Quelle merveille que des empereurs païens, pour qui la religion n'était rien, et dans un temps où l'institution chrétienne n'était ni reçue dans l'État ni reconnue par l'État, ni entretenue sur les fonds de l'État, aient laissé cette institution se régir dans son invisibilité, suivant des maximes qui ne pouvaient avoir d'effets publics, et qui ne touchaient, par aucun point, l'administration civile ! Le sacerdoce entièrement détaché du régime social, et dans son état de nullité politique, pouvait, du sein des cavernes où il avait construit les sanctuaires, dilater et rétrécir au gré de ses opinions religieuses, le cercle de ses droits spirituels et de ses dépendances hiérarchiques ! […] Concevez-vous, MM., quels eussent été les transports de ces hommes si dignes de la tendre et religieuse vénération qu'ils inspirent, si la puissance romaine eût ménagé, de leur temps, à la religion, le triomphe que lui assurent aujourd'hui les législateurs de la France ? […] vous rendez sa destiné inséparable de celle de la nation, […] vous l'incorporez à l'existence de ce grande empire, […] vous consacrez à la perpétuité de son règne et de son culte, la plus solide portion de la substance de l'État[179].

Le salaire public de l'Église française en l'an de grâce 1790 paraissait donc un tournant décisif dans l'histoire du salut[180], un édit de Milan qui permettait à l'orateur, par ailleurs, de passer sous silence l'entière histoire constantinienne, pour laquelle Mirabeau et Lamourette étaient loin d'avoir de la sympathie. Et Boisgelin et compagnie osaient opposer la *libertas ecclesiae* des catacombes au temps où la Constituante, «plantant le signe auguste du christianisme sur la cime

---

[176] Lamourette, *Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, justifié*, p. 26n-31n. Si l'idée d'une republication remaniée remontait au moins au début de l'automne 1790 (l'avertissement annonçait la série des *Prônes civiques*, dont le premier volet était sorti en octobre !), sa publication dut être plutôt tardive (hiver 1791). Le lieu double, Paris et Lyon, suggérerait même que la 'campagne électorale' pour l'évêché de Rhône-et-Loire fût déjà commencée. Comment dater donc l'introduction de la note susdite, l'une des modifications les plus remarquables ? L'absence de tel thème dans les premiers cinq *Prônes* nous fait penser à une date beaucoup plus proche à la publication effective qu'au commencement du travail de révision : donc à une reprise des considérations premièrement déversées dans le *Projet* du 14 janvier, plutôt qu'à une anticipation automnale. Sur *Le décret*, en tout cas, voir D. Menozzi, *'Philosphes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 219-229.

[177] Ivi, p. 28n. Il continuait : «Mais porter une loi en sa faveur ne serait que dénaturer son caractère universel et divin, annoncer son déclin parmi nous, et faire croire à un peuple habitué à ne la voir soutenue que de sa propre divinité, qu'une force humaine lui est devenue nécessaire».

[178] Voir D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 273.

[179] *AP*, t. XXI, p. 11.

[180] Dans ce passage-ci, c'était donc la législation ecclésiastique *en tant que telle* qui témoignait les soins de l'État pour l'Église, non pas les contenus réformateurs et 'purificateurs' de ladite législation.

de tous les départements de la France, [confesse] à la face de toutes les nations et de tous les siècles, que *Dieu est aussi nécessaire que la liberté* au peuple français»[181] ! Si un usage similairement (ou encore plus[182]) feintant de l'histoire devait reparaître dans le travail de janvier, pour le moment le couple d'auteurs maintenait en plein les coordonnées mentales constantiniennes, malgré le silence sur tout ce qui s'était passé entre le IVe et le XVIIIe siècle.

Exception faite de la réticence sur les 'empereurs chrétiens', les raisons du discours du 26 novembre devaient imprégner la plupart de la littérature constitutionnelle, en absorbant dorénavant, de façon plutôt superficielle, la question de la religion de l'État. Cette dernière perdrait ainsi son autonome épaisseur conceptuel : le souvenir embarrassant de l'avril 1790 serait mis de côté. Compte tenu de cela, on saisit encore mieux l'originalité paradoxale du *Projet d'adresse*/*Prône VI*, issue vraisemblablement des échanges d'idées entre Mirabeau et son 'conseiller ecclésiastique' Lamourette, entre la fin de l'autonome et le début de l'hiver. Les expérimentations intellectuelles autour de la sécularisation du lien social côtoyaient et prétendaient quasiment de jeter les bases d'une légitimation de la forme très prononcée de sécularisation de l'Église qu'était la Constitution civile[183]. Le constantinisme, chassé par la porte dans sa forme aristo-despotique, pointait de nouveau à la fenêtre, sous une autre forme – une forme, entre autres choses, non incompatible avec la pluralité des cultes publics. «Si elle [la puissance nationale] la fait entrer dans ses vues d'harmonie sociale ; si elle l'incorpore à ses plans d'ordre, de concert et d'unité politique[184]»… : la suture entre privatisation du religieux et nationalisation ecclésiastique restait suspendue au vague de tel *si*.

La bonne foi de Lamourette dans l'élaboration des ces thèmes est hors discussion. Quant à Mirabeau, au vu des intriquées manœuvres dans les derniers mois de sa vie[185], un esprit inquisitoire à l'Albert Mathiez pourrait soupçonner sans preuves, mais de manière non totalement fantasque, que le caractère paradoxal – uni aux tons agressifs – du *Projet d'adresse* fût en fait une contradiction intentionnelle, propre à jeter le discrédit sur l'Assemblée et à préparer le renforcement de l'exécutif royal et le rééquilibrage autoritaire du système constitutionnel. Il s'agirait d'une hypothèse moins légère que la lecture machiavélique donnée par l'historien franc-comtois en regard du discours du 26 novembre[186]. Mais pourquoi le refus du *Projet* par l'Assemblée, ou mieux un accueil si négatif que Mirabeau lui-même proposa de renvoyer son propre texte au Comité ecclésiastique[187] ? Il n'est pas à exclure que la majorité n'entendît guère s'engager dans la propagation d'une spécifique doctrine ecclésiologique, quand bien même aux

[181] *Ibidem*. Nous soulignons.
[182] Encore plus feintant, parce que dans le *Prône* l'âge constantinien était remémoré de façon négative, sur le plan de la théologie politique et des privilèges du clergé.
[183] Lamourette n'était guère à même d'user ses propres définitions de manière rigoureuse. Aux dires du *PC VI. De la Constitution*, p. 27, l'existence «civile ou légale» donnée au catholicisme était un choix libre, mais heureux, de l'Était ; par contre, la réédition de *Le décret de l'Assemblée* [hiver 1791], p. 29n, affirmait que Jésus n'avait pas demandé «qu'on rendît légale la religion», mais qu'elle fut «reçue» ; ce dernier mot «nous fai[t] entendre à quel titre une économie divine peut s'établir dans une société humaine». Le jugement sur l'adjectif *légal* tournait ici au négatif.
[184] Ces phrases n'étaient pas présentes dans le *Projet d'adresse*.
[185] Voir D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 301-303.
[186] Cf. *supra*.
[187] *AP*, t. XXIII, p. 240.

fins de rassurer le pays[188] : or, le *Projet* parlait de pouvoir d'ordre et de droit divin, citait saint Chrysostome etcetera[189]. Mais il est encore plus probable, eu égard aussi au procès-verbal de la séance, que trois passages s'avérèrent indigestes aux oreilles des constituants, ou pour le moins inadéquats à figurer dans une adresse pacificatrice au peuple : nous venons d'en commenter un[190] ; le second était un renvoi bien offensif aux qualités pastorales des évêques anticonformistes et aux logiques qui avaient présidé à leur nomination concordataire[191] (une attaque que Lamourette ne devait pas reprendre dans le sixième *Prône*, non plus que l'entier morceau sur les élections ecclésiastiques, renvoyé à un septième volet qui ne serait jamais publié[192]) ; le troisième était l'affirmation qu'avant la Révolution «nous étions une nation sans patrie, un peuple sans gouvernement, et une Église sans caractère et sans régime», ce qui suscita une exclamation scandalisée de Camus[193]. Un janséniste ne pouvait pas accepter que la critique aux abus 'modernes' cédât à une liquidation si indiscriminée et temporellement vague du «régime» de l'Église. Enfin, on peut penser que la coexistence problématique de la première et de la seconde partie du texte dût causer une impression quelque peu grinçante.

En tout cas, le rejet du *Projet d'adresse* serait allégué par Charrier de La Roche comme preuve du respect de l'Assemblée pour la religion[194], alors que Grégoire devait minimiser le danger constitué par Mirabeau, «un célèbre hypocrite disa[nt] dans un de nos comités, qu'il fallait décatholiser la France»[195]. Nul de la majorité, par contre, aurait à redire sur le texte de Chasset à la fin de janvier[196]. Ce dernier ne puisait pas au langage théologique, ne contenait pas des quintes de fureur et ne menaçait pas la déchristianisation ; d'autre part, en évitant la question très délicate de la religion nationale, il ne s'arrêtait point sur les vertus sociales du catholicisme (ou de n'importe quelle religion positive), encore chantées par le rapport Voidel en novembre[197]. Même en l'absence d'efforts théoriques à la Mirabeau-Lamourette, une souterraine tendance sécularisatrice faisait de progrès dans la mentalité d'une partie des hommes qui avaient voté la Constitution civile[198], et cela juste au moment de faire l'apologie de celle-ci face à des inquiétudes bien répandues dans le pays.

Une dernière remarque. Dans le pronostic de Lamourette sur le heurt entre religion et Révolution – même si l'abbé croyait encore à la possibilité de l'éviter, vraisemblablement par le

---

[188] C'est l'interprétation de D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'*, p. 297-301.
[189] Cf. *infra*, § 8.
[190] La prévision réjouie de l'incrédule était suivie par l'accusation directe à l'encontre des anticonformistes, de viser à la destruction du catholicisme français : l'acmé du tumulte survint ici : *AP*, t. XXIII, p. 239.
[191] *AP*, t. XXIII, p. 237. Un morceau tout à fait semblable dans le discours de Mirabeau du 26 novembre : *AP*, t. XXI, p. 11. Tel discours – qui avançait les argumentations ecclésiologiques que le *Projet d'adresse* devait reprendre et développer – fut décrété d'impression par l'Assemblée (ivi, p. 15). Mais autre chose était d'imprimer un discours, autre chose d'adopter un texte en tant que position officielle de l'Assemblée.
[192] *PC VI. De la Constitution*, p. 47.
[193] *AP*, t. XXIII, p. 240. Dans le sixième *Prône*, tel passage était au début et non pas à la fin du texte : *PC VI. De la Constitution*, p. 3.
[194] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 140 : «Le ton emphatique, philosophique, irréligieux même, et les personnalités dont était plein cet ouvrage totalement éloigné du but qu'on s'était proposé».
[195] Grégoire, *Défense de l'ouvrage intitulé: Légitimité du serment civique*, Impr. nationale, Paris 1791 <02.91>, p. 25.
[196] Cf. *supra*, Intr. constituante.
[197] *AP*, t. XXI, p. 3 (26.11.90).
[198] Le point est saisi par D. Menozzi, *'Philosophes' et 'chrétiens éclairés'*, p. 299, quoiqu'il faille atténuer l'affinité entre le rapport Chasset et les positions d'un philosophe libre penseur tel Condorcet, défenseur d'une interprétation brutalement instrumentale de la Constitution civile du clergé.

serment massif du clergé paroissial –, Alphonse Aulard aurait bien pu reconnaître son interprétation historiographique de la déchristianisation terroriste de l'an II, y compris les cultes civiques et la tonalité le plus souvent déiste de tel phénomène, tonalité que l'intervention de Robespierre n'aurait que renforcée[199]. Pourtant Lamourette ne profilait pas même la brutalité et les dévastations qui accompagneraient la répudiation révolutionnaire du catholicisme en 1793-1794.

5. *L'accouchement de la Constitution civile : thèses et sous-entendus*

Dans ses réponses aux interventions de Boisgelin et de Gobel, Armand-Gaston Camus stockait le premier un bon tas d'arguments et de références en défense du procédé unilatéral de l'Assemblée et des lignes-guides du projet Martineau – en effet la contre-consultation des juristes, qui répliquait au texte de Jabineau sur demande de l'abbé-député Jean-Pierre Saurine, n'avait abordé que la question du redécoupage des diocèses. Camus ouvrait son discours sur le plan des principes canoniques, pour faire appel ensuite à la raison et enfin à la loi de la charité. En définissant le corpus des sources sur la discipline ecclésiastique – l'évangile, la conduite et les écrits des apôtres, les Pères, les actes des premiers conciles généraux et africains recueillis par le code de Denys –, l'orateur en venait à dire que tout ce qui s'était passé après le VIII siècle dans la vie disciplinaire de l'Église, constituait une confirmation des règles antérieures («et alors j'y reconnais cette tradition qui est une des règles de notre foi»[200]), ou, au cas contraire, un abus qu'il fallait éradiquer lorsqu'on en avait l'occasion propice[201]. L'archaïsme théologique du janséniste allait de pair avec un archaïsme disciplinaire identifiant dans la fabrication des fausses décrétales, épisode d'exceptionnelle méchanceté, la fin de l'âge producteur des lois canoniques et l'origine de tous les maux dans l'histoire de l'Église[202]. Une périodisation du primitif que Camus verrait menacée pendant le débat article par article, même par les orateurs favorables à la réforme, par exemple par ceux qui poussaient pour l'abolition de tout siège métropolitain, en tant qu'institut moins primitif que d'autres formes de raccord inter-épiscopal. En outre, au cours de son raisonnement, Camus devait alléguer aussi des instituts juridiques plus récents, tels les patronats laïcs, dans lesquels il voyait un moment de passage et de légitimation entre l'ancienne consultation populaire avant l'*ordination* d'un clerc dans la ville cathédrale – envoyé en cas de besoin à la campagne, vu que les cures fixes n'existaient pas encore – et l'élection populaire *in loco* à la charge paroissiale, comme proposait le Comité ecclésiastique[203].

Quant au réaménagement géographique, la thèse essentielle était la non-institution divine de la division en diocèses. *Euntes docete omnes gentes*, voilà l'illimitée fonction conférée par le Christ aux douze apôtres et aux 72 disciples. Ce n'était que par une exigence de bon ordre, dès les tout premiers temps, que l'indéterminé écoumène chrétien avait été reparti parmi les pasteurs. Mais tel

[199] A. Aulard, *Le culte de la Raison et de l'Être Suprême*, Alcan, Paris 1892.
[200] *AP*, t. XVI, p. 3 (31.05.90)
[201] *Ibidem.*
[202] Ivi, p. 9 (31.05.90).
[203] Ivi, p. 8 (31.05.90).

partage s'était basé sur les arrondissements politiques, vu que les villes où s'étaient établis les premiers évêques, en tant que successeurs des apôtres, étaient les chefs-lieux des circonscriptions administratives de l'Empire romain. Camus citait les canons 12 et 17 du concile de Chalcédoine, en donnant au premier une interprétation opposée à celle de Boisgelin, tout comme il mentionnait le concile de Turin au IVe siècle, d'après lequel, en regard de la dispute entre Arles et Vienne, la primauté métropolitaine devait revenir à la ville qui eût démontré son majeur rang civil[204]. Les deux géographies, la civile et l'ecclésiastique, devaient donc coïncider, en vertu d'un bon sens apostolique sanctionné par des décisions ecclésiastiques prises dans un auguste passé[205]. L'orateur n'intégrait pas moins ces références canoniques avec une réflexion en même temps plus spécifique (parce que concernant une certaine attitude de la part de l'État) et plus générale (parce que concernant une religion quelconque), mais somme toute très floue, sur la nation «admetta[nt] dans son sein» une religion :

N'est-ce pas une vérité certaine qu'une nation a le pouvoir d'admettre dans son sein telle ou telle religion ? Elle abuse de son pouvoir, si elle refuse de recevoir la vraie religion, si elle en admet une fausse : mais enfin, tel est son pouvoir. Sans doute, une nation ne peut pas, en admettant une religion, refuser de la laisser jouir de ce qui est essentiel à cette religion: on ne peut pas vouloir une chose sans vouloir ce qui est de son essence. Mais pour tout ce qui n'est qu'accessoire, la nation est libre ; elle peut faire ses conditions et l'on doit y souscrire[206].

Autrement dit, l'État adoptant le catholicisme, savoir l'État constantinien, ne pouvait refuser d'installer des évêques et des prêtres, mais il avait bien le droit de définir le nombre et les étendues spatiales desdits ministères pastoraux. Il s'agissait d'un droit imprescriptible de la souveraineté politique, en dépit de n'importe quelle prétention papale ou pratique consolidée. Les conditions géographiques posées au moment de l'*admission* demeuraient modifiables à discrétion de l'État constantinien, du moins dans les phases de transition constituante, vu qu'une nation restait toujours libre de *rejeter* la vraie religion pour en admettre une fausse[207]. Tel principe de raison politique prévalait même, sans que l'orateur le remarquât, sur la règle canonique mentionnée, vu que le niveau des arrondissements provinciaux, conservé par la Constitution civile, ne correspondait à aucun niveau sur-départemental sur le plan administratif ; en outre, le projet Martineau suggérait de conserver des chefs-lieux diocésains qui ne coïncidaient point avec les chefs-lieux départementaux[208]. Le vague du raisonnement est évident : après le 13 avril, Camus ne savait pas spécifier en quoi consistât l'admission ou le rejet d'une religion par un État, quelle fût la contrepartie que l'État donnait, en exclusivité, à la religion qu'il intégrait si fortement dans sa géographie administrative. Un silence qu'il est possible peut-être d'attribuer aussi à la difficulté, pour Camus, de montrer au doigt le salaire public aux ministres du seul culte

[204] Camus puisait probablement, pour cette épisode, dans les travaux historiques de S. Le Nain de Tillemont.
[205] Ivi, p. 4-6 (31.05.90).
[206] Ivi, p. 7 (31.05.90).
[207] *Ibidem.*
[208] À notre connaissance, aucun texte de l'épiscopat constitutionnel ou insermenté ne remarquera ces deux points (contrairement à *NEJ*, 09.09.91, p. 136 ; [G.-N. Maultrot], *Les vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée nationale prétendue constituante*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 160).

catholique : après le dépouillement total de l'Église (et étant aussi donné l'embarras d'un janséniste à parler, dans le domaine ecclésiastique, de convenances économiques…), cela ne devait pas lui paraître un argument bien fort pour prouver les prérogatives du catholicisme nouvellement ré-reçu par la France.

D'un point de vue ecclésiologique, l'orateur finissait donc par surmonter la distinction traditionnelle des deux pouvoirs – l'ordre et la juridiction – qui découlant l'un et l'autre de Dieu, auraient été transmis le premier par un acte surnaturel, le second par un acte juridique. Ces concepts étaient substitués par un autre couple de définitions : le «pouvoir spirituel», conféré au ministre par le sacrement, et la «faculté de l'exercer en tel lieu»[209]. Cela avait l'avantage, en mettant de côté un mot très lourd et retentissant tel *juridiction spirituelle*, de laisser à l'État des marges très amples sur une «faculté» si administrative, terrestre, politique, pourvu naturellement qu'on satisfît aux besoins religieux de la population. Déclasser la distribution diocésaine sur le plan d'une opération de droit positif, bien qu'indispensable pour le bon fonctionnement de l'Église, c'était consentir à l'État de s'en occuper, en éludant ainsi les solutions conciliaires que Boisgelin avait indiquées comme alternatives à la pratique séculaire de l'intervention romaine. Il faut bien le remarquer : le devoir, chalcédonien tout comme politiquement déduit, de conformer les circonscriptions ecclésiastiques au découpage civil n'impliquait point, aux dires de Camus, la nécessité que l'Église approuvât, par une décision explicite, les ajustement géographiques décrétés par la puissance politique. L'obligation était si pressante que la «faculté» suivait d'elle-même, malgré tout, les modifications du territoire.

En développant sa matière, si Camus se montrait moins méticuleux que certains des futurs apologètes de la Constitution civile, il n'arrivait pas moins à une netteté qu'on ne retrouverait pas si souvent. Il commençait par une version *soft* de la redistribution de ce qu'il appelait encore *juridiction* :

> l'Église, lorsqu'elle consacre un évêque, ne lui assigne pas pour l'exercice de sa juridiction tels lieux nommément, mais le total des lieux qui, selon l'ancienne distribution civile, ont formé le diocèse : distribution toujours susceptible d'être changée par la puissance civile, parce que c'est d'elle seule que, dans le principe, elle a été l'ouvrage[210].

Inspiré probablement par le canon 17 du quatrième concile œcuménique, ici l'orateur ne parlait que d'une élasticité de l'étendue diocésaine, ancrée aux fluctuations politiques, une fois le siège fixé. Immédiatement après, le discours se faisait plus radical, parce qu'il reconnaissait bien qu'un ministre pouvait être privé par l'État de son entière juridiction, bien entendu dans le cadre d'une réorganisation législative générale et non pas par une vexation extrajudiciaire personnelle. Dans un monde idéal, sans consécrations vagues et sans translations épiscopales, toute installation d'un évêque nouveau demandait en tout cas la collaboration ecclésiastique des premiers pasteurs, en tant que consécrateurs de l'élu : l'institution canonique pouvait être censée coïncider avec l'onction surnaturelle. Mais Camus avait la cohérence d'éviter scrupuleusement l'expression

[209] Ivi, p. 33 (01.06.90). Il faut dire que Camus ne saurait pas tenir bon, dans les écrits successifs, sur tel raffinement terminologique : cf. *infra*, § 10.
[210] Ivi, p. 6 (31.05.90).

institution canonique ; enfin, dans la réplique à Gobel, il allait jusqu'au bout de sa logique. Il rappelait en effet qu'il y avait eu, ou qu'existaient encore, des charges d'âmes d'exclusive collation laïque : par exemple le Grand-aumônier de la Cour, exerçant un pouvoir spirituel sans aucune autorisation ecclésiastique. De la même façon, avant l'Assemblée du clergé de 1682 et son compromis avec Louis XIV, les rois de France avaient nommé en régale, pendant les vacances épiscopales, des offices canoniaux dotés d'autorité enseignante ou d'autorité judiciaire, tels les théologaux et les pénitenciers, propres à être remplis en l'absence de toute confirmation de la part des chapitres, c'est-à-dire des titulaires du gouvernement diocésain *sede vacante*[211]. C'est ici que l'orateur cessait finalement de parler de *juridiction* et introduisait la notion de «faculté d'exercer», alias d'attribution du «lieu» de tel exercice. Il était évident, dans cette façon de penser, bien que Camus ne le dît pas de manière explicite, qu'en cas d'élection à un évêché d'un clerc déjà en possession de l'ordre épiscopal, nul acte spécifiquement ecclésiastique n'était nécessaire avant son installation. Et le même raisonnement ne pouvait ne pas s'étendre aux prêtres déjà ordonnés et élus curés, vu que le parrochiste Camus venait d'expliquer la ressemblance des deux pouvoirs, l'un et l'autre d'origine directement divine : celui des pasteurs du premier ordre (successeurs des apôtres) et celui des pasteurs du second ordre (successeurs des disciples)[212].

Si l'on s'interroge sur l'étatisme extrême se décelant dans les discours du 31 mai et du 1er juin, il faut conclure que Camus cherchait l'argument le plus tranchant pour mettre la poussée réformatrice de l'Assemblée – une poussée qui promettait de produire, tout autonome qu'elle fût à l'égard des intérêts spécifiques de l'orateur janséniste, une partie au moins des changements qu'il avait espérés sa vie durant – à l'abri d'une contestation procédurale qui aurait certes comporté, en cas de gagne de cause, l'enterrement des transformations souhaitées. Peut-être Camus était rassuré par l'élection populaire des pasteurs, l'une des piliers du plan du Comité, à mesure qu'elle émoussait le risque d'une dépendance complète des évêques par rapport à la libre et instable volonté du pouvoir politique, qui au cas contraire aurait pu dessiner et ré-dessiner les diocèses afin d'y placer les hommes les plus agrées, d'une fois à l'autre[213]. En outre, vu que le projet Martineau assumait la perpétuité – sauf démission ou autre[214] – du titre paroissial et épiscopal, on évitait le danger d'une portée simplement représentative et donc temporaire des offices pastoraux, ce qui aurait constitué le glissement vers une organisation ecclésiale para-réformée.

---

[211] Ivi, p. 34 (01.06.90). Ironie de l'histoire, que de voir un port-royaliste comme Camus qualifier comme «usage moderne» le fruit de l'Assemblée extraordinaire du clergé de 1681-2. Destinée à rester célèbre pour la *Déclaration des libertés gallicanes*, celle-ci fut convoquée au juste pour résoudre l'opposition que deux évêques jansénistes (Pavillon et Caulet) avaient faite à Louis XIV, à sa volonté d'étendre la régale aux quatre provinces qui en avaient été jusqu'alors exemptes. Il est vrai, par ailleurs, qu'en invoquant le canon 12 du concile de Lyon contre «de novo usurpare conantes bona ecclesiarum, monasteriorum aut locorum ipsorum vacantium occupare», les deux prélats ne faisaient pas de différence entre la disposition royale des revenus épiscopaux *sede vacante*, la nomination en régale aux fonctions dotées d'une juridiction spirituelle et celle aux charges dépourvues de juridiction. Sur l'épisode cf. P. Blet, *Les Assemblées du clergé et Louis XIV de 1670 à 1683*, Università gregoriana editrice, Roma 1972, p. 117-311 ; A. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Cerf, Paris 1953, p. 361-442.

[212] Ivi, p. 7 (31.05.90).

[213] Une stabilité des arrondissements ecclésiastiques qui sortait renforcée, naturellement, par leur insertion dans une loi constitutionnelle – si ce n'était que les dispositions spécifiques de la Constitution civile seront déconstitutionnalisés en été 1791…

[214] Cf. *supra*, Introduction constituante.

Quant aux décisions tridentines alléguées par Gobel[215], Camus ne contestait que la valeur doctrinale de l'approbation des confesseurs : nouveauté du XVIe siècle, elle avait fait l'objet de l'édit de 1695 – à l'origine d'innombrables vexations contre des prêtres «vertueux et éclairés», c'est-à-dire des jansénistes –, démontrant de telle manière sa nature éminemment disciplinaire[216]. En revanche, l'orateur ne s'arrêtait pas sur le point fondamental soulevé par l'évêque de Lydda, c'est-à-dire sur le rapport, dogmatiquement établi à Trente, entre l'absence d'une juridiction ordinaire ou déléguée et l'invalidité de l'absolution ou du mariage. Une fois posée l'origine directement sacramentelle des pouvoirs spirituels, aussi bien épiscopales que presbytérales, quels étaient les effets négatifs, *d'un point de vue spirituel*, de tout acte qui violât les bornes (spatiales, temporelles etcetera) posées par les hommes à l'exercice desdits pouvoirs ? La phrase finale de son discours, nous l'avons déjà cité, ne donnait pas de réponse : «ceux qui l'exercent ne le tiennent que de Dieu ; mais ils ne peuvent l'exercer publiquement que dans les lieux où la puissance civile les reçoit, dans les territoires qu'elle assigne aux chefs-lieux où ils sont établis ; et là aussi il est d'obligation pour eux de l'exercer»[217]. Quand bien même nous inscririons à la catégorie du *public* l'ensemble des dations sacramentelles et des enseignements d'autorité, encore qu'administrés en privés, l'assertion de l'orateur n'acquerrait pas pour autant de la clarté sur les conséquences *spirituelles* de l'infraction.

Nous avons fait allusion, de telle façon, aux arguments théologico-canoniques et à ceux politico-naturels. Pour assurer à l'Assemblée ses droits sur le redécoupage diocésain, Camus jouait finalement une troisième carte, précédée par la subordonnée «supposant une incertitude, que je ne vois pas»[218] : l'atout de la charité supérieure à toutes les lois, pourvu que la foi ne fût pas compromise. L'exemple «mémorable» de l'effort de pacification au concile de Carthage (an 411), lorsqu'on avait offert aux donatistes réconciliés de conserver leur rang épiscopal, et même à partager un seul diocèse entre plusieurs pasteurs, certifiait que la prévention de troubles très graves devait être toujours préférée au maintien d'«un ordre établi par la discipline»[219]. La nécessité pastorale extirpait les ceints juridiques, Gobel aussi le dirait le lendemain[220] ; mais Camus, comme sentant le risque de présenter une réforme ecclésiastique, encore à discuter et à approuver, sous forme d'une calamité à laquelle il fallait se plier, sentait le besoin d'un dernier embrouillement rhétorique, en établissant que «la soumission à l'autorité souverain de la nation, n'est pas seulement une obligation de nécessité : c'est un devoir de charité»[221].

Une remarque encore. C'était sur les élections que Camus manifestait du malaise devant l'étatisme de Treilhard, d'après lequel toutes les solutions pour nommer aux évêchés – de même

[215] En réalité, s'il faut croire aux *AP*, t. XVI, p. 31, Gobel n'avait pas parlé d'approbation (session XXIII *de reformatione*), mais plus en générale de la juridiction spirituelle (session XIV) : il disait que «les pouvoirs que le prêtre a reçus dans son ordination de remettre ou de retenir les péchés, ne suffisent pas pour la validité de l'absolution», mais entendant par «prêtre» tout dispensateur du sacrement de la confession, y inclus les évêques. Mais il est possible que dans le discours effectivement prononcé en Assemblée, l'évêque de Lydda avait effleuré l'approbation aussi.
[216] Ivi, p. 34 (01.06.90). Dans la version imprimée de son discours, Camus insérait, en note, un renvoi à l'un des ouvrages parrochistes de Maultrot, *Dissertation sur l'approbation des confesseurs* (1784).
[217] Ivi, p. 35 (01.06.90).
[218] Ivi, p. 9 (31.05.90).
[219] Ivi, p. 10 (31.05.90).
[220] Cf. *supra*, Intr. dissidente, § 4.
[221] *AP*, t. XVI, p. 10 (31.05.90).

que l'entière «discipline extérieure et temporelle» – étaient d'elles-mêmes indifférentes à l'essence et aux buts de l'Église, ce qui justifiait les droits de l'État en ce domaine. L'orateur soutenait, au contraire, la seule canonicité et bonté du choix d'en bas, en remémorant les invocations réitérées par l'Église gallicane et argumentant en plus, contre Boisgelin, la prédominance du rôle du peuple dans les élections des premiers siècles, parfois en dépit des évêques présents, comme au cas de saint Martin à Tours[222]. Du choix des curés nous avons déjà dit. Mais une nouvelle fois, aux prises historiques et canoniques Camus joignait l'argument naturel de la préférabilité intrinsèque des élections des évêques et, par analogie pastorale, des curés. Il applaudissait enfin à la suppression de tout appel à Rome, mentionnant en passant le rejet africain – et par conséquent l'absence d'une adoption universelle – du canon de Sardique, malgré les brigues et les mystifications des légats du pape Zosima. Sa thèse était ici très limpide : «la primauté de Pierre fut une primauté de surveillance et d'exhortation, ce ne fut point une primauté de juridiction»[223].

Si l'on retient le débat et les votes de l'Assemblée pendant les semaines et les mois successifs, on s'aviserait que les constituants, dont Camus lui-même, devaient reculer face aux conséquences ultimes des pensées que celui-ci avait exprimées – avec une abondance d'arguments que les discours de Martineau (21 avril) et de Treilhard (30 mai) ne pouvaient pas exhiber – au début de la discussion sur le rapport du Comité ecclésiastique. La solution suprême, tout à fait cohérente avec les prémisses, aurait dû être l'abolition tout court de la confirmation canonique. En juin, à l'encontre des voix qui demandaient de forcer les métropolitains, éventuellement récalcitrants, à instituer les élus, Lanjuinais s'écriait qu'il s'agissait de propositions contraires à l'orthodoxie. Le juriste du Comité maintenait la vision d'un passage hiérarchique de juridiction entre les ministres de l'Église – un passage libre, naturellement – dans un espace géographiquement défini, tout en la croyant compatible avec le droit de la loi séculière à disposer souverainement de cet espace. C'était évidemment une expression de confiance dans la réconciliation entre l'épiscopat gallican et la réforme, malgré l'opposition déployée à l'Assemblée. Camus devait proposer de son côté, «d'après des règles qui seront énoncées», l'appellation à un autre «supérieur ecclésiastique» contre les refus injustes, en montrant qu'il faisait siens les soucis de son collègue : en effet, la qualification de *supérieur*, étant la supériorité hiérarchique rapportée au diocèse de l'élu, ne pouvait guère convenir à un métropolitain quelconque, encore moins à un évêque quelconque[224]. De même, le concept de *transmission* de la juridiction spirituelle au moyen d'un spécifique acte ecclésiastique reparaissait justement dans le même discours du député[225], tout comme dans la déclaration de Grégoire sur l'inutilité de l'approbation épiscopale des vicaires paroissiaux[226].

[222] Ivi, p. 8 (31.05.90).
[223] Ivi, p. 9.
[224] Cf. *supra*, Introduction constituante.
[225] «Le peuple choisit le sujet qu'il reconnaît être le plus digne de sa confiance dans les fonctions du ministère sacré. Le supérieur ecclésiastique dit à l'élu : je vous communique les pouvoirs que j'ai reçus pour les exercer et pour les transmettre. […] Que fait le supérieur ecclésiastique? Il examine les mœurs et la doctrine du sujet. Quant à la validité de l'élection, il n'y peut rien ; quand à l'idonéité il peut tout» : *AP*, t. XVI, p. 218 (14.06.90).
[226] «Un prêtre est ordonné ; il reçoit, par l'ordination, le pouvoir radical. Il lui faut une juridiction; c'est le curé qui la lui donne» : ivi p. 225 (15.06.90). D'une façon analogue s'exprimera Camus, quelques mois plus tard : *Développement de l'opinion dans la séance du samedi 27 novembre 1790, sur l'exécution des lois, concernant la Constitution du clergé ; suivie de la déclaration et adhésion de plusieurs curés et prêtres, députés à l'Assemblée*

En outre, la discussion sur le maintien ou non de l'institut métropolitain se prête à des lectures entre les lignes. Le 1er juin, immédiatement après la fermeture du débat préliminaire, Fréteau de Saint-Just proposait d'effacer du projet du Comité toute hiérarchie entre les évêques de France, en attribuant la juridiction sur-diocésaine «à un synode composé des quatre ou cinq évêques voisins et des députés des prêtres […]. Tout tombe dans l'anarchie si vous mettez dans la main d'un homme seul l'autorité qui n'appartient qu'à un réunion d'hommes»[227]. L'argument de la mineure antiquité de la subordination métropolitaine était présent, mais de manière extrêmement vague[228]. Quant à l'alarme sur l'anarchie, il nous paraît bien forcée, d'autant plus que le plan Martineau remettait au synode du diocèse métropolitain, en substance, le pouvoir de donner la confirmation canonique au clerc élu à un évêché suffragant, au cas où telle assemblée casserait les motifs du refus opposé, en premier ressort, par le métropolitain. Alors, comment expliquer cela ? Un passage intéressant est peut-être le suivant : «Sur les trente-deux provinces qui existaient autrefois, il n'y avait que douze archevêchés[229] : la Bretagne, la Bourgogne étaient obligées d'aller chercher très loin un jugement souverain. On ne peut conserver l'autorité métropolitaine dans la personne du métropolitain»[230]. Pour le magistrat jansénisant, la difficulté consistait donc dans la pénurie et dans la mauvaise distribution des sièges métropolitains, en nous montrant, de cette façon, qu'il excluait l'option d'en augmenter le nombre par voie séculière. Le lendemain, après une visite de Fréteau au Comité ecclésiastique, Lanjuinais se ralliait avec Martineau et Treilhard à l'idée de donner les fonctions 'supérieures' non pas à l'évêque d'un siège fixe, comme établissait le projet initial, mais à l'évêque le plus âgé d'«un arrondissement déterminé»[231], selon l'exemple de la glorieuse Église d'Afrique. Mais Fréteau, en se complaisant dans ce ravisement du Comité, insistait sur un point que le Comité n'avait pas encore acquis :

> Les contestations seront jugées par le synode diocésain, et, en cas d'appel, par un synode supérieur, composé du nombre d'évêques et de curés qui sera déterminé ci-après : ce synode sera tenu par le plus ancien desdits évêques, qui portera le titre de président, *et qui consacrera les évêques nouvellement institués*[232].

Quoique le texte ne soit pas trop clair, la relative que nous soulignons suggère que l'institution des évêques, à la différence de leur consécration[233], ne devait pas être remise au seul évêque 'doyen', mais au «synode supérieur» chargé aussi des jugements d'appel contre les délibérés des synodes diocésains. Il se peut que Fréteau voulût tout simplement garder et revigorer, dans la nouvelle Église, un échelon de juridiction inter-épiscopale, bien qu'ouvert à la participation

---

nationale, Imprimerie nationale, Paris 1790, p. 33. Sur le débat en Assemblée autour des vicaires paroissiaux cf. *supra*, Intr. constituante.

[227] *AP*, t. XVI, p. 36 (01.06.90).

[228] *AP*, t. XVI, p. 36 : «l'autorité du métropolitain me paraît aussi contraire à la pureté de l'ancienne discipline ecclésiastique qu'à la Constitution que vous venez d'établir». Ensuite, *ibidem* : «Je n'ai pas voulu dire que l'autorité métropolitaine ne fût pas ancienne, mais qu'elle était purement politique».

[229] En fait, il y en avait dix-huit ayant leur chef-lieu en France: Auch, Toulouse, Narbonne, Aix, Arles, Vienne, Embrun, Lyon, Besançon, Sens, Paris, Reims, Cambrai, Rouen, Tours, Bourges, Bordeaux, Albi.

[230] *AP*, t. XVI, p. 35 (01.06.90).

[231] Ivi, p. 42 (02.06.90).

[232] Ivi, p. 43 (02.06.90).

[233] La doctrine considérait la transmission de la plénitude de l'ordre comme administrée par le seul évêque consécrateurs, non par le trio des évêques officiants (le consécrateurs et deux assistants).

presbytérale : un niveau que le plan du Comité – ainsi que la Constitution civile finalement approuvée – n'envisageait point[234]. Mais on peut imaginer que le mécanisme collégial, appliqué aussi à l'institution canonique, répondait aux scrupules de Fréteau sur le nombre des sièges métropolitains : de telle façon, l'Assemblée ne serait plus tenue à créer de nouvelles métropoles, de même qu'à en supprimer d'autres, mais seulement à indiquer les regroupements diocésains aptes à exercer une juridiction sur-diocésaine[235]. Voilà l'effet : dans l'Église de France, les *transmetteurs* le plus 'élevés' de la juridiction spirituelle ne seraient pas des métropolitains établis ou conservés par la loi politique, ni des évêques particulièrement canuts, mais des évêques réunis en concile.

Étant donné les positions exprimées le 29 mai par Boisgelin, adverses à toute modification unilatéralement séculière de la géographie ecclésiastique, l'expédient de Fréteau ne pouvait pas suffire à désamorcer l'opposition épiscopale : définir quels diocèses devraient être représentés au concile, pour décider la confirmation canonique d'un aspirant collègue, c'était déjà empiéter sur l'autorité ecclésiastique, sans compter que l'orateur ne posait aucun problème sur la suppression des sièges diocésains et sur le remaniement des étendues des diocèses. Si l'archevêque d'Aix avait demandé la réunion *préventive* des assemblées provinciales – sans faire aucune allusion à des délégations presbytérales ! –, d'après le découpage géographique en vigueur, justement aux fins de statuer une nouvelle distribution spatiale, Fréteau délinéait des réunions *ex post*, au fur et à mesure que les sièges conservés, ou créés, par la Constitution civile deviendraient vacants. Toujours est-il que si l'Assemblée avait adopté telle ligne, en mars 1791 l'évêque 'supprimé' de Lisieux n'aurait pu signaler, comme preuve manifeste de la prévarication, la prétendue majoration des pouvoirs spirituels attachés au siège épiscopal de Rennes, non plus suffragants mais métropolitains[236].

Fréteau ne pouvait exprimer ouvertement ses perplexités sur la création de métropoles, sans prêter le flanc aux adversaires de la réforme. Peut-être il ne les avait pas même révélées aux membres du Comité ecclésiastique, lesquels, par leur revirement 'africain', convergeaient avec l'amendement du magistrat, mais ils ne l'assumaient pas en toto : la supériorité hiérarchique qu'ils profilaient devenait plus mobile, en comparaison du projet originaire, tout en restant individuelle. Pour ce qui concerne Camus, s'il refusait les sollicitations de Fréteau, en l'accusant d'établir une discipline inédite[237], il ne montrait pas moins quelque sensibilité sur la question de la persistance des sièges métropolitains, des centres hiérarchiquement supérieurs, tout mutable que fût leur étendue. D'abord, il proposait de décréter la conservation des métropoles existantes[238] ; devant l'objection qu'il y avait deux métropoles dans un seul département (c'était le cas des Bouches-du-Rhône, où étaient situés soit Aix, soit Arles), il rétrocédait, en admettant qu'il fallait bien en

[234] Le projet Martineau ne prévoyait pas même aucune possibilité de s'appeler, contre une décision diocésaine, à un niveau sur-diocésain – inter-épiscopal ou non –, alors que la loi approuvée permettra enfin de s'adresser au synode du diocèse métropolitain.
[235] Il n'est pas clair si Fréteau demandât des arrondissements fixes, à savoir des provinces, ou des arrondissements 'personnalisés' pour tout diocèse, composés par les diocèses circonvoisines. En tout cas, c'était la loi civile qui devait définir combien et quels évêques seraient appelés à tels conciles, donc la différence entre les deux positions ne paraît pas trop remarquable.
[236] Féron de la Ferronnays [Lisieux], *L.p.* [22.03.1791], p. 267.
[237] *AP*, t. XVI, p. 46 (02.06.90).
[238] Ivi, p. 45 (02.06.90).

diminuer le nombre, mais conservant la fixité géographique de la juridiction sur-diocésaine[239]. Toutefois, il ne disait pas encore qu'il était nécessaire d'en introduire des nouvelles, si bien qu'un député assez obscur, Pierre Delley d'Agier, poussait pour approuver la motion Fréteau, «ou bien vous serez obligés de créer des métropolitains»[240].

L'Assemblée décidait, suivant Camus, pour la structuration fixe des métropoles, plus assimilable à une logique administrative. Mais toute subtilité était exclue : Jacques-Joseph Defermon faisait approuver l'amendement que «le nombre des métropolitains sera déterminé, et les lieux où ils seront établis fixés selon qu'il sera convenable»[241]. Ainsi on fermait l'une des discussions qui avaient affiché le plus – en s'entremêlant avec le thème de la primauté universelle du pape – des allusions historiques, jusqu'à susciter de l'impatience en une grande partie de la majorité[242]. Le pouvoir discrétionnaire, revendiqué par les constituants en matière de géographie ecclésiastique, aboutirait dans le plan présenté et approuvé le 7-8 juillet[243], où non seulement on élevait Rennes à métropole, on déclassait Auch, Narbonne, Albi, Embrun, Sens, Cambrai, Tours et on supprimait tout court Arles et Vienne, mais on changeait aussi les nom des diocèses : non plus le nom de la ville épiscopale, mais celui du département coextensif. Même la continuité des 74 sièges conservés était donc tempérée par la discontinuité du nom de leurs arrondissements. Aussi le nom des provinces était inédit, inspiré aux points cardinaux : Côtes de la Manche, Nord-est, Est, Côtes de la Méditerranée, Sud-Est, Sud, Sud-ouest, Ouest, Centre, Paris.

Vint enfin novembre. Cinq mois après l'allusion de Camus aux règles sur le refus injuste, l'Assemblée approuvait finalement le procédé d'appel comme d'abus. Pour neutraliser l'opposition presqu'unanime de l'épiscopat, elle faisait sauter tout sens hiérarchique, toute borne géographique, en prévoyant le recours possible à n'importe quel évêque qui se serait prêté à confirmer les élus (alors que l'institution des curés n'en sortait pas autant dévitalisée, du moins de façon directe, vu que la loi n'abordait pas les appels contre les rejets par l'évêque)[244]. L'institut de la confirmation canonique des évêques restait en vigueur dans la nouvelle Église, si bien que pour les premiers élus on aurait le scrupule de recourir à l'évêque résidentiel Talleyrand – quoiqu'il eût déjà remis sa démission ! – au lieu qu'à des évêques sans territoire comme Gobel ou Miroudot. Gobel lui-même, déjà revêtu de l'ordre épiscopal, fut institué par le *Diable boiteux* après l'élection à Paris.

6. *Les premières défenses de la Constitution civile : introduction*

À l'Assemblée, le débat préliminaire sur la Constitution civile, lourd de nœuds très complexes, ne stimula pas le protagonisme oratoire des futurs évêques de l'Église constitutionnelle. Silencieux Grégoire ou Charrier de La Roche, par exemple. Par-dessus Gobel et Dumouchel,

[239] Ivi, p. 46 (02.06.90).
[240] *Ibidem.*
[241] *Ibidem.*
[242] Ivi, p. 44-46 (02.06.90).
[243] *AP*, t. XVI, p. 740, 745, 753 (08.07.90).
[244] Voir *supra*, Intr. constituante.

favorables à la réforme mais sur des positions anti-unilatéralistes[245], on ne peut dénombrer que Massieu et Gouttes, membres du Comité ecclésiastique, ou, si l'on veut, Jacques Jallet, curé poitevin qui n'accepterait pas l'élection au gouvernement pastoral des Deux-Sèvres. C'étaient des interventions d'envergure modeste, visant à justifier très rapidement les principales nouveautés du projet Martineau . Le passage le plus curieux, destiné à être repris par l'apologétique constitutionnelle, était dans Jallet, où la participation des acatholiques aux élections ecclésiastiques était vue comme un moyen de rapprochement à la vraie foi[246]. Le discours de Gouttes, reprenant l'expression de «discipline extérieure» employée par Martineau et Treilhard (et non par Camus[247]), se fait remarquer par les suggestions démocratiques qu'il insérait dans sa défense du pouvoir de l'État dans tel domaine : «la loi étant faite par tous, la volonté de tous doit être nécessaire pour former la discipline. Il fallait que les règles fussent aimées de tous, pour être exactement observées. Je conclus et je dis que les affaires de discipline extérieure sont de la compétence de la nation»[248]. De manière tout superficielle, sans méconnaître les droits de n'importe quelle forme d'État en matière de géographie ecclésiastique[249], Gouttes paraissait donc signaler un surplus de pouvoir de l'État représentatif sur le fonctionnement de l'Église – les assemblées convoquées par Charlemagne, auteurs de plusieurs règlements ecclésiastiques, étaient donc le prototype de la Constituante en 1790[250]. Le sous-entendu, dans Gouttes, était dans la proposition finale, demandant à l'Assemblée de ne voter dans l'immédiat que le titre III (sur les traitements économiques) et les premiers articles du titre I (les principes du redécoupage géographique et du recours aux synodes contre les jugements de l'évêque ou du métropolitain) du projet Martineau, en renvoyant le reste, beaucoup moins urgent que d'autres questions, après l'accomplissement de la Constitution française. Il nous semble légitime de lire dans cette instance, non recueillie par l'Assemblée, l'espoir de trouver un accommodement pratique avec l'épiscopat gallican ou avec le pape, sans préjudice des principes de la rationalisation géographique et de la parcimonie budgétaire[251] : d'un point de vue tactique, Gouttes semblait se démarquer du Comité dont il faisait part, ainsi que de la mentalité de la majorité des constituants. Dans la trame des sous-entendus que nous avons tenté de débusquer, le sien était le moins oblique.

Quatre textes entre l'été et l'*Exposition des principes* ; un discours prononcé en Assemblée – de suite imprimé – à la suite du rapport Voidel ; deux textes entre l'approbation de la loi du serment et sa sanction par le roi (26 décembre 1790) ; une trentaine d'ouvrages publiés, plus un couple d'interventions significatives à la Constituante, entre le 26 décembre et l'élection de leurs

[245] Cf. *supra*, Intr. dissidente, § 4.
[246] *AP*, t. XVI, p. 17 (31.05.91). En outre, Jallet reprochait aux opposants une contradiction avec leur attitude d'avril: «comment ose-t-on élever de semblables oppositions, quand on a vu, au bas d'une protestation destinée à demander exclusivement le culte public pour la religion catholique, des signatures de non-catholiques adossées à des signatures épiscopales?». Nul ne reproduira, à ma connaissance, un pareil argument.
[247] Une référence n'était pas moins empruntée à Camus : les dires à l'Assemblée du clergé de 1665 sur la charité épiscopale primant les limites juridictionnelles : *AP*, t. XVI, p. 35 (01.06.90).
[248] *AP*, t. XVI, p. 17 (31.05.90).
[249] *Ibidem*. Nul scrupule en regard des métropoles : «Quant à la formation des métropolitains, elle tient uniquement à la juridiction civile».
[250] *Ibidem*. Dans sa réplique à Boisgelin, Treilhard avait déjà mentionné Charlemagne – pour les ordonnances ecclésiastiques, aussi que par la fondation des diocèses dans la Saxe conquise – mais sans en souligner l'élément représentatif.
[251] L'ajournement du titre II (*De la manière de pourvoir aux offices ecclésiastiques*) permettait d'esquiver des élections immédiates (aux diocèses nouvellement créés), susceptibles d'envenimer ultérieurement le conflit.

auteurs à l'un des sièges créés ou maintenus par la Constitution civile : voilà le corpus en même temps pro-réforme et 'pré-épiscopal' des pasteurs suprêmes de l'Église constitutionnelle, auquel il est raisonnable d'ajouter, par analogie temporelle, un groupe de quatre textes issus des évêques 'légitimes' ayant prêté le serment[252]. Pour les clercs élevés à l'épiscopat plus tardivement, en remplacement d'une constitutionnel décédé, démissionnaire ou non acceptant l'élection, nous avons envisagé leurs publications antérieures à la date raisonnablement limite du 31 mars 1791, dans laquelle la majorité des consultations avait déjà eu lieu. Sur la base de la chronologie susdite, on peut saisir tout d'abord la tardivité de la prise de parole, parmi les ecclésiastiques bien disposés vers la Révolution et la réforme ecclésiastique. Ce ne serait que l'urgence du serment qui délierait leur langue, en les poussant à se différencier des supérieurs hiérarchiques.

Nous allons démêler, avec toute la patience dont nous sommes capables, les thèmes de ce corpus, en eux-mêmes très entrelacés et même superposés, à la recherche des mécanismes argumentatifs activés et cumulés dans la hâte de forger une défense accomplie de l'existant normatif : ce qui était une tâche plus compliquée que la construction de l'antagonisme, à plus forte raison que la genèse de la réforme avait largement fait abstraction de développements de nature strictement ecclésiale. Ce serait au cours de ces mois d'exceptionnelle accélération des évènements, par ailleurs, que se formera le noyau des raisonnements-piliers de l'entier échafaudage constitutionnel, destinés à être repris par plusieurs dizaines de textes en 1791-1792, d'autant plus que l'état de tension, non favorable à la sédimentation des pensées, ne s'affaiblirait pas trop dans la période successive. Nous commençons l'analyse par l'encouragement à ratifier *ex post* la réforme, que nous distinguons d'avec la justification du pouvoir unilatéral de l'État.

7. *Le concours après coup*

Été 1790. Pour Charrier de La Roche, dans le premier écrit d'une ample série qui rachetait son silence printanier à l'Assemblée, le «sceau de l'autorité spirituelle» constituait quelque chose de tout aussi indispensable à l'entrée en vigueur de la Constitution civile, que dû de la part de l'Église[253]. Si les formes de telle adoption après coup n'étaient guère spécifiées, l'exhortation du prévôt lyonnais s'adressait aux évêques français[254], censés avoir le pouvoir, évidemment, de légitimer les changements disciplinaires, même au-delà du consentement romain que les manœuvres du gouvernement cherchaient d'obtenir. Pour prouver aux prélats l'urgence de leur condescendance, Charrier reprenait un argument qui avant de comparaître dans le discours du Camus du 31 mai, avait été avancé et ensuite retouché par La Fare, dans l'écrit que nous avons amplement commenté. L'évêque de Nancy avait distingué la situation d'un pays en voie de christianisation, où il était sage de concéder au pouvoir politique, disposé à accueillir la Bonne nouvelle, de fixer la géographie d'une organisation ecclésiastique encore à implanter, d'avec la condition d'un pays catholique doté d'une hiérarchie déjà structurée sur le territoire, où le

[252] Comme nous avons anticipé en ouverture de la présente section, l'ouvrage de l'évêque 'non-intrus' de l'Ardèche, en réalité, sera examiné dans la quatrième partie.
[253] Charrier de La Roche, *Opinion sur le culte*, p. 30-31, 34.
[254] Ivi, p. 30.

remaniement unilatéralement séculier de l'espace spirituelle était inacceptable. Aux dires du prévôt-constituant Charrier, par contre, la délicatesse extrême de l'actualité française poussait l'Église à la même complaisance qu'on exercerait envers un pays prêt à la conversion ou à la reconquête religieuse, par exemple l'Angleterre. Mais à la différence des tons abstraits de Camus à l'Assemblée, Charrier ne peignait pas le danger du catholicisme français dans les termes ambigües de réception manquée, mais sous les couleurs bien plus claires et dramatiques de «la haine contre la religion, [de] la jalousie contre ses ministres», de la crainte que «toutes les passions déchaînées, tous les intérêts croisés, tous les liens de la subordination affaiblis» ne s'écroulassent contre l'Église[255]. La Constitution civile naissait par «l'impossibilité morale de l'opérer [la réforme] par les mains qui auraient dû naturellement s'en charger»[256] : la bonne volonté des évêques envers la nouvelle législation ecclésiastique aplanait le chemin pour des correctifs futurs, alors qu'un attitude rétive préparait des suites funestes[257].

Après que l'*Exposition des principes* eut déclaré l'impossibilité, pour les évêques particuliers, de procéder au 'baptême' de la réforme, Charrier devait désormais viser en premier lieu à démontrer les droits du pouvoir politique, tout à fait suffisants pour assurer la fonctionnalité spirituelle de la réforme ; il ne renonçait pas pour autant à prendre au sérieux, avec respect, le *non possumus* de Boisgelin, afin de recommander la collaboration des évêques, si accessoire qu'elle fût aux yeux de l'auteur. La critique frappait, avant tout, la volonté de consulter le pape, en tant que désaveu de l'autonomie de l'Église gallicane, du courage avec quoi l'épiscopat de France avait adopté en 1682, sans craindre de contrarier Rome, la doctrine célèbre de la *Déclaration des quatre articles*[258]. Comme si la juridiction spirituelle, à garder dans les bornes géographiques et dans les règles de l'ante-réforme, ou à ajuster à la Constitution civile, dépendît du pontife romain[259]. Rappelant à l'épiscopat la sereine réception de l'édit royal de Blois, qui avait renforcé jusqu'au despotisme le pouvoir local des évêques, Charrier demandait aux prélats de ratifier, chacun dans son propre diocèse, les nouvelles normes sur les confesseurs[260], lesquelles non seulement révoquaient heureusement – et avec une indéniable légitimité – la discipline 'séculière' de 1695, mais qui ébréchaient aussi le canon tridentin *de reformatione*, adopté par l'Église de France au cours du XVIe siècle. C'était plutôt sur le plan supra-diocésain que Charrier ne savait pas conseiller des moyens pour ratifier définitivement, en Église locale *et totalement disperse*, la nouvelle législation. L'exemple de l'«accord particulier» qui en 1655 avait reconnu au seul évêque *de la naissance*, à préjudice des évêques *du domicile* et *du bénéfice*[261], le droit d'ordonner un clerc, concernait en effet le délibéré d'une Assemblée du clergé : un organisme collégial, bien que non-canonique. Pour ne pas dire du concile africain issu de la crise donatiste[262]. Il reste que l'exhortation de Charrier glissait ici dans le domaine du provisoire. S'il niait que l'inter-délégation des pouvoirs pastoraux constituerait une infraction digne de la moindre censure de la part de

[255] Charrier de La Roche, *Opinion sur le culte*, p. 32-33.
[256] Ivi, p. 33.
[257] Ivi, p. 34-35.
[258] Id., *Examen des principes*, p. 74-75.
[259] Ivi, p. 71.
[260] Ivi, p. 68.
[261] Id., *Réfutation de l'instruction* <02.91>, p. 43.
[262] Id., *Examen des principes*, p. 85 ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 101.

l'Assemblée (comme démontrait, par ailleurs, la tolérance de celle-ci à l'égard des contacts gouvernementaux avec Rome)[263], il expliquait que le caractère individuel et temporaire de cet accommodement ne tomberait pas dans les lacunes appréhendées par l'*Exposition*, vu qu'en «cas de nécessité absolue […] l'Église alors confère tous les pouvoirs»[264] : une allusion à l'éventualité de la mort du déléguant[265], peut-être aussi à l'éventualité que non plus qu'un petit nombre d'ordinaires se soustrairait à la transaction. En réalité, précisait enfin Charrier, la délégation solennelle – à exhiber, par le délégué, dans chaque acte de gouvernement hors de son propre diocèse[266] – pouvait être aisément supplée, sans perdre sa dimension transitoire, par la discrète application de la loi, par l'absence de réclamations[267].

Tout compte fait : en décembre 1790, à la veille de la promulgation de la loi du serment, le député lyonnais tenait qu'avoir publiquement sollicité l'avis du pape, avoir donné tant d'importance à l'humeur d'un homme très éloigné du théâtre de la Révolution et de ses émergences, c'était affaiblir la libre manœuvre des évêques français[268]. Néanmoins tout n'était pas encore perdu, si une forte majorité d'évêques, avec ou sans délégation expresse, se disposait à attendre de façon conciliante des temps plus tranquilles, savoir des formes canoniques – probablement des conciles, ouverts à la participation des curés, mais Charrier n'excluait pas l'implication du pape – aptes à sanctionner la réforme en lui apportant quelques améliorations[269]. Encore au début de 1791, il continuerait une attitude affable et soigneuse, quoique une pointe bien paradoxale trahît la défiance envers un ralliement *in extremis* des pasteurs du premier ordre : «A-t-il fallu un concile aux évêques», demanda-t-il, «pour adhérer de toutes parts à l'*Exposition des principes* des 30 prélats de l'Assemblée qui l'ont souscrite?»[270].

Les subtilités prodiguées par le prévôt, du reste non exemptes de quelque incertitude terminologique[271], n'étaient guère répandues, non plus que ses tons courtois[272]. En développant par écrit son discours du 26 novembre, où il reprochait les évêques 'supprimés' de ne pas avoir démissionné[273], Camus se contentait de taxer d'ultramontanisme l'attente de la réponse du pape[274]. Un texte, ce dernier, qu'il est bien licite d'insérer dans notre série, parce que parmi les 29 signatures d'adhésion qu'il reportait, on peut reconnaître cinq prêtres-députés destinés au violet

[263] Id., *Examen des principes*, p. 78-81, 84.
[264] Ivi, p. 77.
[265] L'interprétation du passage est facilitée par Id., *Réfutation de l'instruction* <hiver 1791>, p. 46.
[266] En fait ce corollaire, non explicité par l'*Exposition des principes*, sera manifesté par La Luzerne, *Examen de l'instruction de l'Assemblée*, p. 167-168.
[267] Charrier de la Roche, *Examen des principes*, p. 79.
[268] Ivi, p. 76.
[269] Ivi, p. 84.
[270] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 102.
[271] «Oui, sans doute, au for intérieur, elle [la délégation inter-épiscopale] ne rend pas l'opération, la transmutation complète ; mais elle a tous les effets à l'extérieur, elle remplit le but qu'on désire» : ivi, p. 80. Ici la catégorie des deux fors est bien peu claire.
[272] On peut conjecturer, en revanche, l'influence des raisonnements de l'*Examen des principes* sur l'ouvrage d'un curé conformiste, futur vicaire épiscopal de l'Hérault : [J. Bellugou], *Examen sérieux et très important de l'ouvrage qui a pour titre :* Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé, *ou apologie des décrets sur la Constitution civile du clergé*, chez Fuzier, Béziers 1791, voir surtout p. 55, 86.
[273] «Si l'Assemblée manquait de pouvoirs, elle les retrouverait tous par cet acte volontaire. Vous donneriez donc ainsi la paix à votre patrie ; vous éviteriez le dépérissement de la religion, vous assureriez sa splendeur et son empire; et vous êtes encore évêques!» : *AP*, t. XXI, p. 79 (26.11.91). La même exclamation dans Voidel, ivi, p. 7 (26.11.91).
[274] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion* <12.90>, p. 15, 24.

épiscopal[275], mais un texte qui ne parvint pas pour autant à calamiter d'adhésions ultérieures, à s'affirmer comme l'Anti-*Exposition des principes*, pas même à devenir une référence obligée pour les écrits plus tardifs. Peut-être à cause de son train brusque et inorganique, ou d'une pauvreté théologique qui n'échappait pas à des confusions terminologiques[276].

Curé philo-janséniste de Laguiole (Aveyron), Claude Debertier ne subtilisait pas sur la ratification par provision ; ce que pouvait un concile national, le pouvaient aussi les évêques *uti singuli* : «N'est-ce pas l'unique fondement de la bulle *Unigenitus*, dont vous avez fait un dogme de foi ? Hier français, aujourd'hui ultramontains, demain jansénistes, ils [les évêques] combattent avec leurs propres armes, avec les armes de leurs ennemis»[277]. Dans Debertier, autant que dans le curé-député bourbonnais François-Xavier Laurent, accuser les évêques non-déléguant de «caprice»[278] ou de «prévarication»[279], ce n'était pas seulement fonctionnel à l'affirmation qu'une suppléance de juridiction, issue d'office de l'Église, était à même de franchir ces entraves et de se distribuer parmi les diocèses conservés, mais c'était suggérer aussi la licéité de l'éviction des réfractaires, savoir des évêques gardés par la réforme. Quant au jureur simple Loménie de Brienne, dans son premier mandement après le serment, il expliquait d'avoir enfin résolu, au nom de la charité, à prêter son «concours» aux articles de la Constitution civile, afin d'«effacer les irrégularités qu'on aurait pu leur reprocher, s'ils ne l'avaient [le concours] pas obtenu»[280]. Il taisait le fait que nul des évêques limitrophes ne l'avait pas délégué pour gouverner quelque portion de leurs diocèses, bien plus, qu'ils avaient tous épousé l'*Exposition des principes*. Par contre Louis Jarente d'Orgeval, 'non-intrus' à Orléans, choisissait d'éviter la moindre allusion à un 'concours' volontaire[281]. L'un et l'autre, en tout cas, ne poussaient pas leur complaisance jusqu'à donner l'institution canonique aux élus de la province de Paris, qui par le biais d'un appel comme d'abus obtiendraient la faculté de s'adresser à Talleyrand.

Aucun de ces auteurs, il faut le remarquer, n'essayait de s'adresser de manière spécifique aux métropolitains. Que ceux-ci ne pussent pas, de leur chef, assainir le drame de la juridiction qui était éclaté en France, ceci était une conviction commune à tous les acteurs sur la scène, n'en déplaise aux arrière-pensées de Fréteau ou de Camus en juin 1790.

8. *Un pouvoir* (ordinis sive jurisdictionis) *et sa police*

Les discours de Camus à l'Assemblée avaient indiqué la route. Pour justifier les droits de l'État sur le découpage diocésain, il était nécessaire d'agresser tout d'abord la notion classique de juridiction spirituelle, afin de démontrer que ce n'était point l'autorité politique, par la libre organisation de l'espace ecclésiastique, qui conférait une *potestas* de source indéniablement

[275] Ivi, p. 35: Rigouard, Gouttes, Saurine, Aubry, Lecesve, Massieu.
[276] Cf. *infra*.
[277] Debertier, *Réponse d'un curé à un de ses confrères, au sujet de la Constitution civile du clergé*, Devic, Rodez 1791 [20.01.91], p. 6.
[278] Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 5, 8.
[279] Laurent, *Un petit mot à Tridon*, s.n., s.l., s.d., p. 3
[280] Loménie de Brienne, *Mand. qui permet l'usage des œufs, pendant le carême de l'année 1791, excepté les deux derniers jours de la Semaine Sainte*, Veuve Tarbé et fils, Sens 1791 [16.02.91], p. 8.
[281] Jarente, *Mand.*, Imprimerie de Rouzeau-Montaut, Orléans 1791.

surnaturelle. Il fallait un concept redéfini de tel pouvoir, propre à concilier sa dimension inconditionnée et son caractère limitable.

La juridiction, en tant que ministère spirituel envers les hommes, était identifiée avec l'ordre, autant illimitée et directement divine que celui-ci. Le *docete omnes gentes* de *Mt. 28,19*[282] allait de pair avec une page de la *Defensio declarationis conventus cleri gallicani*[283], où Bossuet avait accrédité, à vrai dire de façon plutôt expéditive, l'origine immédiatement divine de la juridiction épiscopale sur les Églises particulières, contre la thèse de son émanation papale. Pour renforcer cette croyance, cultivée d'ailleurs par le conciliarisme médiéval et exprimée par l'Assemblée du clergé de 1655, l'Aigle de Meaux ne rappelait pas seulement une antiquité où maints évêques avaient été établis à l'insu du pape. Il avait déduit aussi que comme le pape, nommé par les cardinaux, n'était point censé recevoir par eux sa juridiction, ainsi les autres évêques n'obtenaient pas les leurs de celui qui pourtant, selon la discipline positive, leur en donnait le titre[284]. Une vérité non *de fide*, celle du *ius divinum* des évêques par rapport à leur juridiction sur une Église particulière, où la culture gallicane avait vu l'affermissement de la solidité autonome, du caractère non-délégué du gouvernement pastoral, mais sans tirer de cela la coïncidence entre la consécration, c'est-à-dire la plénitude du sacerdoce, et la mission épiscopale. L'idée traditionnelle d'une juridiction séparable de l'ordre et transmise par les hommes n'était pas mise de côté, même si par 'les hommes' on entendait l'Église en général, non pas le pape en particulier.

Par force de choses, les partisans de la Constitution civile et de ladite coïncidence ne pouvaient ne pas déclarer, en parallèle, l'identité entre l'ordination et la mission presbytérale. Mais sur tel point, le sol n'était pas inexploré, même si jusqu'alors on l'avait parcouru, en quelque sorte, dans un sens inverse : les auteurs les plus radicaux du parrochisme janséniste, à son tour courant fort minoritaire du gallicanisme du XVIIIe siècle, avaient déduit du *ius divinum* des curés – utile à affermir la solidité autonome, le caractère non-délégué du pastorat inférieur, donc à le protéger contre le gré arbitraire de l'évêque – l'universalité des pouvoirs spirituels inhérents au sacerdoce[285]. Universalité quant à la *validité surnaturelle*, bien entendu, parce que la *licéité juridique* de leur exercice, même à l'avis de Travers ou de Maultrot, restait administrable par les hommes, par les lois positives de l'Église.

C'était donc une des nouveautés de l'ecclésiologie pro-réforme, que de parler, quand même en abstrait, d'universalité de la juridiction épiscopale, c'est-à-dire d'un office – contrairement au ministère presbytéral – pour une large partie extra-sacramentel et partant de nature

---

[282] Nous nous dispensons de signaler le occurrences d'une citation presqu'omniprésente.
[283] Pars III, liber VIII.
[284] Bossuet était expressément cité par Barthe, *Conférences théologiques sur la Constitution civile du clergé de France, ou résultats des préleçons faites en Français sur cet objet*, chez Desclassan, Toulouse 1790 <décembre>, p. 7, 21 et par Lalande, *Apologie des décrets de l'Assemblée nationale sur la Constitution civile du clergé*, chez Froullé, Paris 1791 <02.91>, p. 50. Son argument était repris, non *nominatim*, par Mirabeau, *AP*, t. XXI, p. 12 (26.11.91) ; Charrier de la Roche, *Examen des principes* <10.90>, p. 71 ; Brendel, *Discours prononcé avant de prêter son serment dans l'Église cathédrale paroissiale de cette ville*, s.n., s.l. [20.02.91], p. 6. L'origine médiévale de la formule «évêque par grâce du Saint-Siège» était signalée, sur la base de l'histoire de Louis Thomassin, par Le Coz, *Observations sur les décrets de l'Assemblée nationale pour la Constitution civile du clergé et la fixation de son traitement, accepté et sanctionné par le roi le 24 août 1790, adressée aux citoyens du département de Finistère*, de Imprimerie de Derrien, Quimper <10.90>, p. 7n ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 47-48, qui se souhaitait la prohibition, en force de loi, d'une pareille diction ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 71.
[285] Voir E. Préclin, *Les jansénistes*, p. 245-246, 485-486 et passim.

intrinsèquement juridique. Celui qui était, même pour un secteur consistant de la doctrine ultramontaine, un pouvoir universel de l'ordre épiscopal au sein du concile œcuménique[286], acquérait ici une valeur plus générale[287]. Ainsi s'exprimait Mirabeau, dans le premier des deux discours rédigés avec Lamourette :

> Un caractère divin qui perdrait son existence au delà d'une circonférence donnée, serait un caractère chimérique et illusoire; un pouvoir fondé sur une mission divine et absolue, ne se peut ni restreindre, ni circonscrire; en sorte que chaque évêque est solidairement, et par l'institution divine, le pasteur de l'Église universelle.

Et le désir d'ancrer cela à la tradition gallicane menait l'orateur, dans la précipitation, à présenter comme contenue dans le premier article de la *Déclaration* de 1682, la vérité que «les évêques tiennent immédiatement de Dieu la juridiction spirituelle», quelque chose de bien éloigné de la lettre d'un alinéa tout dédié à l'indépendance du roi *in temporalibus*[288]. Et l'orateur de gloser : «paroles qui ne signifient rien du tout, si elles ne signifient que les évêques reçoivent, dans leur inauguration, la puissance de régir les fidèles dans l'ordre spirituel»[289].

Souvenons-nous de l'*Exposition des principes*. Avec sa discrétion théologique, Boisgelin avait cherché d'indiquer quel niveau hiérarchique eût eu, à l'origine, le droit de sectionner le territoire au nom de l'Église. Il concluait pour «les conciles provinciaux, et les papes» – alors que son discours du 29 mai, en montrant une préférence implicite pour la convocation d'un concile nationale, n'avait guère parlé d'un rôle originaire du souverain pontife. Loin de partager la thèse romano-centrique de l'attribution papale, *de iure divino*, de la juridiction des évêques, l'archevêque d'Aix délinéait, en somme, une ductile pluralité de stratagèmes intra-ecclésiastiques, plus ou moins expérimentés dans l'histoire, pour faire que l'Église s'exprimât sur les exigences du remaniement géographique, donc de la redistribution de la juridiction spirituelle ; au même moment, il admettait sans aucun problème qu'il fallait encore, pour tout changement territorial, l'assentiment de l'autorité temporelle. Plus en général, on peut dire que pour l'ecclésiologie anticonformiste c'était de droit divin, dans l'attribution des ouailles à paître, quelque forme

---

[286] Voir G. Alberigo, *Lo sviluppo*.

[287] Dans l'ecclésiologie de l'épiscopalisme gallican, la juridiction des évêques sur l'Église universelle ne s'activait pas que dans les conciles œcuménique, mais aussi dans la convergence entre les évêques 'épars' et Rome. Mais telle autorité résidait dans les évêques *ayant une effective juridiction diocésaine*, non en vertu du seul ordre. Les évêques *in partibus* ou les démissionnaires en étaient donc exclus.

[288] Quelle la cause de l'erreur ? Deux les hypothèses : une inattention de Lamourette ou l'équivocation, par Mirabeau, de la référence suggérée par son conseiller. Nous inclinons pour la première et voilà le pourquoi. Dans *Défense de l'ouvrage* <02.90>, p. 14, Grégoire résumait les thèses de Lamourette sur la juridiction, y compris le renvoi au pseudo-premier article de 1682 ; vu que Lamourette ne s'était publiquement exprimé, en matière ecclésiologique, que par le biais de Mirabeau (26.11 et 14.01), il est probable que le curé-député avait eu l'occasion de discuter personnellement, avec son ex-professeur, les problèmes du jour. Et il faut signaler que Grégoire ne saisissait l'erreur, tout comme ne le signalera [L. Verdet], *Observations sur la* Défense de l'ouvrage *de M. Grégoire*, Imprimerie de Briand, Paris 1791 [mars], p. 16-17 (l'attribution à Verdet, lui aussi député, nous vient d'une note manuscrite – apposée à l'époque révolutionnaire – sur l'exemplaire possédé par Grégoire : BPR, RV60/28). Tout cela est curieux, d'autant plus que la fausseté avait été stigmatisée le 27 novembre par Maury : *AP*, t. XXI, p. 77, dans un discours non inconnu à Grégoire (*Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques*, Imprimerie nationale, Paris 1791 <janvier>, p. 13). Si l'on peut ramener à l'empressement des auteurs leur oubli de la remarque philologique du député contre-révolutionnaire, l'épisode ne nous fait pas moins réfléchir sur l'enseignement des quatre articles dans les séminaires de l'Ancien régime.

[289] *AP*, t. XXI, p. 12 (26.11.90).

d'intervention ecclésiastique, si mutables qu'en fussent les mécanismes effectifs *et quelque autorité qui les eût imposés* : des conciles, des États généraux délibérant par ordre (Orléans 1560), des triangulations entre les évêques locaux et le pape, comme tenté par l'*Exposition des principes* elle-même ; ou encore le simple usage, l'acquiescement pratique à la façon de la discipline concordataire – en ce sens qu'après 1516 nul n'avait jamais contesté, malgré les réclamations et les vœux pour le retour à la Pragmatique sanction, les pouvoirs des évêques nommés par le roi et institués par le pape[290]. Pour les apologètes de la Constitution civile, par contre, la fausseté de ladite ecclésiologie romano-centrique n'était qu'une partie de l'intégrale destruction de la compétence cléricale *de iure divino* sur l'organisation spatiale des pouvoirs spirituels[291].

Mais si la partition de l'écoumène – donc le caractère localisé de la juridiction – n'était pas un institut établi par Jésus-Christ, elle n'était pas moins le fruit d'une «sage police»[292], d'un «bon ordre»[293] remontant aux apôtres, voire d'une «police nécessaire», comme répétait Charrier de La Roche[294] : la Constitution civile ne s'écartait de ce sillage[295]. Il existait donc, à côté de la juridiction *sive* ordre, son application à des fidèles déterminés, à un espace restreint. Comment nommer, s'il en était ainsi, les deux aspects de l'universelle-irrévocable-sacramentelle et du limité-juridique-modifiable-résiliable ? Voilà une intense recherche terminologique. Plusieurs se contentaient de distinguer la juridiction d'avec son exercice, ou «exercice extérieur»[296]. Pour le premier aspect, des définitions explicatives étaient suggérées par Paul-Benoît Barthe, professeur de théologie à Toulouse («pouvoir radical»[297]), par Nicolas Diot, curé de Vendresse dans les Ardennes («mission essentielle et radicale»[298]), par le chanoine bordelais Pierre Pacareau («pouvoir radical, habituel et inhérent»[299]) . Quant au second élément : le principal du collège de

---

[290] Sur les voix les plus critiques, dans l'épiscopat insermenté, au sujet du concordat, cf. *supra*, Intr. dissidente.

[291] Une formulation fort claire dans Le Coz, *Lettre aux auteurs de la Réponse imprimée aux* Observations sur la Constitution civile du clergé de France ; *où l'on démontre de nouveau que cette constitution est très-conforme à l'esprit et aux usages de la primitive Église*, Imprimerie de Derrien, Quimper s.n. <hiver 91>, p. 26 : «Ni chaque évêque en particulier, ni les évêques en commun ne pouvaient prétendre au droit exclusif de régler, dans le cas dont nous parlons, le nombre des évêchés de France, ni d'en déterminer les limites respectives, ni de fixer le traitement pécuniaire de chaque siège. Ce droit rigoureusement appartenait à la Nation; donc on ne peut lui faire un crime de l'avoir exercé».

[292] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion* <12.90>, p. 31 ; Grégoire, *Légitimité du serment civique*, p. 12 ; Id., *Défense de l'ouvrage* <02.91>, p. 11 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction* <02.91>, p. 29. Nous avons dénombré aussi des expressions tout analogues : «police sage», «police sagement établie».

[293] Mirabeau, dans *AP*, t. XXI, p. 12 (26.11.90) ; Grégoire, *Légitimité du serment* <01.91>, p. 6 ; Id., *Défense de l'ouvrage* <02.91>, p. 10-12.

[294] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 62 ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 29. Voir aussi Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 29 : «police sage et nécessaire».

[295] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 41. «S'agit-il», se demandait Charrier au sujet de la réforme, «de mettre la faulx dans la moisson d'autrui?» : bien sûr, la réponse était négative.

[296] Mirabeau, dans *AP*, t. XXI, p. 12 (26.11.90) ; Laurent, *Déclaration d'un curé sur la Constitution du clergé, réimprimée aux frais de la Société des amis de la constitution de Metz*, Lamort, Metz 1790, p. 3 ; Grégoire, *Légitimité du serment* <01.91>, p. 6, 16 ; Id., *Défense de l'ouvrage* <02.91>, p. 9, 11 ; Brendel, *Discours prononcé avant de prêter* [20.02.91], p. 7.

[297] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 8. Voir aussi Reymond, *Analyse des principes constitutifs des deux puissances*, dans Id., *Analyse des principes constitutifs des deux puissances, précédée d'une adresse aux curés des départements de l'Isère, de la Drôme et des Hautes-Alpes*, Imprimerie de Labbe, Vienne 1791, p. 36.

[298] Diot, *Défense des décrets de l'Assemblée nationale, contre l'ouvrage des Evêques, intitulé* : Exposition des principes, s.n., s.l., <hiver 1791>, p. 11.

[299] Pacareau, *Réflexions sur le serment civique du clergé ou lettre adressée à un commissaire du roi, dans un département de France*, chez les frères Labottière, Bordeaux 1791 [01.03.91], p. 5.

Quimper, Claude Le Coz, parlait d'un pouvoir devenu «vraiment juridiction»[300] ; Jean-Baptiste Gratien et Henri Reymond, respectivement supérieur du séminaire de Chartres et curé à Vienne, de «juridiction extérieure»[301] ; Charrier de La Roche, tout en mentionnant Thomas d'Aquin («usage libre du pouvoir des clefs»[302]) et discourant lui-aussi d'«exercice»[303], recourait bien plus souvent à «mission»[304] (parfois avec l'adjectif «spéciale»[305]), un mandat qu'on distribuait aux clercs «afin que chacun ayant sa part dans l'exercice d'un ministère solidaire et commun, l'œuvre de Dieu s'accomplisse sans peine, sans efforts, sans contradiction, sans résistance»[306]. Pour d'autres, mission et juridiction étaient tout à fait synonymes ; Lamourette parlait même, pour dépeindre l'*ordre* épiscopal, de «mission actuelle»[307]. Pour donner l'impression d'un rapport spontané et mécanique entre les deux dimensions du pouvoir spirituel, on pouvait empruntait au lexique des sciences naturelles : selon Barthe, la juridiction était comme un flambeau, propre à illuminer la cavité d'un cylindre en lui-même agrandissable et comprimable, jusqu'au total aplatissement des parois du volume[308] ; pour le professeur breton, l'ordre impliquait un «pouvoir replié sur lui-même», «comme un air resserré par des corps ambiants», mais prompt à se dilater, en vertu de son «élasticité naturelle», où qu'il ne rencontrât pas d'obstacle[309].

Tout cela n'était pas qu'une dispute nominaliste. L'effort théologique des auteurs pro-réforme pour redéfinir le concept de juridiction, en réponse de l'opposition insermentée, révélait l'enjeu central et pratique de la controverse : la légitimation des droits de l'État sur la géographie ecclésiastique. L'élévation de la juridiction au niveau de l'absolu-sacramentel-universel consentait de déclasser sur le plan du matériel la distribution spatiale, donc la faculté concrète, de son exercice. Pour paître les âmes d'un arrondissement déterminé, par conséquent, il ne fallait pas recevoir une *juridiction spécifique*, mais jouir tout simplement, de manière presque mécanique, de l''espace' où appliquer la juridiction commise par le sacre. Et à quelle autorité, autre qu'à la séculière, revenait la disposition du territoire, le pouvoir d'en modifier, diminuer, augmenter les circonscriptions ? Quelques-uns tranchaient, à tel sujet, par l'affirmation d'un droit imprescriptible du souverain temporel[310], à la limite en encadrant le long oubli de cela parmi les abus d'un âge où les puissants clercs et le puissants laïcs, «qui le [le peuple] tenaient dans l'esclavage, finissaient toujours par s'arranger à ses dépens […]. Ils se pardonnaient leurs usurpations respectives, plutôt que de révéler les vrais principes, en vertu desquels les uns et les

[300] Le Coz, *Lettre aux auteurs* <hiver 1791>, p. 26.
[301] Gratien, *Exposition de mes sentiments sur les vérités, auxquelles on prétend que la Constitution civile du clergé donne atteinte*, chez Durand, Chartres 1791, p. 62 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 38.
[302] Opposée à une «puissance liée et suspendue» : Id., *Examen des principes*, p. 62. «Exercice extérieur» dans Id., *Questions sur les affaires*, p. 47.
[303] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 29, 94.
[304] Id., *Examen des principes*, p. 79 ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 29, 60 ; Id., *Questions sur les affaires présentes*, p. 6, 54. Voir aussi Reymond, *Analyse des principes*, p. 16, 24.
[305] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 60.
[306] Ivi, p. 29.
[307] Lamourette, *PC VI. De la Constitution*, p. 39.
[308] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 17-18.
[309] Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 26-28.
[310] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 22-23; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 6-7, 10; Diot, *Défense des décrets*, p. 5-6, 7 ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 23.

autres se seraient trouvés dépouillés»[311]. Soutenir la thèse contraire, c'était prétendre d'établir «une sorte de souveraineté temporelle» de l'Église[312].

C'était par un raisonnement plus sophistiqué, se souvenant des discours de Camus à l'Assemblée[313], que Barthe concluait, dans ses *Conférences théologiques* prononcées à Toulouse, pour les prérogatives de l'État, en combinant la compétence séculière, de droit naturel, sur la géographie politique, avec le choix d'origine apostolique – donc assumée par la «puissance ecclésiastique la plus respectable possible»[314] – d'établir un évêque pour chaque *civitas* (Paul à Crête, *Tt* 1,5), donc dans l'étendue de ce que le souverain seul avait le droit de considérer telle[315]. Pour créer un nouvel évêché, comme à Alais ou à Blois à la fin du XVIIe siècle, les papes adoptaient le stratagème d'élever lesdits centres à la qualification de *cité* : ils démontraient ainsi de s'en tenir à la ligne de Paul, réitérée par les conciles de Laodicée et de Sardique – si ce n'était pas que trafiquer avec les *cités* n'avait rien à voir avec l'office de Pierre et de l'Église en général[316]. Les dimensions, les transformations et l'éventuel recroquevillement du cylindre étaient l'affaire de l'État :

> cette juridiction spirituelle n'est bornée et déterminée, quant à ce territoire dans son même exercice, que d'une manière générique et hypothétique ou conditionnelle, et subordonnée par accident sous ce même rapport à la puissance civile, sans être déterminée d'une manière individuelle et absolument exclusive[317].

Cependant, nous l'avons déjà observé pour Camus, il est évident que l'argumentation de Barthe, en tant qu'apologie de la Constitution civile, visait à proposer, comme loi de l'Église, non tant la superposition rigoureuse des démarcations civiles et ecclésiastiques, mais le pouvoir de l'État d'organiser librement l'espace diocésain – d'autant plus que maints des sièges conservés par la Constitution civile ne correspondaient pas au chef-lieu du département. Une autre tentative, redevable à la contre-consultation des juristes du mai 1790[318], de conduire une démonstration assez articulée de ladite faculté, consistait dans l'évocation de la catégorie des matières mixtes, pour en venir à soutenir que l'État avait le droit, en dernier ressort, de juger à chaque fois si l'intérêt majeur sur l'objet en question fût celui de l'État ou de l'Église. Après avoir suivi ce chemin dans un premier et très répandu ouvrage[319], Le Coz révisait sa tactique : pour introduire

---

[311] Laurent, *Déclaration d'un curé*, p. 5.
[312] Diot, *Défense des décrets*, p. 5.
[313] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 14.
[314] Ivi, p. 16.
[315] Thème repris par Pacareau, *Réflextions sur le serment*, p. 19.
[316] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 20-27.
[317] Ivi, p. 14.
[318] *Consultation sur une question importante*, p. 7-12. Particulièrement sensible l'influence directe ou indirecte sur Le Coz. Entre autres choses, celui-ci rappelait un texte – pas trop banal – conseillé par la consultation (p. 10) et repris tout de suite par Treilhard (*AP*, t. XV, p. 747-748, 30.05.90) : l'*Histoire du droit canonique et du gouvernement de l'Église* de J.-L. Brunet (1720). Ainsi cet auteur exemplifiait les objets mixtes : «Par exemple, que la foi soit annoncée, c'est un objet purement spirituel; mais qu'elle soit annoncée par tel ou tel en particulier, c'est un objet mixte. Qu'il y ait des évêques dans l'Église, c'est un objet où l'Église est purement souveraine; qu'il y ait un évêque dans telle ville en particulier, ou que tel et tel soit évêque, c'est un objet mixte, ainsi du reste».
[319] [Le Coz], *Observations sur le décret* <10.90>, p. 12, 21. Sur la diffusion et la datation de l'ouvrage cf. A. Roussel, *Un évêque assermenté*, Lethielleux, Paris 1898, p. 13-16, en sus de Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 1-2. D'entre les auteurs dont nous nous occupons ici, c'était le constituant J.-B. Dumouchel à citer Le Coz : *Discours au sujet de la*

l'image aérodynamique de l'air dilatable en l'absence d'obstacles, il déclarait l'existence d'une loi de nature, «loi à laquelle l'Église, l'Empire, tous les êtres crées ne peuvent cesser d'être subordonnés. Cette loi de l'ordre exige qu'une puissance s'arrête là où elle rencontre une autre puissance qui lui est parfaitement égale»[320]. Mais l'application concrète de la loi de l'ordre, à savoir la reconnaissance, sur le territoire, des bornes-obstacles aptes à contenir l'expansion gazeuse, pouvait revenir, selon les contingences, tout aussi à l'autorité temporelle qu'à la spirituelle[321]. C'était la circonstance de 1790 qui faisait incliner, sans hésitation possible, en faveur de celle-là, vu que la nouvelle et systématique démarcation des diocèses et des provinces était tellement liée aux réformes politiques de la Constituante, que désormais le salut et la gloire de l'État «n'auraient point toute la solidité dont elles sont susceptibles et qui leur est nécessaire, si la circonscription des diocèses et toute l'organisation civile du clergé ne tendaient à ne faire avec elle qu'un seul et même corps de constitution»[322]. En plus, pour ôter tout doute sur les véritables *obstacles* à constater, l'argument missionnaire – assez fréquent, pour établir les motifs puissants de la soumission à l'ensemble de la réforme : désormais non plus conseil vibrant, mais affirmation de l'inadmissibilité d'une attitude différente[323] – du 'pays à christianiser', du parallèle entre les options de la France de la Révolution et celles de Clovis au Ve siècle[324].

Barthe et Reymond supposaient des éventualités géologiques pour démontrer la flexibilité des surfaces de l'«exercice» : comme les sédiments d'un fleuve agrandissent l'extension d'un diocèse, sans que nul oserait croire nécessaire un supplément *ad hoc* de pouvoir spirituel[325], ainsi une île-diocèse totalement détruite par un volcan priverait l'évêque de ses sujets. Et la «révolution politique» de la France et de sa politique religieuse n'était-elle pas comparable à une «révolution physique» de la sorte[326] ? De son côté, Grégoire parlait de «contrat synallagmatique» entre le pasteur et ses ouailles, rescindable par la volonté d'une des parties : si celui-là pouvait se démettre[327], ainsi chaque brebis pouvait se soustraire à son autorité, tout simplement en déménageant ailleurs. Et la loi, expression de la vœu du peuple, ne pourrait-elle décréter le transfèrement juridique des fidèles d'un diocèse à un autre[328] ? Combinées, les images de la catastrophe naturelle et de la fuite des habitants (ou mieux, d'une évacuation gérée par l'État)

---

prestation de serment prescrit par le décret de l'Assemblée nationale du 27 novembre, Seguy-Thiboust, Paris 1791, p. 4.

[320] Id., *Lettre aux auteurs*, p. 24.

[321] Charrier aussi – mais sans métaphores pneumatiques – évitait de parler d'imprescriptibilité des droits de l'État sur les démarcations ecclésiastiques : *Réfutation de l'instruction*, p. 23.

[322] Ivi, p. 25. Le danger mortel de la Constitution française, en cas de faillite de la Constitution civile, était dramatisé aussi par Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 39, 47, 104 ; Id., *Questions sur les affaires*, p. 58 ; Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 71.

[323] Les pays évoqués étaient la Suède et le Japon (Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 7) ; la Chine (Le Coz, *Observation sur le décret*, p. 19, mentionnant à son tour l'écrit précoce de l'avocat A.-R.-C. Bertolio, *Ultimatum à M. l'évêque de Nancy*, chez Buisson, Paris 1790, p. 53 ; Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 13) ; l'Afrique (Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 39) ; *les gentes* à l'âge apostolique (Ivi, p. 126) ; un pays de mission quelconque (A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 6).

[324] Ivi, p. 26.

[325] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 19.

[326] Reymond, *Analyse des principes*, p. 31-32. La publication de Reymond remonte probablement aux premiers mois de 1791 : cf. Id., *Adresse*, dans Id., *Analyse des principes constitutifs des deux puissances, précédée*, p. 12-23.

[327] Cette protase est une conjecture de notre part, Grégoire ne spécifiait pas.

[328] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 17. Le même argument en Charrier: *Réfutation de l'instruction*, p. 67 et Id., *Questions sur les affaires*, p. 8.

avaient déjà paru dans une lettre de Talleyrand à son clergé diocésain[329] : par cette voie elles seraient gratifiées d'une réfutation par *Quod aliquantum*, d'après lequel de pareils phénomènes n'impliquaient point, de manière automatique, la redistribution des compétences spirituelles[330].

Pour ce qui concerne les citations et les références historiques, l'immanquable canon 17 du Concile de Chalcédoine[331] se combinait parfois à l'interprétation minimaliste du canon 12[332], ou encore au concile de Turin[333], à la création impériale des métropoles de Tyane ou de Justinianée[334], à la fondation des évêchés saxons par Charlemagne[335], à l'érection du siège de Cantorbéry par le roi Ethelbert[336], à la division ecclésiastique de la Bretagne ducale[337]. Les jugements des tribunaux séculiers sur les contestations de territoire entre deux arrondissements ecclésiastiques, consentaient de voir, dans des pratiques minutes et non-contestées de l'Ancien régime, le principe adopté en grand par l'Assemblée[338]. Entre les legs manifestes de Chalcédoine, on mentionnait le Concile constantinopolitain *in trullo* du VIIe siècle (canon 38)[339], malgré sa non-adoption par l'Église d'Occident, ainsi qu'un plaidoyer de l'Avocat général Denis Talon au Parlement de Paris (1667)[340]. Il convient aussi de signaler les allusions de Charrier au synode de Pistoie, sur la requête au Grand-duc d'une nouvelle distribution des paroisses[341], et à la promesse que Léopold, devenu empereur, avait fait aux hongrois : engagement de maintenir les sièges dans l'ancienne étendue et les droits d'évêques et métropolitains, preuve que là-bas on ne considérait pas ça comme étranger à l'autorité des princes[342]. C'est en outre un détail savoureux, que

[329] Talleyrand [Saône-et-Loire], *Lettre aux ecclésiastiques fonctionnaires publics du département de Saône-et-Loire* [29.12.90], que nous citons d'après «Journal ecclésiastique», mars 1791, p. 293-296, ici p. 295. Voir aussi Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 22.
[330] Guillon, t. I, p. 232-234.
[331] Il est superflu d'en indiquer les massives occurrences.
[332] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 19-22 ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 28 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 32 ; Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 24 ; Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 16. Pour le texte du canon, cf. *supra*. Les lectures minimalistes étaient essentiellement trois : 1) le canon n'annulait que les métropoles créées par l'Empereur en vertu des 'brigues' d'un évêque ambitieux ; 2) le cas en question concernait une métropole érigée sans la création d'une nouvelle province, de sorte qu'une province (civile et ecclésiastique) voyait la présence de deux sièges métropolitains ; 3) avant de décréter cela, le concile avait remis la question au tranchement des délégués de l'Empereur, de sorte que le canon finissait par être en quelque sorte une concession (révocable) de la puissante temporelle.
[333] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 23 ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 20 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 32 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 8 ; Id., *Défense de l'ouvrage*, p. 26 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 58-59.
[334] Pour Tyane (IV siècle), voir Lalande, *Apologie des décrets*, p. 24 ; Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 25 ; Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 11 ; Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 24. Pour Justinianea (VI siècle), voir Lalande, *Apologie des décrets*, p. 30 ; Pacareau, *Réflexions sur le schisme*, p. 12.
[335] D'après les ouvrages d'Étienne Baluze : Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 29 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 9, 11 ; Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 9.
[336] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 6-7 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 9 ; Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 25 ; Delcher, *Examen sérieux*, p. 17-18.
[337] Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 25.
[338] Ivi, p. 28 ; Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 32 ; Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 44-47.
[339] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 33 ; Maudru, *Lettre à M. Thiébaut, citoyen d'Epinal*, chez Haener, Épinal 1791 [13.01], p. 4; L. Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 33, 46 ; Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 22.
[340] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 22 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 9 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 41.
[341] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 28.
[342] Ivi, p. 99.

l'opinion de Charrier sur le nombre excessif des évêchés dans l'ancienne Église d'Afrique[343]… à savoir une réalité religieuse fort exaltée par la culture gallicane. Et malgré la thèse du retour au primitif par le biais de la Constitution civile, le prévôt était tenté d'alléguer la distance sidérale entre le IVe et le XVIIIe siècle, à l'encontre du rappel faite par Asseline du Concile de Nicée et à ses libres délibérations sur patriarcats et métropoles[344]. L'épisode le plus curieux, en tout cas, concerne Grégoire et sa tendance à entasser les citations et les arguments. Fourvoyé par Barthe[345], il attribuait aux canons reconnus par l'Église, sur la base prétendue du grand recueil du père Labbe[346], une affirmation – sur les droits de l'État dans la géographie ecclésiastique – qu'était en réalité du cru d'un moine grec du XIV siècle, Mathieu Blastarès : une erreur qui n'échappa pas à l'acribie hostile de l'anticonformiste Jabineau[347]. Mais par-dessus cette imprécision, par ailleurs reconnue par l'auteur[348], le curé d'Embermesnil ne dédaignait pas d'alléguer les auteurs de l'Orient orthodoxe, tel Jean Zonaras, notoirement bien disposés envers les prérogatives impériales[349]. Au même temps[350], il rendait hommage aux clercs défenseurs de la réforme, ses collègues à l'Assemblée[351] ou non[352]. À son opposé, se situe la parcimonie de citations dans Thomas Lindet, ancré sèchement aux catégories de l'utile et du nécessaire – pour ne pas dire des quatre petites pages rédigées par Talleyrand[353]…

Question cruciale, que nous avons déjà effleurée en parlant de Lanjuinais et de Camus : fallait-il en conclure, au bout du compte, que l'exercice restreint d'une juridiction illimitée était assigné par la puissance séculière (ou mieux, par les sujets auxquels la puissance séculière remettait le choix des pasteurs, dans les circonscriptions dessinées par l'État) ? Que par conséquent, l'institution canonique, c'est-à-dire l'acte juridique qui donnait, aux dires des dissidents, le

[343] Id., *Questions sur les affaires*, p. 66.
[344] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 23, 31.
[345] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 32. Il corrigeait la citation dans la IIe édition, chez Robert, Toulouse 1791 <février>, p. 29 ; pour la datation, voir «Journal universel du département de la Haute-Garonne», p. 49, 09.02.91. Diot était également entraîné dans la faute, *Défense des décrets*, p. 8, tout comme un vicaire parisien le jour de son serment, 09.01.91 : voir M. Coquerel, *Le journal d'un curé du Boulonnais*, «Annales historiques de la Révolution française», 1974, p. 284-292, ici p. 292 (le vicaire était L.-F.-A. Lambert). À toute évidence, l'ouvrage de Barthe dut connaître une bonne diffusion.
[346] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 8.
[347] [H. Jabineau], *La légitimité du serment civique convaincu d'erreur*, chez Dufresne, Paris 1791 [26.01], p. 41.
[348] Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 20.
[349] Id., p. 23. La critique de Pierre de Marca à Zonaras – toujours au sujet de Chalcédoine – était rejetée ivi, p. 24. Balzamon était cité aussi par Le Coz, *Lettre aux auteurs* cit., p. 23 et par Lalande, *Apologie des décrets*, p. 31.
[350] Id., *Légitimité du serment*, p. 4, 8.
[351] J.-F. Caprais de Brignon, *Opinion au sujet du décret sur la Constitution civile du clergé ; adressé à ses commettants, le 26 novembre 1790*, Imprimerie de Cussac, Paris [1790] ; S. Monnel, *Réponse à l'Exposition des principes*, chez Pyre, Paris 1790 (la trame des citations, p. 7-8, est très similaire à celle de Grégoire) ; P.-F.-F. Béhin, *Lettre à M… sur l'écrit intitulé :* Exposition des principes des évêques députés à l'Assemblée nationale, sur la constitution du clergé, chez Guillaume junior, Paris 1790 ; Lindet, *Opinion sur la prestation ordonnée par le décret du 27 novembre*, Imprimerie de Knapen, Paris 1790. Nous ne savons pas nous expliquer l'allusion manquée à Charrier de La Roche. En revanche, le prévôt lyonnais était cité par Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 66, 49, qui mentionnait aussi (p. 65) P.-F.-J. Baillet, *Légitimité du serment civique*, chez Le Clere, Paris 1791.
[352] Barthe, *Conférences théologiques* ; J.-F. Nusse, *Mémoire en forme de réponse à la l.c. imprimée de M. l'Evêque de Soissons, aux curés de son diocèse, en date du 8 octobre 1790 ; sur la nécessité aux décrets concernant l'organisation du clergé*, Imprimerie de Courtois, Laon 1790.
[353] La modestie des intérêts religieux de Talleyrand, qui ne faisait pas même l'effort – à la manière de Lindet – de montrer au moins quelque assonance gallicane, en rend difficile la collocation dans un courant ecclésial quelconque : justement en vertu de cela, nous nous concédons d'en parler dans la présente partie, non pas dans la section dédiée au profils les plus insolites.

pouvoir spirituel sur un «peuple», n'était pas un élément de stricte nécessité théorique ? Qu'un passage intra-ecclésiastique n'était pas rigoureusement nécessaire – et sans fixation d'un ordonnateur/consécrateur déterminé – qu'au cas où les élus devraient être revêtus d'un ordre qu'ils ne possèdent pas encore ? Nul n'affirmait positivement cela[354]. Au contraire, on essayait de sauver le sens de l'acte, en tant qu''envoi' des ministres par l'Église ou, dans le langage de Charrier, en tant qu'attribution de la «mission».

Subséquemment, il va sans dire, les difficultés de l'argumentation se multipliaient. Selon Barthe, l'institution fournissait aux évêques «la détermination ou désignation des territoires diocésains»[355]. Grégoire disait que la confirmation «délègue à chacun la portion des fidèles confiés à sa vigilance»[356], qu'elle «reparti[t] l'exercice du pouvoir spirituel entre les pasteurs»[357]. Diot employait indifféremment, au sujet des prérogatives de l'État, les expressions «désigner et […] fixer les lieux où doivent siéger les évêques et les métropolitains» et «désigner les sujets [*scil.* des ministres de l'Église]»[358], tandis qu'il définissait l'institution canonique, qui que ce se soit qui la donnât – «soit le Pape, soit le Métropolitain, soit un Évêque quelconque» – comme une «déclaration solennelle faite au nom de l'Église et du souverain conjointement de la puissance spirituelle conférée par la première [par le sacrement, semble-t-il, ndlr], et de l'autorité territoriale attribuée par le second»[359]. Reymond cherchait de distinguer l'«étendue de la juridiction[360]», posée par l'Église avec l'obligation formelle aux ministres de ne pas la surpasser, d'avec «l'étendue du territoire sur lequel elle est exercée», statuée par la loi civile, mais pour conclure que la première ne pouvait que se conformer automatiquement à la seconde[361]. La confirmation était «l'installation, ou l'envoi en fonctions d'un élu reconnu digne par le supérieur ecclésiastique»[362], mais c'était tel acte, autrement dit «établissement», qui «fait la mission» des pasteurs choisis par les laïcs[363]. D'après Le Coz, l'institution était la déclaration, par «l'évêque qui en est chargé *par la loi*», de l'aptitude du nouveau pasteur, ordonné conformément aux canons, «à

[354] Marchant sur les traces de Camus (cf. *supra*, § 5), Delcher faisait un renvoi à la discipline de la régale avant 1682 : *Examen sérieux*, p. 11.
[355] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 19.
[356] Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 16. Voir aussi Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 44-45 : «l'Église, par le moyen de la confirmation canonique, leur [*scil.* aux évêques et aux prêtres] assigne la portion de fidèles, sur laquelle elle veut qu'ils exercent ce pouvoir divin».
[357] Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 17. Dans *Légitimité du serment*, il avait écrit : «l'institution canonique n'était que la déclaration de la validité des titres du postulant, et son inscription nominale dans la matricule de l'Église, en lui désignant les fidèles qui étaient confiés à sa sollicitude», p. 26 ; et ivi, p. 15 : «il n'est de pasteurs légitimes que ceux qu'elle envoie» ; mais à p. 19 : «Les élections sont un objet de discipline, l'ordination est de droit divin: il est donc absurde de demander quels seront les vrais pasteurs: ceux qui seront envoyés par le peuple ou par l'église. Le peuple choisit, l'Église ordonne».
[358] Diot, *Défense des principes*, p. 6, 11.
[359] *Ibidem.*
[360] *Juridiction* dans le sens, évidemment, d'«exercice».
[361] Reymond, *Analyse des principes*, p. 27.
[362] Ivi, p. 35.
[363] Ivi, p. 16. En outre, Reymond cherchait de distinguer entre l'institution à un titre ordinaire, laquelle suivrait automatiquement les modifications spatiales du même titre, et la délégation, modifiable par la seule volonté du déléguant. Mais il voulait garder aussi la différence entre les vicaires-généraux des évêques et les vicaires paroissiaux : pour ces derniers, selon Reymond, on ne pouvait pas parler d'une véritable délégation (peut-être parce que le vicaire de paroisse n'exerce que les pouvoirs reçus par l'ordination presbytérale, tandis que le vicaire-général, si non doté de l'ordre épiscopal, est appelé à exercer un pouvoir extra-sacramental, en soi-même propre de l'évêque ?). Le tout ne semble pas trop clair. Voir aussi *infra.*

exercer les augustes fonctions de son ordre dans le lieu ou sur le terrain qui lui est assigné»[364] : assigné, évidemment, par l'autorité temporelle, la même autorité – avait écrit l'auteur dans son ouvrage précédent – que pouvait, «relativement à un individu, en suspendre, pour un temps, l'exercice»[365]. Pour Charrier, la juridiction découlait d'un sacrement et la mission de l'institution canonique[366], alors que l'État ne devait que «désigner aux évêques et aux curés les lieux et territoires»[367], c'est-à-dire réclamer, pour ces espaces, «son exercice [de la juridiction] seulement, par la mission canonique et l'institution du supérieur ecclésiastique […] l'exercice en est assigné par les évêques, sur tel et tel territoire»[368]. Un exercice, d'ailleurs, qui ne pouvait être refusé que quand il y avait de raisons légitimes pour repousser un sujet[369].

Encore dans sa réponse à l'*Instruction* d'Asseline, du début 1791, le prévôt lyonnais entendait démontrer aux évêques que leur acquiescement au nouvel ordre pouvait sécréter la mission suffisante, quand même temporaire, au réarrangement spirituel du territoire[370]. Sa définition du redécoupage diocésain comme «opération préparatoire» à l'envoi des ministres[371], comme creusement des lits à remplir par le flux des missions pastorales conférées par la confirmation, seyait en effet à une situation encore missionnaire, où l'Église, par le choix souverain d'adhérer à la stable trame territoriale qu'elle avait l'occasion d'implanter, transformerait les démarcations proposées en véritables démarcations spirituelles. Mais comment pouvaient se concevoir, alors, les transformations et les réductions unilatérales de tels lits ? Quoi faire, si les évêques et les métropolitains se refusaient à recharger les missions pastorales le long des nouvelles conformations diocésaines ? La recherche d'une distinction conceptuelle entre la fixation de l'étendue spatiale et l'envoi canonique – par ratification de l'élection populaire – du pasteur député à en paître le peuple, ne se révélait guère aisée : si bien que Reymond, pour expliquer que le gouvernement pastoral s'exerce non pas sur un territoire, mais sur les habitants d'un territoire circonscrit et éventuellement modifié par la puissance souveraine, se réduisait à indiquer un exemple analogue… dans les juges séculiers[372], catégorie de «fonctionnaires publics» naturellement exemptes, une fois nommés, d'une confirmation additionnelle quelconque. Quant à la valorisation de l'institution canonique comme examen de l'idonéité de l'élu[373], elle ne pouvait rendre compte du pourquoi celui qui avait été 'reçu' une fois à l'examen, dût en passer, en cas de translation, un nouveau. Il faut citer en outre la remarque de Barthe sur la différence entre une

[364] Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 26.
[365] [Le Coz], *Observations sur le décret*, p. 21.
[366] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 60 ; Id., *Questions sur les affaires*, p. 6.
[367] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 18.
[368] Ivi, p. 30. Voir aussi ivi, p. 65 : «On leur désigne [aux métropolitains et aux évêques] les divers territoires, on élit les ministres dans lesquels on a placé sa confiance ; là finit le ministère du pouvoir séculier et là commence le leur pour y consommer le surplus qui est tout entier de leur compétence».
[369] Ivi, p. 66.
[370] Ivi, p. 26, 46.
[371] Ivi, p. 25 ; Id., *Questions sur les affaires*, p. 66. Un passage analogue dans F. Brendel, *Discours prononcé avant de prêter*, p. 4.
[372] Reymond, *Analyse des principes*, p. 19-20. En outre l'auteur assimilait – pour leur dépendance du pouvoir temporel – les circonscriptions spirituelles et les lieux physiques du culte, «non seulement comme bât[is] aux frais des habitants, mais encore comme formant les points de réunion des fidèles dans chacune de ces divisions» : ivi, p. 15. Voir aussi Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 62.
[373] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 32 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 16.

destitution individuelle, qu'on ne pourrait se faire «sans une discussion juridique préalable»[374], et une disposition générale-législative de réduction des offices. L'aspect juridique, dans le sens de *judiciaire*, du 'renvoi' d'un pasteur particulier, refrénait la disponibilité laïcale de l'«exercice», mais l'absence, après «discussion», de l'adjectif *ecclésiastique*, est peut-être le signe d'un embarras.

Une impasse encore plus manifeste, bien que plus sporadique, concernait la notion de *fonctions publiques*, adoptée officiellement par la loi du serment[375]. La catégorie de publicité, employée par Camus à l'Assemblée, coïncidait avec celle d'extériorité (dans les syntagmes «juridiction extérieure» ou «exercice extérieur de la juridiction»[376]) : c'était au juste le domaine de la distribution des charges, le même que la réforme avait voulu réorganiser. Or, l'*Exposition de mes sentiments sur les vérités, auxquelles on prétend que la Constitution civile du clergé donne atteinte*[377], du lazariste Jean-Baptiste Gratien, rapportait avec adhésion un long morceau tiré de l'*Examen pacifique du serment exigé par la Constitution*, un écrit anonyme d'empreinte parrochiste[378]. Voilà la partie finale de la citation :

> En supprimant des évêchés, la puissance civile ôte aux évêques supprimés le droit qu'elle leur avait donné, de remplir publiquement leur ministère dans leurs diocèses. Ils ne cessent point d'être ministres de Jésus-Christ, ils cessent d'être fonctionnaires publics en qualité d'évêque : ils conservent l'exercice privé de leurs fonctions, pour lesquelles ils ne pourront pas être inquiétés, tant que leur manifestation ne nuira pas à l'ordre public. C'est à la puissance ecclésiastique à voir s'il est de sa prudence de laisser deux de ses ministres sur le même territoire, y remplissant les mêmes fonctions ; ou s'il ne vaudrait pas mieux faire exécuter à l'égard de l'un d'eux le 9^{e} canon d'Antioche, et le 17^{e} canon de Calcédoine, qui portent que l'ordre des paroisses ou diocèses suivra la forme du gouvernement politique[379].

La solution des «deux ministres sur le même territoire», rappelant des accommodements d'émergence dans l'antiquité (Antioche, la proposition aux donatistes au concile de Carthage), pouvait être assumée par une «puissance ecclésiastique» de nature forcément conciliaire, vu que

---

[374] Barthe, *Conférences théologiques*, p. 27.

[375] Art. VII : «Ceux desdits évêques, ci-devant archevêques, curés et autres ecclésiastiques fonctionnaires publics conservés en fonction, et refusant de prêter leur serment respectif, ainsi que ceux qui ont été supprimés, ensemble les membres des corps ecclésiastiques séculiers également supprimés, qui s'immisceraient dans aucune de leurs fonctions publiques, ou dans celles qu'ils exerçaient en corps, seront poursuivis comme perturbateurs de l'ordre public, et punis des mêmes peines que ci-dessus» : *AP*, t. XXI, p. 80.

[376] Cf. *supra.*

[377] Chez Durand, Chartres 1791. Il sortit sans aucun doute dans l'hiver, vu que son réfutateur ([H. Jabineau], *Observations sur les écrits des nouveaux docteurs, et en particulier sur deux ouvrages de M. Gratien, prêtre*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 9-10), écrivait qu'au moment de publier l'*Exposition de mes sentiments*, Gratien n'avait pas encore reconnu l''intrus' de Chartres. Or, Nicolas Bonnet fut élu le 13.03 et consacré le 27.03. Il est même vraisemblable de dater l'*Exposition* aux tout derniers jours de janvier ou au début de février, vu qu'elle ne citait que d'ouvrages publiés en décembre (l'*Examen des principes* de Charrier de La Roche) ou en janvier (la *Légitimité du serment civique* de Baillet ; l'anonyme *Examen pacifique du serment civique exigé par la Constitution*, s.n., s.l. ; l'instruction de l'Assemblée du 21 janvier).

[378] Voir *Examen pacifique*, p. 15, sur les prêtres juges de la foi. L'anonymat, ainsi que la réfutation en deux volets (*Réponse à l'*Examen pacifique du serment, s.n., s.l. ; *Suite de la réponse à l'*Examen pacifique du serment, s.n., s.l.) par un anonyme anticonstitutionnel, mais autant parrochiste que le réfuté, nous ferait penser au milieu janséniste. Sur l'exemplaire BPR RV 111/15 de l'*Examen pacifique*, une note manuscrite l'attribue à Jean Gravier, personnage qui nous est inconnu.

[379] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 54-55 (An., *Examen pacifique*, p. 12).

les évêques gardés, individuellement pris, pouvaient tout au plus déléguer leurs voisins 'supprimés', ce qui était une opération bien différente. Mais parler du libre «exercice privé» des fonctions épiscopales, c'était faire abstraction des moyens nécessaires – par délégation, ou par un expédient anti-canonique adopté par un très improbable concile – à les 'régulariser'. Qu'est-ce que c'était alors que cet usage privé de fonctions en eux-mêmes interpersonnelles, *extérieures*[380] ? L'anonyme auteur de l'*Examen pacifique*, tout comme Gratien, pensaient-ils distinctement au domaine du droit public, à la liberté religieuse – si discrètement exercée : un peu à la façon de la future loi du 7 mai 1791[381] – de tout clerc non-fonctionnaire, *quel qu'il fût ou ne fût pas l'encadrement de ses fonctions dans le diocèse* ? Pensaient-ils à une légitimité des actes spirituels distinguable des actes reconnus par la loi temporelle ? Nulle part ailleurs dans les deux écrits – sinon d'une façon pareillement floue[382] – on ne se posait le problème d'une possible distinction entre le plan de l'ordre ecclésiastique, à savoir de l'exercice légitime des pouvoirs spirituels (étant donné la discipline nicéenne d'un seul évêque pour chaque diocèse), et le plan de l'ordre public et des libertés individuelles. Par «exercice privé de leurs fonctions», entendaient-ils alors le simple office inhérent à tout prêtre (célébration de la messe, absolution des pêchés *in articulo mortis* etc.) ? Il convient nous arrêter face à l'obscurité du morceau, à l'enchevêtrement de significats autour de l'adjectif *public*. Toujours est-il que, quelques mois après, Gratien devait résoudre les équivoques : «Il est également certain que quand le souverain fait, pour le bien public, cette défense [d'exercer les fonctions dans toute l'étendue de son empire] à des pasteurs, il défend par là-même à ses sujets de s'adresser à ces pasteurs, et que ses sujets sont obligés de ne s'y point adresser»[383].

9. *Validité sacramentelle et pouvoirs presbytéraux*

Peu d'auteurs approfondissaient les effets surnaturels de la coexistence entre la juridiction *sive* ordre et la divisibilité de son exercice. La validité universelle, non conditionnée à une application juridiquement légitime, de l'imposition des mains, de la consécration des espèces etc. étant acquise, qu'en était-il de la pénitence sacramentelle administrée hors paroisse – ou, en cas d'un évêque, hors diocèse ? Un acte en soi-même judiciaire, était-il valable au-delà des bornes juridiques fixées par le droit positif, à la limite par la loi séculière ? Comment interpréter le *nullius momenti*, dogmatiquement établi à Trente, quelque opinion qu'on eût sur son entrelacement avec l'approbation épiscopale des confesseurs *ex* session XXIII ?

D'une façon plutôt originale, Charrier de La Roche concluait pour la nullité du sacrement, mais non pas par *le déficit de pouvoir dans le ministre*, vu l'universalité des facultés intrinsèques à

[380] Voir l'usage de l'expression «juridiction extérieure» dans le même Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 62 et dans Id., *Lettre théologique sur l'approbation des confesseurs*, Imprimerie de Durand, Chartres 1791 (texte composé en janvier 1788, mais imprimé par Gratien en janvier 1791 comme contribution évidente à la cause conformiste), p. 6, 19.
[381] Cf. *supra*, Intr. constituante.
[382] Cf. *infra*.
[383] Gratien, *Contraste de la réformation anglicane, par Henri VIII et de la réformation gallicane, par l'Assemblée constituante*, Durand, Chartres 1791 <octobre/décembre>, p. 152.

l'ordre, mais par *le manque de disposition dans le récepteur* : le fidèle se confessant sciemment auprès d'un prêtre non autorisé à le faire, commet en effet un délit contre le bon ordre des pouvoirs spirituels, dans ce sens qu'il se rend coupable d'un indubitable péché au moment même de la pénitence, avec l'effet d'inhiber l'efficace de l'absolution[384]. À la différence des tendances extrêmes de l'ecclésiologie janséniste du XVIIIe siècle, Charrier conservait le lien traditionnel entre *illicéité* et *invalidité* de la confession au for intérieur, tout en mentionnait l'œuvre de Maultrot[385] pour affirmer trois points : 1) qu'à Trente le décret sur l'approbation était affaire de discipline et non pas de doctrine : il concernait donc l'usage légitime du pouvoir d'absoudre, non pas l'existence d'un pouvoir d'absoudre comme radicalement distinct d'avec le caractère sacerdotal[386] ; 2) que la discipline sur l'approbation n'était pas reçue en France[387], ce qui signifiait nier la valeur 'adoptive' soit aux conciles provinciaux de la première moitié du XVIIe siècle, soit à l'édit de 1695 (dépourvu, il est vrai, de toute allusion à Trente) ; 3) que même dans la logique tridentine, l'approbation épiscopale d'un prêtre était un certificat d'idonéité, par soi-même définitif, non pas une transmission (révocable) d'une mission\exercice, qui en effet pouvait bien être accordée, comme prévu par le Latran IV, par le curé en tant que pasteur ordinaire de la paroisse[388].

Par telles répliques aux citations tridentines des anti-réforme, Charrier renforçait le fondement théologique de son apologie[389], justifiant de surcroît les spécifiques dispositions de la réforme au sujet des vicaires paroissiaux. Comme il croyait une «police nécessaire» la division en diocèses, ainsi le prévôt répétait le même adjectif pour l'organisation de l'exercice du pouvoir presbytéral[390]. Et comme il manifestait une forte compréhension pour la nouveauté tridentine de l'approbation, apte à contrôler une masse démesurée de prêtres[391], il n'avait rien à redire sur les résidus encore présents dans la Constitution civile, c'est-à-dire l'«admission» épiscopale des prêtres étrangers au diocèse. Il n'en reste pas moins que pour Charrier l'ecclésiologie de l'épiscopat et l'ecclésiologie du presbytérat procédaient en parallèle, cherchant de sauver dans les deux cas la valeur de la *mission*, tout connectée qu'elle fût au vouloir de l'autorité temporelle.

En Reymond, une tentative de différencier le rapport entre les deux niveaux du sacerdoce et leurs exercice respectif avortait en l'espace de dix pages : après avoir affirmé, au sujet du réaménagement paroissial, que la participation de l'évêque répondait à sa compétence de «chef

[384] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 66-68 ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 92-98.
[385] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 55 : «II faut lire une dissertation savante et profonde sur cette matière, imprimée en 1784, où l'on combat, contre le système de M. Corgne qui a écrit sur le même sujet» : probable allusion à [G.-N. Maultrot], *Dissertation sur l'approbation des confesseurs*, s.n., s.l. 1784.
[386] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 54 ; Id., *Réfutation des principes*, p. 94-95.
[387] Id., *Examen des principes*, p. 54, 59 ; Id., *Réfutation des principes*, p. 54.
[388] Id., *Réfutation des principes*, p. 94-95.
[389] À l'objection selon laquelle le Concile de Trente, prévoyant la possibilité pour tout prêtre de confesser *in articulo mortis*, niait par conséquent, hors du risque de mort, le pouvoir d'absoudre illicitement exercé, Charrier répliquait que «la déclaration du Concile [*scil.* sur l'*articulum mortis*] n'est pas un acte communicatif de la juridiction ; c'est un simple acte déclaratoire de ce qui est, et non pas un acte juridique, sans lequel ce qu'il déclare ne serait pas» : *Réfutation de l'instruction*, p. 97-98.
[390] Ivi, p. 96.
[391] Ivi, p. 93, 95. De plus, Charrier minimisait le besoin d'un contrôle semblable des ordonnés, dans l'Église du futur : l'approbation «ne sera plus si nécessaire, dans le nombre limité des ecclésiastiques nécessaires auquel le ministère sera réduit». Autrement dit : la réduction des offices, entraînant la diminution des ordinations, rendrait celles-ci plus avisées.

immédiat du gouvernement religieux», tandis qu'on ne pourrait pas dire le même du concours du pape dans le redécoupage des diocèses[392], il admettait peu après que «quand même l'évêque ne concourrait pas» à la circonscription des paroisses «faite par qui de droit», les curés étendraient leurs mission aux nouveaux fidèles de son arrondissement[393]. Lamourette s'efforçait un peu de plus. Dans une longue note du sixième *Prône civique*[394], il distinguait entre la «mission actuelle, directe et relative au régime universel de l'Église»[395], propre aux évêques en vertu de la simple onction, d'avec la mission des prêtres, obtenue par la médiation des premiers pasteurs. La mission assurait la légitimité des fonctions presbytérales, alors que leur validité découlait de la simple ordination[396] : le seul effet surnaturel de l'infraction du bon ordre était donc la tache du péché – occulte ou manifeste – dans la conscience du ministre (et du fidèle, si non ignare), non pas la nullité de l'acte lui-même.

Et Lamourette soutenait cela dans le même moment où il niait la création directe du «sacerdoce inférieur» par Jésus-Christ. Loin d'être les successeurs des disciples[397], les prêtres ne possédaient qu'un «démembrement» de l'ordre épiscopal[398]. Par cette négation, au prix de lécher l'erreur anathématisée par le canon 6 de la XXIII session de Trente[399], Lamourette évitait l'oscillation généalogique qui pointait dans la littérature conformiste : celle entre la traditionnelle interprétation (conciliariste et parrochiste, mais acceptée aussi par des secteurs du *mainstream* gallicano-épiscopaliste) des 72 comme ascendants des *curés*[400], et l'urgence d'y voir les ancêtres des *prêtres* tout court[401], en vertu de l'équation entre ordre et juridiction. Il ne reste pas moins que le prôneur de l'efficace inconditionnée du sacrement était induit lui aussi à faire des usages tortueux du même adjectif : tout en réfutant la «mission *actuelle*» des prêtres en tant que prêtres[402], il affirmait que leur pouvoir, transmis par un sacrement, ne pouvait qu'être «essentiellement *actuel* et explicite»[403]. Et encore :

> Jésus-Christ n'a institué qu'une fois la puissance de lier et de délier ; elle se transmet dans toute l'existence de son institution, ou ne se transmet pas du tout ; il est impossible qu'ayant passé de Jésus-Christ aux apôtres, dans un état de détermination et d'actualité, elle passe ensuite des apôtres aux prêtres dans un état de suspension et de virtualité. Ce serait paralyser ce que Dieu a vivifié[404]

---

[392] Reymond, *Analyse des principes*, p. 26.
[393] Ivi, p. 36.
[394] Bien que l'édition fût successive à l'élection épiscopale de Lamourette (cf. *supra*, § 4), nous nous permettons d'inclure le texte dans ce chapitre, à cause de son lien génétique avec le projet d'adresse du 14 janvier. En outre, ses contenus étaient déjà connus par Grégoire, qui en parle dans la *Défense de l'ouvrage* cit., p. 15, souvent par les même mots destinés à comparaître dans le *Prône*.
[395] Lamourette, *PC VI. De la Constitution civile*, p. 39.
[396] Ivi, p. 39n-41n.
[397] Ivi, p. 44n : «conséquenc[e] si forcé[e] et si risibl[e]».
[398] Ivi, p. 43n.
[399] «Si quis dixerit, in Ecclesia Catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quæ constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit».
[400] Voir Barthe, *Elementa sacrae theologiae, ad usum candidatorum contracta*, t. II, apud Broulhiet, Tolosae 1790, p. 358-367 et le pointilleux Reymond, *Analyse des principes*, p. 5, 25, 36, 52.
[401] Laurent, *Déclaration d'un curé*, p. 3. Dans le discours du 31 mai, Camus avait dit que «l'Église a toujours vu […] dans les curés et les prêtres, les successeurs des 72 disciples» : *AP*, t. XVI, p. 4.
[402] Lamourette, *PC VI. De la Constitution civile*, p. 39n. Nous soulignons.
[403] Ivi, p. 42n. Nous soulignons.
[404] Ivi, p. 42n-43n.

Contrairement à Charrier, l'ex lazariste n'avait rien à voir avec le jansénisme et il est assez improbable qu'il maitrisât la production prérévolutionnaire de Maultrot. S'il en venait à quelques-unes des conséquences que le canoniste avait développées dans sa vieillesse (années '80), à savoir la validité de l'absolution même en cas d'administration illicite, ainsi que la non plausibilité de la thèse sur les 72 disciples[405], il n'y parvenait pas par le même chemin. C'était le lazariste Gratien, par contre, que le disciple avoué de telle tradition, que l'auteur le plus pétri de jansénisme ecclésiologique[406] (nous avons vu que la production de Camus, certes un 'homme du parti' plus que le chartrain, prenait volontiers des traverses argumentatives de nature maigrement théologico-canonique[407]). En publiant sa *Lettre théologique sur l'approbation des confesseurs*, écrite trois ans auparavant[408], Gratien s'avérait le seul à montrer du doigt l'obscurité de l'expression *nullius momenti*, voire le seul qui osât jeter des doutes sur la formelle adhésion de la France – et donc sur le status œcuménique et irréformable – des chapitres doctrinaux de Trente[409]. Rien de cela en Lamourette : non seulement il ne disait rien sur l'institution divine des curés en tant que *successeurs des apôtres au même titre que les évêques* (la solution enfin regagnée par Maultrot[410]), mais il était bien étranger aux revendications parrochistes sur le gouvernement ecclésiastique, savoir à la 'raison sociale' de l'infatigable travail des juristes-théologiens de souche quesnelliste :

---

[405] E. Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle*, p. 353-362. Voir tout simplement [G.-N. Maultrot], *Lettre de Monsieur M. à Monsieur J., sur un écrit intitulé 'Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790'*, Paris, Le Clere 1790 [10.06], p. 4.

[406] Voir aussi Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 44-45: «il y a des pasteurs du second rang. Tels sont tous les prêtres chargés par office de la conduite des âmes. Leur puissance est divine dans son principe, comme celle des évêques. Jésus-Christ a établi les uns et les autres». Ces mots, qui ne soufflaient mot des 72 et qui reconduisaient l'institution divine des évêques et des curés *au 'principe' des pouvoirs presbytéraux (légitimement) exercés sur une quelconque partie de fidèles* (cf. *infra*, chap. II, § 1), nous semblent ressentir de [G.-N. Maultrot], *L'institution divine des curés et leur droit au gouvernement général de l'Église*, s.n., s.l. 1778.

[407] Cf. *supra*, § 5. Le 'fixisme disciplinaire' ouvrant le discours du 31 mai ne revenait pas dans le *Développement de l'opinion*.

[408] La date de composition, 13.01.88, précède le post-scriptum exposant lesdites opinions sur Trente. Nous ne savons affirmer si cette addition remonte au 1788 (comme le feraient penser les verbes au passé composé) ou s'elle est nouveauté de '91. Plus indirectement, voir Id., *Exposition de mes sentiments*, p. 17, 74 (sur les indues pressions exercées par le pape sur le concile de Trente), 77 (sur l'absurdité de la thèse que l'Assemblée se serait arrogée le droit «de faire qu'elle [la juridiction spirituelle] ne puisse plus être exercée validement dans des endroits où elle l'était validement, et qu'elle puisse être exercée validement dans des endroits, où elle ne pouvait être exercée qu'invalidement»). Sur les droits des curés de déléguer librement aux confesseurs le *permis* (comme distingué de l'ordre-juridiction inconditionné) d'absoudre au for intérieur, voir Id., *Lettre théologique*, p. 1-38 ; Id., *Exposition de mes sentiments*, p. 49, où il citait [G.-N. Maultrot], *Juridiction ordinaire, immédiate sur les paroisses*, s.n., s.l. 1784. Nous datons à janvier '91 l'*impression* de la *Lettre théologique*, vu le renvoi dans l'*Exposition de mes sentiments*, p. 51.

[409] Gratien, *Lettre théologique*, p. 41-43. Les références étaient la *Dissertation sur l'indissolubilité absolue du lien conjugal* de Denys Pilé (1788) et l'*Examen des décrets du concile de Trente et de la jurisprudence française sur le mariage* de Maultrot (1788).

[410] Par curiosité, nous signalons que l'évêque 'supprimé' d'Orange, dans ses «sentiments» sur la réforme ecclésiastique à la fin de 89, montrait en passant une persuasion analogue, qui éludait le renvoi aux 72 : [G. du Tillet], *Sentiment d'un évêque sur la réforme à introduire dans le temporel et la discipline du clergé*, chez Le Clerc, Paris <11/12.89>, p. 2. Modèle de pasteur zélé, Tillet était admiré aussi par les jansénistes : voir par exemple [H. Jabineau], *Vains efforts des défenseurs du serment, ou réplique à l'abbé B.*, chez Dufresne, Paris 1791 [02.04] <juin>, p. 26.

Les évêques, institués immédiatement par leur inauguration pontificale, pour régir l'Église, en sont les seuls législateurs; à eux seuls appartient la faculté de déterminer les formes de l'enseignement, de soigner et de garantir le dépôt des révélations divines, de consacrer les ministres de la religion, de pourvoir, enfin, à tous les objets du gouvernement ecclésiastique; parce qu'il n'y a qu'eux dont l'existence hiérarchique soit déterminée par ces paroles : *sicut misit me pater et ego mitto vos*[411].

Quant à l'approbation épiscopale, elle était déclarée «nécessaire» à l'indispensable subordination des prêtres[412]. Lamourette ne se devait pas d'expliquer la compatibilité de telles convictions avec les articles de la Constitution civile sur les conseils épiscopaux et sur la nomination des vicaires de paroisse, ou avec la loi du novembre 1790 sur la réorganisation unilatérale des paroisses, face à la manquée collaboration de l'ordinaire diocésain. Son *Prône* ne reste pas moins intéressant, en ce qu'il évidence au plus haut degré le point le plus délicat de l'entière ecclésiologie conformiste : la concevabilité de l'ordre *sive* juridiction au niveau épiscopal. Par sa distinction entre les deux missions, Lamourette laissait croire qu'un évêque, contrairement à un prêtre, exerçât licitement, *toujours et partout*, l'entièreté de ses pouvoirs spirituels :

cette ordination [*scil.* épiscopale] les investit, par elle-même, d'une aptitude applicable à tous les lieux, à tous les hommes, et qui est toujours subsistante, sans nulle altération, au milieu de tous les changements, de tous les croissements et de toutes les variations que peuvent éprouver les démarcations des Églises. Un évêque est institué par cela seul qu'il a reçu l'onction de l'épiscopat[413].

Licite et non seulement valide, donc, l'absolution sacramentelle conférée sur un non-diocésain sans le consentement du confrère évêque ; licite (et naturellement valide, ce que tout le monde reconnaissait) l'imposition des mains, sans démissoire, sur un sujet né ailleurs. Ce n'est pas par hasard si Charrier et Lamourette usaient deux parallèles bien différents, pour argumenter que la grâce invisible des sacrements – dont la pénitence, par conséquent – faisait abstraction de toute restriction disciplinaire : si celui-là évoquait justement l'ordination illégitime d'un prêtre[414], celui-ci évoquait la montée à l'autel d'un «prêtre vicieux»[415]. Mais par-dessus cela, le conseiller de Mirabeau affirmait l'universalité des pouvoirs *même extra-sacramentels* des évêques en tant qu'oints, c'est-à-dire la *potestas* de gouverner l'Église par des actes intimement juridiques – parmi lesquels l'approbation des confesseurs… Comment garderait-elle sa valeur hiérarchique, si tout évêque pouvait la donner à n'importe quel prêtre pour n'importe quel lieu ? Quoi penser des actes de gouvernement éventuellement exercés par les évêques 'supprimés' ou réfractaires ? Or, si Charrier, Reymond et d'autres auteurs (mais Gratien aussi, de son particulier et isolé point de vue), ne secondaient point les originales asymétries de Lamourette et s'ingéniaient le plus possible, au contraire, de préserver le sens de l'institution canonique pour les curés *aussi bien que*

[411] Lamourette, *PC VI. De la Constitution civile*, p. 39n.
[412] Ivi, p. 40n.
[413] Ivi, p. 44.
[414] Id., *Examen des principes*, p. 66; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 95.
[415] Lamourette, *Prône VI. De la Constitution*, p. 40n.

pour les évêques, ou en tout cas l'urgence de quelque partition diocésaine en tant que restriction des pouvoirs de l'épiscopat, ils ne s'en tenaient pas moins – nous l'avons décrit ci-dessus – au même noyau théologique, où il voyaient la clé pour justifier l'intervention séculière. Étrangers, en un mot, à l'équation pérorée par Lamourette entre sacre et *institution*, mais sectateurs tout de même de l'équation entre plénitude du sacerdoce et juridiction épiscopale.

D'ailleurs, si le gouvernement épiscopal était inhérent à la consécration, il fallait justifier l'exercice historique de tel gouvernement par des non-évêques *sede vacante*, ou par un sujet élu, institué et non encore sacré. Grégoire s'en tirait en disant qu'en tel cas il ne s'agissait pas d'une véritable juridiction épiscopale, mais d'une simple «autorité relative au maintien de l'ordre et de la discipline», dépourvue du pouvoir d'ordonner des prêtres et de juger la foi[416]. Sur le jugement de la foi (bien entendu, de manière non irréformable), Charrier en disait autrement : pour démontrer la contribution des prêtres du second ordre dans la définition des vérités doctrinales, il rappelait que les chapitres métropolitains avaient pu réformer, pendant la vacance, les sentences décernées par l'évêque d'un diocèse suffragant[417]. Plus en général, le curé lorrain semblait partager le langage de Lamourette[418], qu'il citait expressément, mais pour s'abriter finalement dans la logique commode de la nécessité («le cas de nécessité peut légitimer l'exercice des fonctions pastorales dans un territoire étranger. C'est une exception à la loi de discipline»[419]) et sans affirmer manifestement la validité de la pénitence illicite, ni s'enfoncer dans les nuances de l'épiscopalisme *sui generis* de son ex-professeur. Après tout, Grégoire se conformait au parrochisme 'moyen', théologiquement superficiel, des apologètes de la réforme, centré sur le droit des ordinaires paroissiaux de déléguer librement leurs vicaires et sur la participation collégiale au gouvernement diocésain[420]. La citation la plus répandue était du *Second discours* de Claude Fleury, peignant un temps primitif où «tout se faisait à l'Église par conseil»[421].

Un parallélisme entre la représentation politique et la représentation ecclésiastique, avec la correspondante agence exécutive, était affirmé par Reymond[422] (chef de file d'un parrochisme non-janséniste dans le Dauphiné des années '70 e '80[423]) et par Fauchet : celui-ci, reprenant ses idées de '89, semblait distinguer entre la gestion collégiale de la discipline ecclésiastique et le jugement exclusivement épiscopal de la foi, tout en évoquant aussi la valeur de la réclamation

---

[416] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 12 ; Id., *Défense de l'ouvrage*, p. 8.
[417] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 83. Il citait, à p. 82 et 84, l'ouvrage de [Maultrot], *Les droits des prêtres dans le synode ou concile diocésain*, s.n., s.l. 1779.
[418] Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 15-16.
[419] Ivi, p. 16.
[420] Grégoire, *Légitimité de l'ouvrage*, p. 17, 22, 28 ; A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 33 (nonobstant l'évolution terminologique de ses discours du printemps, Camus revenait ici à parler de juridiction «transmise» par titre – c'est-à-dire par institution – ou par délégation) ; Le Coz, *Observation sur le décret*, p. 9-10 ; Id., *Lettre aux auteurs*, p. 17-18 ; Diot, *Défense des décrets*, p. 16.
[421] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 17 ; Charrier de La Roche, *Examen des décrets*, p. 47 ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 82 ; Diot, *Défense des décrets*, p. 16-17 ; Gratien, *Exposition des principes*, p. 31 ; Delcher, *Examen sérieux*, p. 22. Pour l'exemple de Saint Cyprien, écoutant toujours son clergé, voir Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 23 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 90. Pour les délibérés du IV concile de Carthage, sur la consultation du clergé diocésain avant l'ordination d'un prêtre et sur la décision en synode des affaires les plus importantes, voir Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 90 ; Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 10; Gratien, *Exposition des principes*, p. 35 ; Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 19.
[422] Reymond, *Analyse des principes*, p. 3-4.
[423] E. Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle*, p. 309-404; T. Tackett, *Priest and Parish in Eighteenth-Century France*, Princeton University Press, Princeton 1977, p. 241-261.

populaire contre les définitions conciliaires, comme à Rimini au IVe siècle[424]. Les seuls Charrier et Gratien, où la sensibilité parrochiste se révélait un peu plus méditée, saisissaient que le conseil épiscopal prévu par la Constitution civile n'était pas l'organe collectif auquel la tradition adverse au 'despotisme épiscopal' avait remis la résolution des questions importantes. Si le supérieur de Chartres essayait de valoriser le rôle que la réforme accordait, d'une manière ou d'une autre, au synode diocésain[425], Charrier opinait qu'au cas – improbable[426] – où la réforme ecclésiastique prévoirait la voix délibérative du conseil, il faudrait envisager de demander au pouvoir politique, lorsque l'occasion se présentera, la correction de ce point[427]. En ce qui concerne les réunions inter-épiscopales, Gratien s'inventait que les conciles provinciaux sortaient réactivés par la Constitution civile, alors que Charrier se contentait de prévoir que la nouvelle vitalité des synodes conduirait «avec le temps» aux assemblées de l'arrondissement métropolitain[428].

10. *Discipline intérieure et extérieure, entre Constantin et les objets mixtes*

La défense très délicate du réarrangement géographique, avec la théologie appelée au secours d'une inexorable rationalisation de l'espace, s'insérait dans un discours plus vaste et générique sur la discipline ecclésiastique. Voir dans les points le plus significatifs de la réforme rien de plus qu'autant d'éliminations d'abus, quelque significat qu'on donnât à ce mot, ou autant de retours en arrière par rapport à des normes œcuméniques-conciliaires qui, en dépit de leur application en France, n'avaient pas été solennellement adoptées ; ou encore, au pire, des restaurations de mécanismes primitifs, substitués partout, depuis nombre de siècles, avec ou sans un concile, par d'autres règles : tout cela ne faisait pas une ligne apologétique viable, non spécieuse. Il fallait un raisonnement d'ensemble, susceptible de justifier jusqu'aux détails les plus 'nouveaux' de la réforme. Voilà donc le recours – déjà caressé, sans être approfondi, par plusieurs orateurs à la Constituante[429] – à une partition conceptuelle de la discipline de l'Église, à la recherche de son segment «extérieur» à disposition de la puissance séculière, en tant qu'opposé à une section «intérieure», «essentielle»[430], «générale et essentielle»[431], ou encore «intime et primitive»[432], «véritable et proprement dite»[433], de stricte pertinence cléricale.

---

[424] Fauchet, *Sermon sur l'accord*, p. 26-30.
[425] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 47.
[426] C'était aussi l'interprétation de Le Coz : *Lettre aux auteurs*, p. 18n. Pour la précision, il faut dire que Charrier et Le Coz excluaient le devoir, pour l'évêque, de se remettre à la décision des la pluralité du conseil (au-delà des cas prévus par la loi). Ils ne disaient rien, par contre, sur l'hypothèse – de vrai très peu praticable – d'un veto croisé entre l'évêque et la majorité de ses vicaires.
[427] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 49. Par contre, Delcher voyait dans la voix délibérative du conseil un moyen destinée à décourager le recours à l'appel comme d'abus : *Examen sérieux*, p. 23.
[428] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 64 ; Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 60. Il est très probable que Gratien s'inspirait à l'anonyme *Examen pacifique*, p. 17, 20, qui donnait un pareil significat au «synode métropolitain» prévu par la réforme.
[429] Martineau : *AP*, t. XIII, p. 166 (21.04.90) ; Treilhard : *AP*, t. XV, p. 747 (30.05.90) ; Gouttes : *AP*, t. XVI, p. 17 (31.05.90) ; Voidel : *AP*, t. XXI, p. 5 (26.11.91).
[430] Les deux adjectifs occurrent *passim*.
[431] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 29.
[432] Lamourette, *PC VI. De la Constitution*, p. 29.
[433] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 65.

Une fois de plus, l'élaboration la plus abondante venait de Charrier de La Roche. En été, il avait exhorté l'Assemblée – «avec les évêques de France», il ajoutait *in extremis*[434] – de procéder à l'unification liturgique et catéchétique de l'Église gallicane[435]. Dans l'*Examen des principes*, il commençait par décerner au clergé trois fonctions imprescriptibles : l'enseignement de la doctrine, l'administration des sacrements et «le droit de faire des lois et des règlements, comme essentiel à toute société»[436]. Cet espace de réglementation, en lui-même «extérieur», était subdivisé, de son tour, en deux composantes : une discipline nécessaire «à la fin de son [de l'Église] institution», rapportée intrinsèquement au salut et forcement inoffensive pour les intérêts de l'État ; un «régime de police» accessoire. Le rite des sacrements, les préceptes de Pâques et de carême, les interstices dans la promotion aux ordres, les *tempora* des ordinations faisaient partie de celle-là[437]. Quant au régime, Charrier semblait d'abord distinguer entre une «pure police soumis[e] aux variations des temps, dépendant[e] de la ferveur ou du relâchement des fidèles» – le nombre du diocèse, le choix sur la liturgie à suivre, la communion sous une ou deux espèces, la présence ou non de chanoines… – et le ressort des objets mixtes[438], parmi lesquelles l'auteur dénombrait les fêtes chômées et la juridiction contentieuse des officialités[439]. Peu de pages après, cependant, il ne parlait plus que de ces derniers, en y englobant aussi la fixation géographique[440].

Or, l'Église des premiers trois siècles avait joui d'une pleine autonomie soit sur la discipline «essentielle» – ressort de l'infaillibilité et donc de l'indépendance absolue, au même titre que la foi et les mœurs[441] – soit sur l'auxiliaire[442], mais l'urgence de «résister à ses ennemis, et faire respecter ses jugements» avait demandé l'intervention de la puissance séculière et le début du mélange des choses temporelles et spirituelles : «de là l'époque de la décadence plus ou moins sensible de toute sorte de biens dans l'Église, quand ses ministres n'ont pu se suffire à eux-mêmes pour inspirer par leurs vertus le respect dû à leur autorité sacrée»[443]. Le discours rétrospectif, naturellement, restait très ambigu : la décadence commençait-elle depuis Constantin, ou avait motivé elle-même le recours à Constantin ? Dans l'un ou l'autre cas, Charrier ne songeait point à un retour en arrière, de sorte que dans la *Réfutation de l'instruction* dirait que la destinée des deux

[434] Charrier de La Roche, *Opinion sur le culte*, p. 42.
[435] Ivi, p. 35-37.
[436] Id., *Examen des principes*, p. 23-25. À p. 5, la tripartition sonnait comme ça: «l'enseignement de la doctrine, l'administration des sacrements, et la juridiction spirituelle pour le gouvernement de la société chrétienne dans l'ordre du salut». Mais il est évident qu'ici la juridiction n'est que l'autorité nécessaire à l'exercice des deux premières fonctions.
[437] Ivi, p. 25-29. Voir aussi Id., *Réfutation de l'institution*, p. 114 : «La juridiction de l'Église est toute intérieure, et ne s'exerce que sur les consciences, quoiqu'elle agisse par des actes extérieurs. Ces derniers sont sensibles, et leur effet sur les âmes ne l'est pas» : ici, il ne citait que le carême, d'institution apostolique, et la messe (évidemment dans le sens de la fonction religieuse collective), d'institution divine. L'universalité de l'*essentiel* tendait à coïncider avec le *perpétuel* (voir aussi Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 61 : «discipline intérieure, et invariable de l'Église»), avec l'*infaillible* (Charrier de La Roche, *Réfutation de l'institution*, p. 16 ; Id., *Questions sur les affaires*, p. 11). À l'Église du présent ne restait-il que la compétence de dispenser les individus de l'observation des préceptes de la discipline intérieure-essentielle-invariable?
[438] Ivi, p. 7.
[439] Ivi, p. 26.
[440] Ivi, p. 29.
[441] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 16.
[442] Voir aussi Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 5.
[443] Id., *Examen des principes*, p. 25-26.

puissances établies par Dieu était celle d'être unies[444]. Et la logique des objets mixtes voulait que si l'État retirait son consentement à une norme ecclésiastique, celle-ci ne pouvait que déchoir : «autrement il faudrait dire que les gouvernements ont eu moins d'autorité qu'ils n'en avoient avant d'avoir reçu la foi catholique»[445]. Si les Césars avaient prévu l'éventualité des «luttes de résistance, des conflits de juridiction», ils ne seraient point convertis[446].

Fin de la mort civile des moines, abolition des immunités des clercs, réduction des jours fériaux, ré-démarcation des diocèses : voilà des choses que Charrier finissait par assimiler (en se réservant toujours, pour le lecteur qui nourrirait des doutes sur telle équivalence, l'échappatoire de la sanction cléricale *ex post* : un titre de gloire pour l'Église, que de céder afin d'éviter tout conflit…[447]). Mais quel était le prix d'un résistance obstinée ? Contrairement à Camus, mais en compagnie de Grégoire et de Lindet[448], le prévôt évoquait le traitement financier du culte catholique, comme preuve de la protection exclusive que le Nouveau régime continuait à procurer à la vraie religion[449] ; il remémorait en outre le rôle officiel du clergé sur le status des citoyens français[450]. Toutefois, lui non plus n'évitait d'exprimer des craintes bien plus vagues et sombres sur l'*exclusion* qui pouvait souverainement s'abattre sur l'Église[451]. Outre l'appréhension pour les haines destinées à se déchainer[452], au pire pour la guerre civile qui risquait d'éclater[453], on illustrait une conséquence froidement déduite de la théorie politique :

> On a dit en effet, à tous les citoyens, qu'il faut dans cette régénération universelle se soumettre sincèrement à la loi, ou renoncer à la protection de la loi. Chacun a dû calculer ses sacrifices en conséquence, ou s'isoler de la société et s'exiler de l'État. Le clergé doit en faire autant […][454].

«Exclure», ou, comme Camus aimait dire, «rejeter» le culte catholique[455], c'était une libre faculté du pouvoir politique, en particulier lors d'un processus constituant : mais qu'est-ce que cela pouvait arriver à impliquer ? Nous avons vu que certains évêques insermentés en venaient finalement à voir, dans la liberté de l'exercice public du catholicisme, un choix souverain du pouvoir politique[456]. Par contre, parmi les auteurs élancés à défendre une politique ecclésiastique

---

[444] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 149-150. Voir aussi ivi, p. 38 : «Enfin, je sais que l'Église n'a pas besoin, pour la fin immédiate de son institution, de la protection des princes, et de l'appui des hommes ; ce qui s'est passé pendant les trois premiers siècles des persécutions en est la preuve. Mais sous un autre rapport, elle en a souvent eu besoin, elle l'a déclaré, elle l'a reconnue avec joie, pour augmenter la gloire de Dieu, étendre le culte divin, et la défendre contre les ennemis de la prospérité temporelle [*sic*]».
[445] Id., *Examen des principes*, p. 28n. Voir aussi Diot, *Défense des décrets*, p. 8 : «l'Église ayant été destinée de tout temps à être reçue dans l'État et à en suivre la marche».
[446] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 126.
[447] Ivi, p. 21, mais cf. *supra*, § 7. Sur les moines, la conviction était naturellement que la fin de leur 'protection' – une protection non nécessaire à la recherche de la perfection – ne lésait point le status protégé *de l'Église* : Diot, *Examen des décrets*, p. 19 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 20 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 76.
[448] Lindet, *Opinion sur le serment*, p. 9 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 5.
[449] Id., *Examen des principes*, p. 85.
[450] Ivi, p. 60-61 ; Id., *Questions sur les affaires*, p. 47.
[451] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 21.
[452] Pour Charrier, cf. *supra*, § 7.
[453] Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 14.
[454] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 21.
[455] *AP*, t. XVI, p. 7 (31.05.90); A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 4-5.
[456] Cf. *supra*, Intr. constituante, § 3.

qui incluait la séance du 13 avril, le seul Lindet, lui aussi député, avait la nonchalance de dire que l'interdiction du culte – sans spécifications ultérieures – rentrait parmi les options de l'Assemblée à l'égard du catholicisme, même s'il complétait ambigument la phrase, en disant qu'en tel cas «elle [l'Assemblée] abuserait certainement de son pouvoir»[457]. Pour indiquer la condition d'une confession étrangère aux avantages dont jouait le catholicisme dans une Cité constantinienne qui avait bien l'occasion de se perpétuer, Charrier ne pouvait que faire allusion aux protestants, plongés dans l'indifférence de l'État «comme s'il[s] n'existai[ent] pas»[458]. Les mêmes protestants auxquels le prévôt lyonnais, dans plusieurs atermoiements, reconnaissait qu'on ne pouvait plus réfuter la liberté du culte public[459].

Peut-être à cause d'une sauveur trop Ancien régime, mais sans aucun doute en vertu de l'évident malaise de son emploi aux fins de justifier une entreprise unilatérale de l'État, la notion d'objets mixtes ne comparaissait qu'en Charrier et Le Coz[460]. Pacareau montrait l'impulsion à la liquider, en italien : «altri tempi, altri costumi»[461]. Elle était même absente de l'ouvrage de Diot, pourtant très contigu et probablement redevable, en regard des plusieurs 'disciplines'[462], à l'*Examen des principes*. La réticence de Lamourette sur la pluriséculaire continuité constantinienne était bien rare[463], pour ne pas dire son hostilité ouverte envers l'expression *religion nationale*. Quelques-uns n'hésitaient pas à utiliser tel syntagme[464], voire à parler de religion dominante[465]. Grégoire préférait se référer à une religion devenue «partie de l'administration publique»[466], une condition qu'il assumait comme évidemment meilleure que les temps où l'Église, «persécutée ou tolérée, a réglé sa discipline extérieure privativement à la

[457] Lindet, *Opinion sur le serment*, p. 10. Si l'*abus* était adressé contre les droits de l'homme, la proposition réduirait le choix de l'«interdiction» à une simple coercition, à la prévalence de fait de la force brute, quand même injuste. Mais les passages de Camus, probables sources d'inspiration pour le collègue Lindet (même s'ils ne parlaient pas d'*interdiction*), font penser à une nuance différente: «elle [*scil.* la nation française, assemblée en Convention nationale] se rendrait coupable d'un crime horrible si connaissant, ainsi qu'elle a le bonheur de le connaître, la vérité et la sainteté de la religion catholique, elle la rejetait» (*AP*, t. XVI, p. 7, 31.05.91) ; «jamais il [est] venu à l'esprit de l'Assemblée nationale, de rejeter la religion catholique : mais enfin, ce qu'elle n'a pas fait, elle avait le pouvoir de le faire : pouvoir malheureux, triste pourvoir qui n'est que celui d'être coupable, mais pouvoir qui n'était pas moins réel dans l'assemblée et dans la nation» (A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 4). Pour le janséniste, le «crime horrible» était donc une faute envers la Vérité, le refus de la soutenir par des moyens temporels. Nous pensons que la phrase du curé de Bernay, bien que douteuse, est à lire dans la même sens.

[458] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 20.

[459] Cf. *supra*, § 3.

[460] Pour Le Coz, cf. *supra*, § 6.

[461] Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 7.

[462] Diot, *Défense des décrets*, p. 4, 7. Dans la «juridiction propre et essentielle» de l'Église, il signalait en outre le pouvoir «de retrancher de sa communion les hérétiques et les mauvais chrétiens» : ivi, p. 4.

[463] Cf. *supra*, § 4. La prose de Lamourette était la plus radicale, quant au pouvoir de l'État sur la discipline ecclésiastique : «Elle [*scil.* la puissance nationale qui donne à l'institution religieuse une existence civile] peut et elle doit s'emparer de la religion, selon tout le caractère public qu'elle lui a imprimé, et par tous les points où elle l'a établie en correspondance avec l'institution sociale. Elle peut et elle doit s'attribuer l'ordonnance du culte dans tout ce qu'elle lui a fait acquérir d'extérieur, dans toute l'ampleur physique, qu'elle lui a fait contracter ; dans tous les rapports où elle l'a mis avec la grande machine de l'État ; enfin, dans tout ce qui n'est pas de sa constitution spirituelle, intime et primitive. C'est donc à elle de régler les démarcations diocésaines, puisqu'elles sont le plus grand caractère public de la religion, que c'est par-là, surtout, que le christianisme manifeste son existence légale» : *PC. De la Constitution civile*, p. 29.

[464] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 47 ; Lindet, *Opinion sur le serment*, p. 9. Voir aussi Gratien, *Examen de mes sentiments*, p. 8 : «religion nationale et constitutionnelle».

[465] Diot, *Discours d'un ecclésiastique fonctionnaire public, prononcé le jour de la prestation de serment, qu'il a faite dans son Église paroissiale*, s.n., s.l. [16.02.91], p. 2.

[466] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 5, et avec des variantes peu significatives aussi p. 7, 16.

puissance civile»[467]. Mais si la protection du culte, dernièrement réitérée par la Constituante, justifiait l'intervention de l'État sur l'«extérieur», de même qu'elle avait justifié les capitulaires des assemblées carolingiennes[468], ce jugement de licéité s'accompagnait inexorablement à des jugements de valeur qui exaltaient la césure historique de la réforme ecclésiastique. Tous les auteurs saluaient, dans ses contenus, le retour au primitif, mais Le Coz se poussait jusqu'à valoriser en tant que tel un dessein de systématique correspondance entre «la religion e la législation» :

> Cette Assemblée nationale qu'on voudrait ne montrer au peuple que sous les odieuses couleurs de l'irréligion, n'en a pas moins le vœu saint d'amalgamer pour ainsi dire l'État avec la religion, d'éteindre pour toujours cette funeste division qui depuis longtemps règne entre l'autel et le trône, de confondre tellement ensemble les intérêts du sacerdoce et ceux de l'Empire que les dogmes et les lois conduisent nécessairement au même but, et qu'un citoyen ne puisse trahir sa religion sans se rendre en même temps coupable de trahison envers sa patrie. […] On veut que la religion et la législation, comme deux machines parfaitement harmoniques, et correspondantes, ne se meuvent que dans le même moment, que dans le même sens, qu'elles produisent sinon des effets de la même nature, du moins des effets analogues, la soumission aux lois divines et humaines, le maintien de l'ordre public, la tranquillité aux lois divines et humaines, le maintien de l'ordre public, la tranquillité de la société, la sécurité des citoyens, la force et la gloire de l'Église et de l'Empire ; et c'est alors qu'on pourra réellement s'écrier avec Montesquieu, ou plutôt avec Saint Paul qui lui a fourni cette belle pensée : *chose admirable ! la Religion chrétienne, qui ne semble avoir d'autre objet que la félicité de l'autre vie, fait encore notre bonheur dans celle-ci. Pietas ad omnia utilis est, promissionem habens vitae quae nunc est et futura*[469].

Ici la source démocratique de l'harmonisation, décidée par une Assemblée du peuple français, et les effets constitutionnel-patriotiques de sa politique ecclésiastique, n'étaient que sous-entendus. Il reste probable que le principal de Quimper partageait l'opinion que seulement un pouvoir nouveau, fondé sur la souveraineté populaire, pouvait extirper les disharmonies que les régimes précédents avaient introduites ou tolérées. Quant à Grégoire, s'il ne s'adonnait pas à autant de lyrisme sur la symétrie des deux machines, il soulignait néanmoins que l'«évêque du dehors» – définition traditionnelle du titulaire du pouvoir politique, à laquelle les conformistes assignaient, il va sans dire, un sens fort incisif[470] – était «la volonté nationale»[471]. Mais c'est dans

[467] Ivi, p. 8 ; Id., *Défense de l'ouvrage*, p. 8. Diot parlait d'un «gouvernement ecclésiastique ayant une liaison intime et des rapports très directs avec le gouvernement civil» : *Défense des décrets*, p. 8.
[468] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 27 ; Grégoire, *Légitimité de l'ouvrage*, p. 11 ; Id., *Défense de l'ouvrage*, p. 18. Les allusions à la création carolingienne des évêchés saxes sont recensées *supra*. Par contre, dans *Examen des principes*, p. 29, Charrier se référait aux capitulaires comme à des règlements concordés, en assemblée, par le prince et l'Église ; pour indiquer des exemples d'unilatéralisme séculier, il préférait alluder à la législation sur le mariage et les empêchements dirimants (ibidem ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 52), à la proscription des jésuites (*Réfutation de l'instruction*, p. 55), au silence imposé par Louis XV en 1754 au sujet de l'*Unigenitus* (ibidem). Quant à Diot, dans la *Défense des décrets*, p. 13, il évoquait les États généraux (mais non le vote par chambre…), où l'on discutait aussi de matières ecclésiastiques.
[469] Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 19. Voir aussi ivi, p. 16 ; Reymond, *Adresse*, p. 6 ; Id., *Analyse des principes*, p. 44.
[470] Voir aussi Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 10 ; Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 62-63.
[471] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 5. Mais l'emphase sur la réforme comme engendrée par une volonté séculière ayant l'envergure d'une volonté nationale (et constituante) était répandue : voir A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 12-13, lequel justifiait, au passé, les formes sur la suppression des bénéfices, parce qu'elles étaient les

la boulimie argumentative de Reymond, déjà expérimentée en regard de l'institution canonique et des vicaires, qu'on trouve développé un peu plus ouvertement une ligne de défense que nous osons qualifier comme démo-laïciste. Après la distinction coutumière entre les deux disciplines[472], le curé viennois remettait la compétence sur l'extérieur – de la fixation des sièges et de la convocation des conciles jusqu'au montant des salaires – à «la société entière des chrétiens, ecclésiastiques et laïcs. Or quand, dans un État, cette société est individuellement la même que celle des citoyens, comme dans ce royaume, il est clair que la puissance civile, légitimement organisée, doit en avoir la principale manutention»[473]. Voilà donc une identification, bien que limitée au pôle extérieur, entre une Église locale et la nation catholique, donc entre celle-là et les représentants élus de celle-ci. Une thèse pareille devait paraître, peu de semaines après, dans le plus célèbre des ouvrages conformistes, *Le préservatif contre le schisme* du théologien janséniste Noël de Larrière[474], qui la faisait résonner d'une tradition richériste plutôt étrangère à la culture ecclésiologique de Reymond et centrée sur la distinction entre la propriété des clés, patrimoine de l'entière communauté ecclésiale, et l'exercice des clés exclusif aux ministres[475]. De vrai, de manière plutôt déconcertante, le curé concluait son écrit en opinant que les ministres de la religion devaient être consultés même au sujet de la discipline extérieure : un bémol qui se liait audit syntagme «*principale* manutention», mais qui demeurait suspendu en l'air[476].

Bref : d'un coté, la légitimation abstraite des pouvoirs de l'État (ou de l'État constantinien, ou de l'État constantinien représentatif…) sur la discipline extérieure ; de l'autre, la joie pour la restauration d'une antiquité en elle-même sublime, ce qui impliquait l'effort de démontrer que les structures de la nouvelle Église reproduisissent vraiment l'antiquité – ou du moins, à la façon de Charrier, l'assertion qu'il s'agissait d'une indéniable reprise de l'«esprit» de l'antiquité[477]. Cette ligne double, propre de la totalité des auteurs, s'enrichissait souvent de considérations négatives sur la politique ecclésiastique de l'Ancien régime. Et non seulement sur ses effets mauvais, en termes de moralité du clergé et d'efficace pastorale, mais même sur la légitimité des quelques

---

seules sauvegardes contre des autorités et des individus sujets à abuser de leur pouvoir ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 43 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'institution*, p. 47.

[472] Reymond, *Analyse des principes*, p. 41. La discipline intérieure se composait de ce «qui ne sort pas de l'ordre surnaturel», c'est-à-dire l'exercice du pouvoir d'ordre ; de «l'application de lois fondées uniquement sur l'autorité de la révélation, de la tradition, des conciles, des SS. Pères etc.», expression bien opaque, pouvant peut-être alluder *aussi* aux rites des sacrements et aux cérémonies du culte (voir ivi, p. 42) ; de ce qui «s'exerce sur des actions qui regardent le for intérieur de la conscience» : à savoir l'imposition des obligations en conscience aussi bien que la résolution des cas de conscience (ibidem). C'était sur tel demain que s'appliquait le principe de l'autorité épiscopale, comme exécutive des décrets des conciles généraux : Id., *La loi du serment justifiée en elle-même et dans ses effets rigoureux contre ceux qui ont refusé de s'y soumettre*, Imprimerie de Labbe, Vienne 1791, p. 4.

[473] Ivi, p. 41-42. Voir aussi Id., *Adresse*, p. 18.

[474] Cf. *infra*, chap. II, § 2.

[475] La proposition la plus richériste que nous ayons repérée est dans Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 19 : «Cet acte de juridiction suprême [l'excommunication] appartient au pouvoir des clefs confié à l'Église entière pour être exercé par les évêques du consentement présumé du troupeau». Proposition indépendante, comme il est évident, du démo-laïcisme en matière de discipline extérieure.

[476] Reymond, *Analyse des principes*, p. 42-43. La phrase ne pouvait pas se référer à la plus circonscrite question de la nécessité de l'institution canonique, comme elle était abordée à p. 16, 35.

[477] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 59 ; Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 82. Si nous élargissons le recensement au syntagme «esprit de l'Église» (ou à des expressions tout à fait similaires), sans renvoi immédiate à l'antiquité, les occurrences en Charrier deviennent vraiment nombreuses. Dans les *Questions sur les affaires*, p. 5, il parlera de «l'esprit et la lettre de l'ancienne discipline», mais pour dire que tous les articles de la Constitution civile montraient des «rapports» et de la «ressemblance» avec eux.

choix. Ainsi la discontinuité de la réforme de 1790 s'avérait encore plus forte. En effet le concordat de Bologne, à cause de son élément 'simoniaque' (les annates versées à Rome par les institués), de l'enregistrement forcé du pacte en 1516, de l'expropriation du 'droit national' aux élections épiscopales, était attaqué par Debertier, Grégoire, Le Coz et Reymond comme «pacte d'iniquité», usurpation, lésion des libertés gallicanes, «transaction radicalement vicieuse et illégale»[478]. Par contre l'édit de 1695, bien qu'accusé par Charrier d'avoir introduit le «despotisme absolu» sur le bas clergé[479], était évoqué soit pour soutenir la non-adoption, en France, de la discipline de Trente sur l'approbation des confesseurs[480], soit pour pousser les évêques à répéter (ou pour leur reprocher de ne pas répéter), face à la Constitution civile, la même condescendance qu'ils avaient montrée sous la discipline de Blois[481]. C'était par une pareille cumulation d'arguments que, à côté du plaidoyer pour la malléabilité étatique du «régime de police», on trahissait aussi le désir de ne pas abandonner les avis traditionnels sur les libertés gallicanes, même les plus complaisants pour le pouvoir séculier : des avis qui tendaient, bien que de manière non linéaire, à exclure que l'Église de France – ou le Royaume de France – pût contredire à une norme statuée par un concile générale *et reçue* par l'État, ou, en tout cas, à une règle s'étant imposée, sans réclamation, dans le droit commun à l'entièreté des Églises locales. La tradition gallicane, dans laquelle on puisait pour la doctrine – dûment réinterprétée – de la juridiction divine des évêques, pour l'image de l'Église primitive dessinée par Louis Thomassin ou par Claude Fleury, pour élever une muraille défensive contre n'importe quelle réaction romaine, comparaissait encore comme scrupule, comme justification collatérale. Des exemple très remarquables de cette juxtaposition de plusieurs motifs, procéduralistes et substantialistes, se trouvent en Charrier :

> Aujourd'hui, l'Assemblée nationale rejette une partie du régime ecclésiastique qui a dû mériter nos hommages et faire notre loi, tant que le trône a été d'accord avec l'autel pour en maintenir l'observation, tant qu'il n'a pas dégénéré de sa pureté primitive. Elle y substitue une discipline nouvelle pour nous, mais dont l'esprit est entièrement puisé dans l'antiquité[482].

> Toutes les fois que le souverain, comme protecteur des canons, et en qualité d'évêque du dehors chargé de les faire observer, a ordonné l'exécution des lois de discipline dans l'Église, il en a eu le droit ; comme il les a rejetés au même titre, quand elles ne se conciliaient pas avec la loi de l'Etat […] L'Assemblée n'a fait qu'user de ce droit. On rie peut citer aucun de ses règlements de discipline pour le clergé qui ne soit puisé dans l'esprit des anciens canons les plus autorisés par la vénération de tous les siècles ; […] elle a réformé seulement dans sa

[478] Voir respectivement Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 4 et Barthe, *Troisième conférence théologique, ou suite du résultat des préleçons faites sur la Constitution civile du clergé de France*, s.n., s.l. <02.91>, p. 15 (pour la datation, cf. «Journal universel du département de la Haute-Garonne», 09.02.91, p. 49) ; Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 19, à propos de l'usurpation concordataire du droit du peuple aux élections ; Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 38 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 6.
[479] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 22. Voir aussi ivi, p. 56 : «l'édit de 1695 […], si contraire au droit ancien et commun de l'Église».
[480] Ivi, p. 54 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 41.
[481] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 17-22, 75 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 10, 13 ; Id., *Défense de l'ouvrage*, p. 18.
[482] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 59.

discipline ce qu'elle a jugé d'une institution moins pure, d'une exécution moins parfaite, comme l'État a repoussé dans la discipline du Trente, ce qu'il ne pouvait se concilier avec nos maximes, et il n'y a pas plus de schisme de sa part d'un côté que de l'autre[483].

Et le prévôt de dénoncer dans les fausses décrétales l'origine lointaine, la «source amère» de l'obstination anticonformiste de l'épiscopat en 1790, de la «déplorable illusion» qui liait la guerre des investitures à la dispute sur la régale ou sur le refus des sacrements[484] (par contre, la liste de l'oratorien Luc-François Lalande comprenait aussi des conflits de nature véritablement liturgique, sur la langue vulgaire ou la communion *sub utraque specie*[485]). La fragilité des réalisations positives de l'âge des Bérulle et des Bossuet, rapidement réabsorbées par l'explosion des conflits du XVIIIe siècle et par le relâchement des mœurs du clergé, démontraient que pour éradiquer le mal il fallait des solutions bien plus radicales que le concile de Trente : force était de séparer l'Église de ses biens temporels et éclaircir de beaucoup le nombre des ministres du culte[486]. La perte des richesses et la redistribution d'un raisonnable salaire, unies à la rationalisation du personnel ecclésiastique, servaient à retrouver l'esprit originaire, y incluse l'originaire souplesse envers l'autorité politique. Grâce à la Constitution civile, qui aurait évité le bouleversement luthérien si elle avait été adoptée au XVIe siècle[487], et qui figurait comme une raisonnable expression de méfiance à l'égard de la radicalité auto-réformatrice d'un concile national[488], l'*esprit moral* de l'antiquité et l'*esprit de la discipline* de l'antiquité – à savoir l'esprit de canons «inspirés», de leur côté, «par l'esprit de Dieu»[489] – pouvaient aller de pair. Si l'appartenance à la tradition gallicane n'était point questionnée, l'un des habitus les plus profonds de tel courant, à savoir l'emphase sur la continuité, en sortait quelque peu lésé. Il y avait de place aussi pour les mots de Lindet, bien plus impudents que la plume tourmentée de Charrier :

L'Église de France s'est trouvée dans une position singulière, également menacée des invasions du pouvoir arbitraire du gouvernement de France et de la cour de Rome, ses ministres eurent l'habileté de flatter ces deux puissances, de les opposer alternativement l'une à l'autre, et de se maintenir dans une espèce d'indépendance à la faveur de cette guerre entre le sacerdoce et l'empire. […] On a voulu soumettre les décrets de l'Assemblée nationale au jugement de la cour de Rome. Si la cour de Rome avait proposé les réformes décrétées par les représentants de la nation française, on aurait regardé ses jugements comme incompétents, on aurait sollicité

[483] Ivi, *Questions sur les affaires*, p. 63.
[484] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 51-53. Nous rappelons qu'en bon philo-janséniste, Charrier avait mentionné plus d'une fois l'autorité de Pavillon – l'un des résistants à l'extension de la régale – au sujet de l'institution divine des évêques : Id., *Examen des principes*, p. 71 ; en outre, il indiquait à Maultrot l'humilité du prélat d'Alet, prêt à changer d'avis face à d'arguments serrés (au cas spécifique, sur le formulaire d'Alexandre VII) : *Lettre à M. Maultrot*, p. 58-59. La lutte des investitures était évoquée aussi par Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 32.
[485] Lalande, *Apologie des décrets*, p. 33. Cet ouvrage sortit probablement aux premiers jours de février, vu que Lalande, résidant à Paris, en faisait hommage à l'Assemblée le 9 février : *Procès-verbal de l'Assemblée nationale*, chez Baudouin, t. XLV, Paris 1791, p. 86.
[486] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 13, 16.
[487] Id., *Réfutation de l'instruction* cité, p. 124 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 28.
[488] Gratien alléguait aussi les conflits procéduraux que la convocation du concile national ou des conciles provinciaux aurait provoqués, vu que les évêques auraient nié la voix délibérative à des délégations des curés fort intentionnés à la revendiquer : *Exposition de mes sentiments*, p. 72.
[489] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 81. Mais souvenons-nous de ce qu'il laissait échapper ivi, p. 23 et 31 (cf. *supra*), sur les jours irrémédiablement lointains du concile de Nicée…

l'opposition de l'Assemblée nationale, et l'on aurait trouvé dans l'histoire de l'église gallicane des faits pour justifier deux marches si opposées[490].

Enfin, si nous donnons un coup d'œil à l'extrême périphérie argumentative, nous trouvons soit la considération de la mixité laïco-cléricale de l'Assemblée constituante, un organisme susceptible, par conséquent, de régler librement les objets mixtes[491], soit une sorte de probabiliorisme ou même de rigorisme pro-séculier, qui appelait à l'obéissance à la «loi» en cas d'un âpre et répandu conflit d'opinions[492]. La palme de la citation la plus curieuse revient, par contre, à Loménie de Brienne : pour définir le ressort de la «juridiction propre et essentielle» de l'Église, il recourait à l'Assemblée du clergé de 1765[493], en adjoignant qu'alors on avait couru défendre les droits de l'Église «sur l'enseignement et l'administration des sacrements qui étaient alors attaqués»[494]. Un épisode tu par les évêques insermentés, ainsi que rentrant *lato sensu* parmi les scandaleux entêtements que Charrier repérait dans la longue durée des décrétales[495], était revendiqué par l'un de ses protagonistes, pour motiver l'adhésion à une législation ecclésiastique qui réaménageait radicalement les distributeurs des sacrements et de l'enseignement, mais qui n'obligeait personne, sous peine d'arrestation, à donner les derniers sacrements à des jansénistes opiniâtres… Mais il est aussi digne de remarque l'attitude de nos auteurs vis-à-vis d'un passage de l'*Institution au droit ecclésiastique* de Claude Fleury, où l'historien dénombrait les objets remis à la libre détermination ecclésiastique, les éléments de ce qu'il appelait lui-aussi la «juridiction propre et essentielle», dont le pouvoir «d'établir des canons ou règles de discipline, pour sa [de l'Église] conduite *intérieure*». Une incisive attestation d'autonomie normative qu'Asseline avait déployée au début de son *Instruction pastorale*[496], mais que Grégoire, juste en répondant au 'supprimé' de Boulogne, renversait au nom de la délimitation exprimée par l'adjectif que nous avons souligné[497]. Si le morceau de Fleury, il est vrai, serait repris en grand par

[490] Lindet, *Opinion sur la prestation*, p. 6. Voir aussi Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 6. Ce dernier était peut-être lecteur de Lindet, comme démontrerait le sec utilitarisme de quelques phrases (mais non pas de la totalité de l'écrit) : «La Constitution civile du clergé étant utile et avantageuse au bien général de l'État, n'est donc pas opposée aux lois de l'Église», p. 3 ; «[*scil.* un principe bien certain est que] la nouvelle circonscription de leurs diocèses vaut mieux à tous égards que l'ancienne», p. 7. Mais le reproche (plus ou moins aimable) à l'épiscopat gallican de n'avoir rien dit contre les édits séculiers (Blois 1695), tant qu'ils promouvaient les intérêts des évêques, pour se lever ensuite contre la réforme ecclésiastique de la Constituante, était aussi présente dans Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 75 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 10. La voix la plus franchement pessimiste sur l'attitude du pape face à la Constitution était celle de Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 74, tandis que Charrier et Lindet s'efforçaient de croire à la bénignité papale : *Examen des principes*, p. 76 ; *Opinion sur la prestation*, p. 11. Pour Delcher, le silence du pape était un silence d'approbation : *Examen sérieux*, p. 20.

[491] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 12 (il faisait, en outre, une allusion explicite à Expilly, membre du Comité ecclésiastique) ; Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 64.

[492] Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 10 ; Charrier de La Roche, *Question sur les affaires*, p. 67 ; Reymond, *La loi du serment civique*, p. 11.

[493] Loménie de Brienne, *Mand. qui permet*, p. 8n : «Les droits essentiels du sacerdoce, et qui ne peuvent lui être enlevés que par une entreprise manifeste, sont ceux mêmes sans lesquels il ne pourrait remplir les obligations qui lui sont imposées», tiré des actes du clergé de 1765.

[494] Ibidem.

[495] Cela n'empêchait à Charrier de mentionner le mandement de Loménie, comme exemple de saine soumission à la réforme : *Questions sur les affaires*, p. 42.

[496] Asseline, *I.p.*, p. 4, 40n-41n. Voir aussi Lauzières-Thémines, *Lettre à MM. les administrateurs* [01.91], p. 98 ; La Luzerne, *I.p. sur le schisme* cité [03.92], p. 61.

[497] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 7.

Larrière[498], le curé d'Embermesnil était le seul, dans notre corpus pré-épiscopal, à le mentionner (et sans en rapporter directement les mots). Même la systématique *Réfutation de l'instruction pastorale de M. l'évêque de Boulogne* le passait sous silence.

Évidemment le texte de l'*Institution au droit ecclésiastique*, malgré les ambigüités de ladite qualification adjectivale, se montrait plus malaisé pour les conformistes que pour les insermentés[499]. La construction théorique des deux disciplines restait bien dégarnie sur le front des *auctoritates*, et au réservoir des maximes des ancêtres il fallait se contenter de ne puiser que les exhortations de Saint Augustin au sacrifice, à l'occasion, de ce qui n'était de foi, «fût-il d'un plus grand bien et d'une plus grande perfection»[500]. Les apologistes finissaient par s'exposer, de leur tour, à la critique qu'ils lançaient contre les ergotismes de leurs adversaires, contre les défenseurs de la distinction 'scholastique' entre ordre et juridiction[501] : celle de créer ou de manier des concepts artificieux, non tirés de la production des Pères – ou de l'érudition gallicane sur l'Église antique.

11. *Élections, profession de foi, vacance*

Pour la justification des règles électorales prévues par la Constitution, les additifs apologétiques recouraient au cas du patronat du juif Calmer sur un bénéfice picard, ou de la tzarine orthodoxe sur l'archevêché de Moguilev[502] (exemples de non-catholiques nommant, et tous seuls, à une charge ecclésiastique), même si Grégoire revendiquait son amendement sur l'exclusion des acatholiques[503] ; à l'élection de l'apôtre Mathieu et d'évêques tel Hilaire à Poitiers, Ambroise à Milan, Grégoire à Tours, Alexandre à Comane[504], tout comme à deux citations de Thomassin et de Fleury (au sujet du choix purement populaire). Selon l'auteur de la *Vetus et nova Ecclesiae disciplina* (1678-1681), il avait existé un temps antérieur à la formule classique *a clero et populo*, lorsque les fidèles éliaient en l'absence d'une spécifique délégation cléricale[505] – l'ancienneté canonique avait évidemment une préhistoire autant glorieuse, voire,

[498] Cf. *infra*, chap. II, § 2.
[499] De vrai, Fleury ne parlait pas d'une «discipline extérieure», mais d'une discipline qui n'étant pas «propre et essentielle», demeurait «étrangère» à l'Église. Or, l'entier chapitre (le premier de la III partie de l'ouvrage) est plutôt transparent : la discipline étrangère est composée des privilèges juridictionnels que l'État a librement concédés à la puissance ecclésiastique.
[500] Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 22.
[501] Laurent, *Déclaration d'un curé*, p. 11 ; Lamourette, *PC. De la Constitution*, p. 47 ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 11, 39, 43, où il liquide aussi la théologie *mainstream* d'Honoré Tournely (1658-1729) ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 100 ; Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 22.
[502] Diot, *Examen des décrets*, p. 13 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 59 ; Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 19.
[503] «Il est étrange, sans doute, pour ne pas dire plus» ; mais justement ce n'était pas «une hérésie, ni une chose nouvelle» : Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 19.
[504] Lalande, *Apologie des décrets*, p. 65-66 ; Barthe, *Troisième conférence théologique, ou suite du résultat des préleçons faites sur la Constitution civile du clergé de France*, s.n., s.l. <02.91>, p. 12-14 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 61-64 ; Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 3 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 5.
[505] Le Coz, *Observation sur le décret*, p. 4 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 54n.

d'après Reymond, «parfaitement conforme au droit naturel»[506]… Dans un passage du *Deuxième discours sur l'histoire ecclésiastique* de Fleury, déjà cité par Camus à l'Assemblée[507], on disait que si le peuple refusait de recevoir un évêque, on lui en donnait un autre, ce qui prouverait la substantielle prépondérance des fidèles diocésains sur tout autre cotitulaire du pouvoir de nomination[508]. D'ailleurs, l'éligibilité des clercs à l'office de grand électeur[509] – nous rappelons que les élections, civils ou ecclésiastiques, étaient toujours à deux degrés et qu'ils ne pouvaient impliquer que les citoyens actifs : par le montant de leurs salaire, les ecclésiastiques *fonctionnaires publics* rentraient tous dans telle catégorie de citoyens – se sommait à ce que les candidats à une cure, d'après la Constitution civile, devaient être déjà revêtus du sacerdoce. Contrairement aux premiers siècles, qui n'avaient pas connu des ordinations vagues, il y avait en quelque sorte une présentation primordiale, via l'ordination, par l'autorité ecclésiastique aux électeurs[510] – ce qui ne pouvait guère valoir pour l'élection des évêques. Gratien était l'auteur qui insistait le plus sur les points critiques du dispositif électoral[511], aiguillonné comme il était par un archaïsme fixiste qui coexistait, non aisément, avec la défense de la souveraineté temporelle sur l'*extérieur*[512]. Le lazariste se souhaitait un rétablissement rapide de l'ancienne coparticipation laïco-cléricale aux nominations épiscopales[513] : une aspiration qui restait vague comme les

[506] Reymond, *Analyse des principes*, p. 56n. Voir aussi Fauchet, *Sermon sur l'accord*, p. 23-24 : «Qu'est-ce que l'Église catholique ? C'est la société des frères sous le gouvernement des pasteurs légitimes. Quels sont les pasteurs légitimes ? ceux que les frères ont librement élus».
[507] *AP*, t. XVI, p. 7 (31.05.90).
[508] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 101 ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 64 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 57 ; Grégoire, *Défense de l'opinion*, p. 19 ; Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 59. Charrier et Lalande en venaient à dire que l'usage décrit par Fleury était encore plus favorable à l'influence populaire que la Constitution civile du clergé, du moment que celle-ci réservait au seul instituteur le faculté du refus : *Réfutation de l'instruction*, p. 57 ; *Apologie des décrets*, p. 64. Lalande rappelait aussi la phrase de S. Cyprien sur la légitimité du pape Corneille, en tant qu'élu par le peuple avec le témoignage du clergé, aussi bien que la lettre où le même Cyprien se rangeait avec le peuple des villes espagnoles d'Astorge et de León, qui avait chassés les respectifs évêques : *Apologie des décrets*, p. 62-64. Les deux citations, dont la première avait été déjà utilisée par Camus, *AP*, t. XVI, p. 3 (31.05.90), reviendront dans maints ouvrages successifs.
[509] Barthe, *Troisième conférence*, p. 4 ; Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 57.
[510] Diot, *Examen des décrets*, p. 14 ; Maudru, *Lettre à M. Thiébaut*, p. 2 ; Lalande, *Apologie des décrets*, p. 72.
[511] Du reste, il disait que la réforme «me paraît un chef d'œuvre dans la plupart des dispositions, et absolument exempte d'erreur dans toutes [les dispositifs électoraux ?, ndlr] […] Elle rétablit une grande partie de l'ancienne discipline, et en facilite l'entier rétablissement» : *Exposition de mes sentiments*, p. 64.
[512] Ivi, p. 65 : «Les apôtres, en fondant l'Église, n'ont pas manqué de lui donner des règles […] et ces règles n'étaient ni imparfaites ni impraticables. […] Aussi voyons-nous que les plus anciens conciles ne parlent point de régler de nouveau ce qui ne l'est point encore, mais seulement de conserver les anciennes règles. Ils ne se plaignent jamais de l'imperfection de la discipline, mais de ce qu'elle n'est pas observée». C'était un fixisme plus rigoureusement défini que celui de Camus le 31 mai. Et encore, ibidem : «Je conviens que la puissance civile est incompétente pour régler la discipline véritable et proprement dite de l'Église ; mais je ne vois pas qu'elle soit incompétente pour exiger que le clergé revienne, *autant que l'état actuel du christianisme peut le permettre*, à la discipline ancienne et primitive, à la discipline établie par Jésus-Christ et par ses apôtres, à cette discipline vénérable et salutaire, dont il n'aurait jamais dû s'écarter». Le passage semble établir une partition, à vrai dire plutôt frêle, entre la «discipline véritable et proprement dite» (intouchable par l'État : discipline des sacrements, carême…?) et une discipline «ancienne et primitive» (élections, approbations… ?) à laquelle il fallait *tendre à revenir*, même par le biais de la puissance politique. L'altération, suivant les désirs de l'État (ivi, p. 71), de ce second domaine était une opération due de la part de l'Église, quoique cela comportât un empirement inévitable en comparaison de la parfaite discipline apostolique. La phrase que nous soulignons consentait à Gratien d'*approuver*, non seulement de *légitimer*, une réforme qui allait au-delà d'une intervention simplement restauratrice : les nouveautés disciplinaires de la Constitution civile (les élections ainsi conçues, les conseils épiscopaux…) étaient en effet une approximation aux normes anciennes, une inversion de marche par rapport à l'Ancien régime.
[513] Ivi, p. 59-60.

citations alléguées, vu que l'auteur ne préfigurait pas des mécanismes concrètes de fonctionnement et ne disait rien, par exemple, sur le degré de l'élection. Il soupirait aussi après la concession aux fidèles locaux, pour les nominations paroissiales, d'un pouvoir électoral que la Constitution remettait aux grands électeurs *du district*[514].

En outre, il restait au métropolitain ou à l'évêque la faculté de refuser l'institution canonique, pourvu qu'il sût motiver un pareil acte sur la base de l'insuffisance morale ou doctrinale du sujet : le choix définitif reviendrait donc au confirmateur[515], d'autant plus que la proximité du métropolitain – en comparaison du pape – restituait un significat plus sérieux à l'examen de l'élu à un évêché[516]. Quant à l'éligibilité des curés, thème rarement abordé[517] et évidemment absorbé dans un plein parallélisme avec les pasteurs du premier ordre, le renvoi le plus commode était aux patronats laïcs[518]. Plus en général, le principe d'une élection impliquant le peuple, quel qui fût le mécanisme spécifique, non seulement s'enracinait dans l'âge d'or, dans le droit naturel[519], ou même dans une sorte de droit divin positif (comme se hasardait Lalande, citant San Cyprien[520]), ou plus banalement dans le patronat généralisé dont jouissait un peuple subventionnant, par voie publique, le culte catholique et ses ministres[521]. Le principe électoral présentait des avantages flagrants en termes di proximité pastorale, même linguistique : «par quelle fatalité», se demandait Le Coz, «on forçait les bretons à être gouvernés par un dauphinois, et les flamands par un gascon, en dépit de la différence des idiomes et des caractères?»[522]. Quant à la présence des acatholiques dans le corps électoral, Barthe y entrevoyait des effets positifs en termes de rapprochement à l'Église, ou, à la limite, l'application de la constitution *Ad evitanda* à des individus hétérodoxes qui pourtant n'étaient pas nommément excommuniés[523]…

Asseline avait jugé trop générique la profession de foi que l'instituteur canonique, aux termes de la Constitution civile, pouvait demander à l'élu[524]. Deux auteurs lui répliquaient, Grégoire se bornant à minimiser – nulle *confessio* était à l'abri de l'hypocrisie et de la chicanerie[525] ; Charrier scrutant dans l'évêque de Boulogne de l'attachement pour l'instrumentation antijanséniste, le

[514] Ivi, p. 60. Mais quelle était l'ancienne mécanique électorale pour les pasteurs du second ordre ? Le lazariste – tout comme Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 65 – s'en tirait en citant le *Second discours sur l'histoire ecclésiastique* de Fleury : «c'était le peuple qui demandait l'ordination de celui dont il connaissait le mérite, ou l'évêque qui le choisissait du consentement du peuple». Delcher profilait «un décret additionnel ou interprétatif» qui attribuerait à la Commune des paroisses vacantes une certaine influence sur l'élection : *Examen sérieux*, p. 25.
[515] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 60 ; Diot, *Examen des décrets*, p. 13 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 16.
[516] Diot, *Défense des décrets*, p. 13 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 16.
[517] Cf. *supra*, § 10.
[518] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 32.
[519] Talleyrand [Saône-et-Loire], *Lettre aux ecclésiastiques*, p. 294, mais le renvoi à la loi de raison est très répandu.
[520] Lalande, *Apologie des décrets*, p. 76 : «de divina autoritate», voilà l'expression du saint de Carthage. Par ailleurs, Lalande n'hésitait pas à indiquer dans l'élection au second degré une innovation positive, en comparaison des assemblées tumultueuses des premiers siècles : ivi, p. 74.
[521] Barthe, *Troisième conférence*, p. 29 : au sujet des curés, mais la considération est bien extensible aux évêques.
[522] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 5.
[523] Barthe, *Troisième conférence*, p. 10-11, 30. Il va sans dire, Barthe parlait beaucoup des protestants et nullement des non-chrétiens.
[524] Cf. *supra*, Intr. constituante, § 4. Nous rappelons ici les art. 18 et 37 du titre II de la CCC: «L'évêque, à qui la confirmation sera demandée, ne pourra exiger de l'élu d'autre serment, sinon qu'il fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine» ; «En examinant l'élu qui demandera l'institution canonique, l'évêque ne pourra exiger de lui d'autre serment, sinon qu'il fait profession de la religion catholique, apostolique et romaine».
[525] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 24.

formulaire d'Alexandre VII et l'adhésion à l'*Unigenitus*, responsables non secondaires des tensions, des acharnements et de l'affaiblissement du catholicisme au XVIIIe siècle[526]. Mais sur la profession de Pie IV, qu'à son avis tout clerc jureur souscrirait sans aucun problème[527], le prévôt soutenait qu'elle, comme d'autres formules plus anciennes, pouvait tomber en désuétude au fur et à mesure où les exigences défensives que l'avaient motivée perdent de signification – une destinée qui toucherait aussi le serment ecclésiastique, «lorsque l'on sera généralement et sincèrement soumis à la discipline qu'il consacre»[528]. Au lieu que défendre la nouvelle formule, Gratien préférait accuser le «serment injuste» prescrit par le pape Medici, et universellement adopté dans tout l'univers catholique, comme consacrant toutes les prétentions de l'ultramontanisme[529].

La liquidation des chanoines et leur substitution par les conseils épiscopaux ne suscitait guère les scrupules apologétiques de nos auteurs[530]. Les seuls Charrier et Gratien s'interrogeaient sur le siège vacant, c'était-à-dire sur l'exercice de la juridiction après la mort du déléguant, vu que les nouveaux conseils étaient formés, contrairement aux chapitres (et aux plus antiques presbytères, composés par le clergé de la ville épiscopale), de délégués de l'évêque[531]. En particulier, la Constitution civile statuait que *sede vacante* «le premier, et, à son défaut, le second vicaire de l'Église cathédrale remplacera l'évêque, tant dans ses fonctions curiales que pour les actes de juridiction qui n'exigent pas le caractère épiscopal ; mais en tout il sera tenu de se conduire par les avis du conseil»[532] ; en liaison avec un autre article de la réforme, d'après lequel les curés des paroisses incorporées à la cathédrale avaient le droit d'être les premiers vicaires, suivant l'ancienneté ministérielle[533], se profilait le risque que le gouvernement extra-sacramental du diocèse fût exercé par un prêtre qui n'avait pas même été choisi par l'évêque trépassé ou démissionnaire. Le prévôt lyonnais vantait le bon sens de la nouvelle discipline, sans donner une opinion nette sur la valeur consultative[534] (celle qu'il attribuait à la *délibération* du conseil *sede plena*[535]) ou, au contraire, délibérative des «avis» des autres vicaires. Toutefois, en considérant une note au bas de la page[536], nous osons dire qu'il s'agissait du seul point de la réforme que

[526] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 69-72.
[527] Ivi, p. 109 ; Id., *Questions sur les affaires*, p. 41.
[528] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 109.
[529] Gratien, *Exposition de mes principes*, p. 19-23. «Est-il étonnant» se demandait Gratien «qu'ils [*scil.* les évêques ayant prêté la profession de Pie IV] aient en horreur le serment civique ?». La hardiesse d'une attitude si dédaigneuse à l'encontre de «tous les évêques de l'univers», peut effectivement résonner d'esprit minoritaire à la janséniste.
[530] Sur le thème, bien plus délicat, des pouvoirs du conseil épiscopal face à l'évêque, cf. *supra*.
[531] De vrai, l'éclaircissement du 10.03.1791 sur l'irrévocabilité des vicaires épiscopaux – sans préjuger à la procédure ordinaire de destitution – après la mort de l'évêque nominant (cf. *supra*, Intr. constituante), limitait beaucoup le caractère 'délégué' du conseil épiscopal. Il n'est pas impossible que l'instance de Grégoire pour la stabilisation des vicaires (cf. *supra*, Intr. constituante) recelât le dessein d'établir une continuité majeure entre chapitres et conseils, apte à justifier plus aisément les pouvoirs des conseils *sede vacante*.
[532] CCC, titre II, art. 41.
[533] CCC, titre II, art. 23.
[534] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 52-53.
[535] Ivi, p. 49.
[536] Id., *Réfutation de l'instruction*, p. 26n : «Le métropolitain la donnera [la mission] en vertu du droit consacré par les canons, qui ordonnent que l'Église tienne pour les métropoles, le même ordre de juridiction, que le prince avait réglé pour les métropoles dans l'ordre civil. Le curé la donnera à un vicaire approuvé et ordonné, et reçu dans le diocèse par l'Évêque, par le droit qui autorise tout ordinaire à déléguer. Le premier vicaire de l'évêque la donnera pendant la vacance, en vertu du droit qui lui sera acquis par le consentement tacite et présumé de l'Église, qui approuve ce qu'elle n'empêche pas, en attendant qu'elle y donne un consentement formel, si elle le croit nécessaire ; et jusque-là tout est valide, d'après la doctrine même de l'Église par le seul cas de la nécessité». Finalement, remplacement du

Charrier ne se sentait à même de justifier de manière univoque, savoir sans recourir à l'hypothèse nécessaire du consentement de l'Église, ne fût-ce qu'un consentement «tacite et présumé», une absence d'opposition explicite. Niées devant la redistribution de la *mission* entre les évêques et les métropolitains, les difficultés de la transition par voie séculière de cette mission étaient reconnues ici, du bout des lèvres, devant le remplacement d'un organe reconnu par l'Église (le chapitre) avec un organe de tout nouvelle création (le conseil épiscopal).

L'opinion du supérieur de Chartres était au même temps plus dramatique et plus obscure. Plus dramatique, parce que Gratien arrivait jusqu'au dire que si l'Assemblée s'était «arrogé le droit de donner toute la juridiction épiscopale, et tout le gouvernement spirituel du diocèse vacant, à un simple prêtre, qu'elle établirait de sa seule autorité le supérieur spirituel de 500 curés», cela constituerait un empiètement très grave sur l'autorité spirituelle[537]. Un *hapax*, dans la littérature constitutionnelle, qu'une caractérisation si ponctuelle de la limite entre licéité et illicéité d'une norme, donc entre acceptation et refus du serment. Mais plus obscure aussi, parce on ne comprend pas trop si la sérénité retrouvé du lazariste passât simplement par la dimension strictement collégiale du gouvernement du diocèse:

> je crois que par cet article l'Assemblée nationale n'a voulu dire autre chose, sinon qu'en France la puissance civile, pendant la vacance du siège épiscopal, ne prêtera sa protection et sa force qu'aux actes de juridiction, que le premier, ou à son défaut, le second vicaire de l'Église cathédrale fera de concert avec le conseil. C'est à la puissance spirituelle à voir s'il convient de donner toute la juridiction épiscopale et tout le gouvernement du diocèse vacant au vicaire que la puissance civile regarde comme le chef du conseil, après la mort de l'évêque[538].

«C'est à la puissance spirituelle à voir»: une formule que nous avons déjà rencontré par rapport aux «deux évêques sur le même territoire», presque une régularité des moments les plus opaques de la réflexion de Gratien. Le fait est qu'il venait justement d'avancer un discours parallèle sur l'activité du conseil *sede plena* : «comme cet article n'est pas un canon ecclésiastique, mais une loi civile, il ne peut signifier autre chose, sinon que la puissance civile ne prêtera sa protection et sa force qu'aux actes de juridiction que l'évêque aura faits de concert avec son conseil». La place des 'actes protégés par la puissance civile' parmi les actes spirituels tout court, ou autrement dit le rapport entre la garantie constantinienne et le 'libre' exercice de la juridiction spirituelle, restait fort nébuleuse.

12. *Rome*

Mais qu'est-ce qu'on disait, finalement, du rôle du pape, si affaibli non seulement par la procédure, mais aussi par les contenus de la Constitution civile ? Que le pape ne fût point infaillible et que son pouvoir sur l'Église universelle ne fût pas *ordinaire*, cela était patrimoine

---

personnel ecclésiastique et nécessité absolue en verront à garantir le consentement «tacite et présumé» à la discipline du siège vacant…

[537] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 48-49.

[538] Ivi, p. 49.

commun à la quasi-totalité du catholicisme français. Quelles les nuances ? Contrairement aux balancements de Boisgelin et de ses associés[539], l'ecclésiologie conformiste tranchait à la base, nous l'avons vu, la question de la participation du pape au réarrangement géographique et à l'institution canonique des évêques[540]. L'exercice, par l'ordinaire diocésain, de l'entière juridiction gracieuse, avec la conséquente cessation du flux romain des dispenses, constituait un approfondissement non trop inédit de l'autonomisme gallican, si bien que Le Coz se réclamait d'un récent traité de droit[541]. Au fond, il ne s'agissait que d'éliminer les superfétations introduites par les fausses décrétales, une opération qui évidemment n'épargnait pas plus les matières réservées au pape au for extérieur. Sur la réservation des cas au for intérieur, le même auteur rappelait sa naissance tardive[542] ; seuls Barthe et Gratien se confrontaient avec le chapitre VII de la XIV session du concile de Trente, qui abordait telle matière[543] : celui-ci fort de ses pensées sur la non infaillibilité des définitions tridentines[544], celui-là en soutenant que la discipline prérévolutionnaire sur telles réserves ne sortait point atteinte par la Constitution civile du clergé[545].

Quant aux appels à Rome, au droit papal de réviser les sentences locales contre les évêques, les canons de Sardique étaient brutalement liquidés par Camus comme usurpation[546], tandis qu'ils étaient interprétés par Le Coz comme rémission éventuelle et volontaire à un deuxième ressort de jugement, non pas comme un droit inconditionné de recevoir les interjections[547] ; Gratien en signalait les cautèles textuelles et contextuelles, la manquée réception en Afrique et les périodes de longue inexécution pratique[548]. Charrier soutenait que «les questions de doctrine, et à plus forte raison celles de police et de discipline extérieure et particulière» devaient être jugées *in loco*, mais il reconnaissait, en passant, l'existence de l'appel au pape, «dans les cas fixés et prévus par le droit»[549]. Grégoire concédait que la réforme ne soulignait pas à suffisance l'autorité du pape, mais il concluait qu'une simple lacune du texte n'en préjudiciait point l'adoptabilité par voie de

[539] Cf. *supra*, Intr. dissidente, § 4, 5.
[540] La preuve de l'ancien usage d'envoyer au pape, de la part des évêques qui venaient d'être élus (ou même de la part des seuls patriarches), une simple lettre de communion, en tant qu'acte de courtoisie, était dénichée par Le Coz dans Thomassin : *Observations sur le décret*, p. 22n. Voir aussi Barthe, *Troisième conférence*, p. 17. La citation devait connaître un fort succès dans la littérature constitutionnelle.
[541] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 7. Il s'agit de M. Pothier, *Traité sur différentes matières de droit civil*, t. III, chez Debure, Paris ; chez la veuve Rouzeau-Monteau, Orléans 1773, p. 245 : «chaque évêque dans son diocèse est le juge naturel de l'étendue que doivent avoir les canons, et des cas dans lesquels ils doivent souffrir des exceptions». Voir aussi Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 11 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 34.
[542] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 6.
[543] «Unde merito Pontifices maximi pro suprema potestate, sibi in Ecclesia universa tradita, causas aliquas criminum graviores suo potuerunt peculiari judicio reservare. Neque dubitandum est, quando omnia, quae a Deo sunt, ordinata sunt, quin hoc idem Episcopis omnibus in sua cuique dioecesi in aedificationem tamen, non in destructionem, liceat, pro illis in subditos tradita supra reliquos inferiores sacerdotes auctoritate, praesertim quoad illa, quibus excommunicationis censura annexa est».
[544] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 15-17.
[545] Barthe, *Troisième conférence*, p. 19, 34n.
[546] A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 20.
[547] Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 8.
[548] Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 10-11. Voir aussi A.-G. Camus, *Développement de l'opinion*, p. 20 ; Barthe, *Troisième conférence*, p. 21.
[549] Charrier de La Roche, *Examen des principes*, p. 71. Voir aussi Id., *Questions sur les affaires*, p. 20, sur la réserve papale de l'absolution de certains délits au for extérieur.

serment[550]. Sur le plan des définitions, par ailleurs, il était l'un des quatre auteurs qui parlaient de manière explicite de «*primauté* d'honneur *et de juridiction*»[551] (Barthe cherchant d'assimiler à telle assertion le sens de la proposition, à la lettre opposée, prononcée par Camus à la Constituante[552]), alors que Charrier s'en tirait en déclarant de reconnaitre les «*titres* d'honneurs et de juridiction» de l'évêque de Rome[553]. D'autres se référaient aux «honneurs de la primauté», à une «supériorité extérieure», à une «supériorité d'inspection et de surveillance»[554]. Centres de ralliement de l'Église universelle, chargés de veiller sur leurs confrères, de «les avertir, même de les reprendre»[555], Pierre et ses successeurs n'étaient que les premiers d'entre les apôtres et les évêques, les chefs que l'on était tenu de consulter au besoin[556]. Le Coz citait directement Fébronius : Saint Pierre «était à peu près dans le Collège des apôtres, ce que le Président est dans un Sénat»[557].

Si Grégoire plaignait une carence de la loi, mais sans détailler les contenus manquants, Le Coz, Barthe et Reymond n'avaient rien à redire sur le texte, tout en s'efforçant d'illustrer, au-delà des affirmations génériques sur l'*inspection*, la centralité du pape dans les concrètes expressions de l'*autorité* ecclésiastique. Pour le principal de Quimper, l'«autorité principale» du pape – un écho du quatrième article de 1682 – consistait en ce que les Églises locales «ont coutume de les recevoir avec beaucoup de respect et de s'y soumettre au moins provisoirement ; et, comme dit Gerson, de ne rien dire de contraire, tant que l'Église ne réclame point»[558] – une réclamation, évidemment, assez organisée et vaste pour permettre aux particuliers de suivre de près[559]. Le doyen toulousain était plus circonstancié, vu qu'il indiquait la convocation des conciles généraux, la présidence de ceux-ci, la réserve des cas, l'envoi des missionnaires dans les terres infidèles comme formes *ordinaires* de la supériorité papale : ordinaires, donc expressions humaines, positives et dérogables d'une primauté *de fide*, de la sorte que même la vérité doctrinale sur la réserve devait passer par une stricte réglementation canonique[560]. La position du curé dauphinois, bien qu'incapable d'éviter le vague, n'est pas moins intéressante, par sa tentative de développer le parallèle entre division des pouvoirs dans l'État et division des pouvoirs dans l'Église :

L'autorité du chef de l'Église, quoique très active et très influente lorsqu'il s'agit de faire des lois générales pour sa discipline intérieure, est sans force ou plutôt sans exercice, quand il s'agit de leur application locale dans les

[550] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 25. Voir aussi Id., *Défense de l'ouvrage*, p. 2-3.
[551] Id., *Légitimité du serment*, p. 25. Voir aussi Barthe, *Troisième conférence*, p. 18, Pacareau, *Réflexions sur le serment*, p. 20 ; Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 4.
[552] Barthe, *Troisième conférence*, p. 23.
[553] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 109. Dans *Examen des principes*, p. 72, il lui avait attribué la «sollicitude de toutes les Églises».
[554] Respectivement Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 9 ; Mirabeau-Lamourette, *AP*, t. XXI, p. 12 ; Lamourette, *PC VI. De la Constitution*, p. 35.
[555] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 8.
[556] Reymond, *Analyse des principes*, p. 4.
[557] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 8. Dans une note à la *Lettre aux auteurs*, p. 36n-37n, le principal de Quimper écrivait que le *Traité sur le gouvernement de l'Église* de l'évêque allemand «eut-il quelques inexactitudes, quelques erreurs même, n'en est pas moins un des plus savants et des plus estimables sur cette matière».
[558] Le Coz, *Observations sur le décret*, p. 9.
[559] En outre, parlant des temps apostoliques, Le Coz écrivait que «son [de S. Pierre] avis était d'un grand poids; on ne décidait aucune affaire importante sans sa participation, surtout si elle regardait tout le corps de l'Église» : ivi, p. 8. Et la Constitution civile ne concernait pas l'Église entière…
[560] Barthe, *Seconde conférence*, p. 16; *Troisième conférence*, p. 18-20.

pays chrétiens. Ce sont les conciles nationaux ou provinciaux qui en déterminent et en modifient l'exécution ; encore faut-il que ces lois générales de discipline intérieure, lorsqu'elles sont liées avec celles de la discipline extérieure, qui est du ressort de la puissance civile, soient adoptées et légalement reçues par cette puissance[561].

Ainsi le lexique s'embrouillait ultérieurement : peu de pages auparavant, Reymond avait vu dans les évêques (et dans les curés) *uti singuli* les exécuteurs des lois ecclésiastiques[562]. Et il n'expliquait qu'est-ce que c'est que la *discipline intérieure liée à la discipline extérieure*[563] – probablement opposée aux «principaux moyens de salut qui sont offerts par les conciles généraux» et que nul ne pouvait rejeter «positivement» sans se séparer de l'unité catholique[564] – ni si le pouvoir politique, une fois qu'elle avait été adoptée, pouvait l'abroger.

La conclusion était pour tous la même : l'Église dessinée par la réforme n'avait rien de schismatique (non plus que l'Église d'Utrecht, pointait Charrier[565]). On pouvait cultiver l'union avec le pape même de manière informelle, toutes les fois qu'on percerait le besoin, au-delà des dispositifs de la Constitution civile et de la simple missive au pape qu'elle prévoyait[566]. Et Grégoire de dédramatiser : si quelqu'un ne savait pas renoncer à demander l'institution au pape, pourvu qu'on ne prétendît de donner à cette démarche une allure officielle, «seul un tyran pourrait usurper l'empire de la conscience»[567].

13. *Le serment et ses conséquences pour les prêteurs et pour les refusants*

La licéité du serment, dans la vision de nos auteurs, découlait de tout ce que nous venons de retracer. Il ne leur restait que de dire un mot sur le serment en tant que tel, sur la destinée des réfractaires et sur les mesures que ceux-ci avaient désormais commencé à prendre pour

[561] Reymond, *Analyse des principes*, p. 34.
[562] Ivi, p. 3 et Id., *Adresse*, p. 18. Mais voir aussi Id., *La loi du serment*, p. 9.
[563] Presque par jeu intellectuel, nous pourrions penser aux préceptes causant de forts effets sur l'ordre public, comme une fête ou une procession…
[564] Ivi, p. 35. Peut-être la catégorie du rejet positif s'opposait, dans l'esprit de Reymond, à la 'détermination et à la modification' des lois générales de discipline intérieure.
[565] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires* cit., p. 73, qui citait la *Consultation de douze avocats au Parlement de Paris du premier février 1770* (imprimé en 1786, s.n., s.l.), en faveur de l'Église d'Utrecht : parmi les signataires on dénombre Maultrot, Mey, Vancquetin, Jabineau, Camus. Sur les usages de l'Église 'schismatique' d'Hollande en matière d'institution canonique, cf. *supra*. En outre, il faut remarquer que les évêques d'Utrecht étaient élus par un électorat tout clérical et 'traditionnel', à savoir par le chapitre cathédral. Mais une différence bien remarquable entre la genèse du 'schisme' hollandais et la Constitution civile du clergé est la présence, dans le premier cas, d'un contentieux canonique (sur la destitution papale du vicaire apostolique Pierre Codde et sur les droits du chapitre). L'impossibilité de comparer les deux cas était avancée par [G.-N. Maultrot], *Lettre IV à M. Charrier de La Roche*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 41 ; [Anonyme], *Défense de la* Véritable idée du schisme *contre l'auteur des anciennes Nouvelles ecclésiastiques*, Paris, chez Dufresne, 1792, p. 8-11 ; *NEJ*, les numéros du 20.04.92 (p. 98), 07.07.92 (p. 109).
[566] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 79. Une lettre, il adjoignait, dont «le style et les paroles […] ne lui sont pas dictées littéralement». Voir aussi Barthe, *Troisième conférence*, p. 21 ; Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 8.
[567] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 26.

délégitimer leurs successeurs. Dans la *Réfutation de l'instruction,* publiée en février 1791[568], Charrier s'efforçait encore d'espérer dans une adhésion générale à la Constitution civile, mais il tendait déjà à se rabattre sur un appel aux insermentés, à ce qu'ils prouvassent leur bonne foi par la démission de leurs charges, ou tout de même, après leur substitution, par une attitude non agressive envers les remplaçants et envers les jureurs en général[569]. Maintenir le conflit dans les bornes d'une dispute d'école, en attendant la lente maturation du jugement définitif de l'Église universelle, voilà une aspiration que le prévôt – sans cacher son angoisse pour les démarches adoptées par la grande majorité de l'épiscopat – croyait compatible avec les mécanismes prévus par la Constitution civile et par la loi du serment[570]. C'était comme si le mérite majeure dût revenir aux plus capables de reconnaître la bonne foi de la contrepartie. Somme toute, le dissentiment ne concernait qu'un point de fait, vu que tout le monde professait le principe de l'indépendance du spirituel par rapport au pouvoir temporel, de la sorte que le serment ecclésiastique – tout comme le serment que les évêques d'Ancien régime prêtaient au roi – ne pouvait ne pas excepter, de droit, le ressort intimement intrinsèque à l'Église[571].

Grégoire était du même avis, opinant que l'Assemblée n'avait pas accepté la restriction sur le spirituel, avancée par Bonnal, pour ne pas provoquer une réédition des disputes sur le fait, comme aux temps des cinq propositions tirées de l'*Augustinus*[572]. Mais face à l'institut d'un serment vinculant pour le maintien d'une charge, avec les habituels tourments en conscience que cela engendrait, le philo-janséniste Charrier montrait quelque embarras, sans qu'il spécifiât les «autres moyens, peut-être plus doux, [qui] pouvaient suppléer», ou sans qu'il eût le moindre doute sur l'impossibilité de revenir sur la loi du 27 novembre[573]. Quant au second écrit du curé d'Embermesnil, où on n'épargnait pas les administrateurs locaux par leur tendances persécutrices et par les bêtises qu'ils disaient dans des apologies improvisées de la réforme[574], il blâmait la lourdeur d'esprit des municipalités qui avaient invalidé les serments avec restriction[575]. Évidemment il pensait que malgré le refus par la Constituante et la superfluité de la clause, au niveau local il aurait été fort raisonnable de les accepter[576].

---

[568] Charrier faisait allusion (p. 118) à la démarche des curés de Bordeaux, fin janvier 1791, contraires au serment mais disponibles à cesser leurs fonctions. Quant à l'*ante quem*, il faut retenir l'absence du moindre mot au sujet des néo-évêques (les premiers consécrations sont du 25.02.91).

[569] Ivi, p. 108-109, 118-124. Pour Charrier, c'était une preuve de la bonne foi des conformistes, que le fait qu'ils ne montrassent pas, pour la défense de leur cause, le même, désagréable zèle employé par les insermentés : Charrier de La Roche, ivi, p. 120, 124, 149. Voir aussi Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 18, qui soulignait la différence entre les supercheries des anticonstitutionnels, qui avaient produit de faux documents papaux condamnant la réforme ecclésiastique, et la correction des conformistes.

[570] Ivi, p. 121, 134, 140. Il cherchait de se consoler par l'allusion aux adversaires de la Ligue au XVIIe siècle, une minorité à qui l'histoire successive avait donné raison. Mais l'allusion aux minorités n'était pas forcément un écho janséniste : elle tendait plutôt à louer le rôle d'une prudente douceur, étrangère aux partis (whigs et tories, guelfes et gibelins, jansénistes et molinistes).

[571] Ivi, p. 110-115.

[572] Grégoire, *Légitimité du serment*, p. 32.

[573] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 104.

[574] Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 2-4.

[575] Ivi, p. 19.

[576] On ne comprend pas si Grégoire se souhaitait une acceptation en bloc de tels serments, où s'il proposait une validation cas par cas, selon la teneur de la clause et surtout selon l'attitude reconnue au clerc, s'il s'agissait d'un homme «très décid[é] à prêcher de parole et d'exemple la soumission aux lois, l'attachement à la constitution» : *ibidem*.

Dans son dernier ouvrage avant l'élection épiscopale en mars 1791, les *Questions sur les affaires présentes de l'Église de France, avec des réponses propres à tranquilliser les consciences*, le prévôt lyonnais s'arrêtait pour la première fois sur la destitution des réfractaires. Si pour les dissidents il était plutôt facile de rapprocher, dans la même invalidité, la suppression séculière d'une diocèse et la déposition autant séculière de l'évêque d'un diocèse conservé, Charrier se devait d'expliquer le sort spécifique des réfractaires en termes d'un «refus de confiance»[577]. Il s'était servi du canon de Chalcédoine, ou des créations d'arrondissement ecclésiastique par Charlemagne, pour justifier une réorganisation radicale de la géographie, y inclus l'effacement d'entiers diocèses ; maintenant, il admettait qu'il n'y avait pas d'exemple de détrônisations d'évêques en l'absence d'un procès canonique, du moment que «les annales du monde ne fournissent pas l'exemple d'une révolution semblable à celle de la France, où la volonté générale de la Nation soit constatée authentiquement, comme elle l'est parmi nous sur ce point, et où celle des évêques lui soit aussi formellement opposée»[578]. En vérité il ne manquait pas, dans l'histoire, de cas d'évêques sagement démissionnaires, face à l'hostilité du peuple[579], mais c'était un principe consolidé que dans le cours ordinaire des choses, un évêque ne pût être privé de son siège «par l'effet d'une volonté particulière, ou du caprice arbitraire de son troupeau»[580].

Toutefois une situation si inédite poussait à distinguer entre une perte de confiance «individuelle, personnelle et particulière», évidemment non susceptible de déterminer juridiquement une déposition, et une autre «universelle, absolue et nationale, prononcée par la loi, qui n'est elle-même que le témoignage public et solennel de la volonté de tous, quelques soient les volontés partielles de chacun»[581]. La seconde s'exprimait par une loi de l'État, d'autant plus si produite par une assemblée représentative (27 novembre), visant à dépouiller de leurs offices tous les clercs non disponibles à se soumettre à une autre loi de l'État (la Constitution civile). Il ne s'agissait de prononcer une destitution sur la base d'un délit spirituel, ce qui aurait impliqué, suivant le droit canon, la convocation d'un concile provincial, mais de punir un délit national, celui de prétendre de rester en charge nonobstant le refus du serment[582]. Par la force des choses, Charrier était induit à renforcer le lien entre volonté législative, au nom du peuple souverain, et confiance du peuple-fidèle – naturellement *in globo*, non pas le peuple concrète des diocèses particuliers – envers les ministres d'une Église réglée par ladite volonté.

Une proximité encore majeure à la logique de la loi du 27 novembre était dans le second écrit de Reymond, *La loi du serment civique justifiée en elle-même et dans ses effets rigoureux contre ceux qui ont refusé de s'y soumettre*, rédigé sur demande de la société jacobine de Vienne[583]. Le curé soulignait la nature administrative et non pénale de la «dépossession» des réfractaires – c'était la raison pour laquelle on ne pouvait point parler de «déposition» –, de la sorte que la non-prestation du serment était une «une option donnée par le législateur», le libre refus d'accomplir

[577] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 7.
[578] Ivi, p. 11.
[579] Ivi, p. 5, 11.
[580] Ivi, p. 4-5.
[581] Ivi, p. 7.
[582] Ivi, p. 13. Charrier tendait à confondre, en quelque sorte, la dimension pénale de la destitution et celle de la répression des «immiscions» après la destitution. À son avis, l'éviction administrative était plus honorable, pour les évêques, qu'une sentence judiciaire.
[583] Imprimerie de Labbe, Vienne 1791.

une condition que la puissance civile posait pour la suite de la charge[584]. De vrai, les deux textes laissaient entrevoir quelques démaillages dans les bornes qu'ils assignaient à l'éviction politique – ou en tout cas laïcale – des pasteurs, vu que le curé dauphinois parlait de la légitimité de la dépossession d'un évêque «*surtout* lorsqu'elle est prononcée par la loi, éventuellement et en général»[585], tandis que Charrier en venait à s'appeler à l'abolition du privilège de for, et à lire dans la destitution manquée, par voie séculier, du cardinal de Retz, l'un des facteurs déclenchants de la guerre de la Fronde[586]…

Mais quoi faire si les insermentés recouraient aux armes spirituels contre les 'intrus' ? Loin du prévôt de commencer à percevoir l'effet boomerang de l'ecclésiologie de l'ordre *sive* juridiction[587] : pour lui, tranquilliser les consciences c'était aussi mouiller lesdits pétards, au cas où ses arguments n'auraient pas réussi à convaincre tous les fidèles de l'effectif congédiement du personnel épiscopal (supprimé ou destitué)[588]. Et alors il fallait reparcourir les maximes du droit canon, du droit naturel et encore de l'esprit de l'Église, sur l'impossibilité pour un juge de juger dans sa cause, sur l'invalidité d'une excommunication décernée par un évêque physiquement absent de son diocèse, sur la nécessité de faire précéder la sentence par deux monitions et de dénoncer nominalement les coupables, sur l'inopportunité de porter des censures contre des masses de personnes – du moment qu'il fallait punir non seulement les élus, mais aussi les électeurs, et encore les législateurs[589]. L'appel comme d'abus aurait eu un effet suspensif, et finalement les tribunaux séculiers auraient annulé, «vu la loi actuelle de l'État», des excommunications illégales, téméraires et absolument nulles[590] : ce qui revenait circulairement à l'apologie générale de la réforme.

D'ailleurs, Charrier invitait les néo-évêques à ne pas lancer, de leur tour, aucune foudre spirituelle contre leurs adversaires, ainsi que d'être prêts à démissionner de leurs charges en cas de possibilité d'une réconciliation[591]. Enfin, deux remarques finales sur les effets du serment dans la conscience du prêteur. En premier lieu sur la partie finale de la formule, qui engageait «à maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale, et acceptée par

---

[584] Ivi, p. 14-15.
[585] Reymond, *La loi du serment*, p. 14.
[586] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 15-16, 52. En outre, il faisait l'hypothèse que si le cardinal de Rohan, le coupable de l'affaire du Collier, avait été condamné pour lèse-majesté, il aurait été destitué de son siège strasbourgeois en vertu de la seule sentence séculière : ivi, p. 14. Enfin, on pouvait adapter à la question spécifique de la déposition ce qu'il avait déjà conjecturé au sujet de la discipline (cf. *supra*) : si Constantin avait su que le pouvoir politique ne peut détrôner un évêque, il n'aurait pas reçu le christianisme : ivi, p. 53. Et Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 24, invitait les anticonformistes à tirer les désagréables conséquences de leur thèse : en cas d'une adhésion massive de l'épiscopat français à l'ultramontanisme, nieraient-ils à l'État le bon droit d'imposer aux prélats un serment favorable aux libertés gallicanes, en destituant les refusants ? Une réponse négative, dans telle hypothèse extrême, signerait le triomphe de l'ultramontanisme en France.
[587] Ivi, p. 19 : «Il faut ensuite que l'évêque qui excommunie soit dans l'exercice actuel de sa juridiction […]; car un évêque sans territoire n'a qu'un droit sans exercice».
[588] Peut-être Charrier pensait aussi à ceux qu'il avait réussi à convaincre, mais qui craignaient le timing de l'éventuelle utilisation de la juridiction spirituelle pénale par les insermentés : elle pouvait être antérieure à l'institution canonique des élus, donc à l'accès de ceux-ci à l'«exercice» des pouvoirs spirituels. Et il avait des censures – semblait admettre le prévôt : ivi, p. 20 – que le pape seul pouvait remettre…
[589] Ivi, p. 16-37.
[590] Ivi, p. 54. Les canonistes qu'il citait étaient F. Ducasse (*La Pratique de la juridiction ecclésiastique volontaire et contentieuse*, 1695) et J. Eveillon (*Traité des excommunications et monitoires*, 1651) : ivi, p. 26. Voir aussi Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 112.
[591] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 55.

le roi» : Charrier, comme Grégoire et Debertier avant lui[592], expliquait qu'elle ne transformait pas un serment de pure obéissance dans un serment d'approbation intérieure. La réclamation respectueuse, ou même l'instance politique pour l'amélioration de la réforme ecclésiastique, restaient tout à fait légitime : le *maintien* ne signifiait que la défense de la loi contre tout projet de renversement illégale[593]. Deuxièmement, force était de répondre à ceux qui stigmatisaient l'imprudence d'un serment relatif à une constitution encore en phase d'élaboration, laquelle aurait pu contenir, à la limite, l'introduction d'un état civil tout séculier, du divorce et du mariage des prêtres[594]. Le prévôt répliquait d'emblée que l'engagement ne pouvait concerner que le passé, à savoir les articles déjà approuvés[595] ; il n'abordait pas moins les spécifiques hypothèses en question :

> Si l'Assemblée passait les bornes de son autorité, ce qu'il ne faut jamais présumer en droit, il faudrait alors, sans désavouer la soumission qu'on lui a vouée, refuser son adhésion à ce qui serait contraire à la foi ou aux mœurs, et même à la discipline essentielle de l'Église qui se rapporte à l'un et à l'autre. A l'égard du divorce et du mariage des prêtres, cet objets n'appartient point à la foi, définie comme tel par l'Église, et l'on ne serait pas hérétique pour les soutenir ou les défendre. Il en est un toutefois sur lequel il serait à désirer que l'Église s'entendît avec l'État, la séparabilité du mariage, comme engagement civil, d'avec le mariage comme sacrement. Mais pour les deux autres points de discipline, ils sont trop précieux à l'Église, pour qu'elle les abandonne jamais. Ils sont la gloire de la religion, et touchent de trop près à la sainteté des maximes qu'elle a consacrées sur la pureté de ses ministres et l'inviolabilité du lien conjugal, pour craindre qu'elle en fasse volontiers le sacrifice, et l'Assemblée convaincue qu'elle en a assez fait pour la dignité du culte catholique, les respectera avec une religieuse fidélité. […] elle est trop sage pour compromettre la solidité de son ouvrage, par des décisions qui causeraient de la rumeur, affaibliraient sa confiance, alarmeraient la piété, scandaliseraient la vertu, et donneraient aux malintentionnés, l'occasion de calomnier sa conduite ou d'ébranler son autorité[596].

Le morceau, un peu cryptique, nous semble entremêler une pluralité de plans, celui de l'alliance juridique constantinienne entre l'Église et l'État et celui de l'autonomie disciplinaire de la puissance spirituelle. Le fait même qu'on parle d'une *entente* sur la création d'un état civil est plutôt curieux : entendait-il maintenir, après une négociation quand même informelle entre les évêques constitutionnels et l'Assemblée, quelque forme de privilège pour le catholicisme, apte à justifier, à côté du budget du culte, la réforme de la «discipline extérieure» ? Peut-être l'existence de deux états civils pareillement officiels ? Ou avait-il à cœur que le nouvel état civil n'admît pas du tout le mariage des prêtres ou le divorce, comme preuve suffisante de l'adoption publique des valeurs catholiques ? Ou que, en cas de telles nouveautés, au moins on n'eût pas la prétention

[592] Discours de Grégoire à l'Assemblée, *AP*, t. XXIII (04.01.91), p. 14 ; Id., *Légitimité de l'ouvrage*, p. 24, où il comparait son aversion pour certains aspects d'une Constitution civile au «fond excellent» – probablement la voix des acatholiques et la faiblesse des liens avec Rome – et celle pour le marc d'argent, pour la législation coloniale etc. : «Et quel est celui d'entre nous qui ne trouvât quelque chose à réformer dans la collection de nos décrets? Mais si vous prétendez que chacun n'obtempérera qu'aux lois qu'il croira dignes de son approbation, toute société sera dissoute» ; Debertier, *Réponse d'un curé*, p. 11-12. Voir aussi Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 67.
[593] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 58.
[594] Voir par exemple, de l'évêque Nos [Verdun], *Lettre à MM. les officiers municipaux* [20.01.91], p. 154.
[595] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 69. Voir aussi Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 3.
[596] Charrier de La Roche, *Questions sur les affaires*, p. 69-70.

d'obliger les ministres du culte à donner le sacrement du mariage aux remariés ou aux prêtres, ou à rester sereinement en communion avec les uns et avec les autres ? *Stricto sensu*, le 'refus d'adhésion', de la part de l'Église, ne pouvait s'activer que dans cette dernière éventualité. Nous avons déjà vu dans l'introduction, et nous le verrons de nouveau, que Charrier devait approfondir tels problèmes au cours de 1791 et 1792, cherchant de clarifier une position qu'en mars 1791 s'avérait encore entortillée et visant à une tranquillisation un peu factice. Mais il est peut-être légitime d'imaginer que quelques semaines avant son élection, il s'était aperçu des difficultés des catégories qu'il avait adoptées. Le deux points «trop précieux» appartenaient-ils à la «discipline essentielle» ? Au cas contraire, y-avait-il plusieurs échelons de *préciosité* dans la discipline inessentielle ?

14. *Quelques notations*

> Je n'entends parler que de droits, d'autorité, de puissance! Quittons ce langage mensonger de l'orgueil : il nous jette dans des égarements trop funestes. Dieu n'a pas livré les peuples à la domination des prêtres. Il n'a jamais été irrité à ce point contre le genre humain[597].

Les mots méprisants du curé-constituant François-Xavier Laurent dégageaient une antipathie, celle pour le lexique de l'Église-puissance, qui ne débuchait pas dans une hostilité foncière envers le même concept. Loin de remettre en question la notion de *puissance spirituelle*, ou, pour utiliser l'expression de Grégoire, de «pouvoir législatif, quant au spirituel»[598], la littérature que nous venons d'examiner tentait de démontrer que la Constitution civile n'en lésait point le ressort. La vision gélasienne des deux épées, que les développements du gallicanisme politique avait cru compatible avec l'étendue de plus en plus majeure du veto de l'État (en finissant par laisser ouverte la question de la réviviscence des lois jadis dépassées), était encore réaffirmée au moment où le pouvoir en négatif de l'autorité séculière se transformait distinctement en pouvoir en positif. Voilà l'aboutissement d'un discours apologétique qui voyait défaillir de manière définitive, au cours de l'hiver, l'hypothèse d'une docilité épiscopale : la coexistence de l'appel aux premiers pasteurs – toujours plus périphérique – avec l'argumentation de la possibilité de contourner leur opiniâtreté faisait pendant à la coexistence, dans la production des évêques, entre la recherche d'un stratagème pour empêcher la rupture – recherche toujours plus périphérique – et la condamnation de la réforme.

L'empressement apologétique s'alimentait d'un sentiment double. D'un côté, l'alarme pour l'aggravation révolutionnaire d'une répulsion socialement répandue, depuis quelques décennies, à l'égard du clergé ; de l'autre, la certitude que la législation ecclésiastique de l'Assemblée visait à soustraire l'Église de ces sentiments hostiles et de l'impressionnant naufrage de toutes les structures de l'ante-89, en permettant à la religion catholique de récupérer, parmi des hommes dégrossis de l'ingénuité des siècles précédents, un crédit social apte à cimenter de son tour le

[597] Laurent, *Déclaration d'un curé*, p. 5.
[598] Grégoire, *Défense de l'ouvrage*, p. 17.

bonheur général de la nation. Le XVIIIe siècle avait éloigné les Français de la religion et de ses mœurs, mais il en avait aussi augmenté l'exigence intellectuelle : n'était-il pas possible d'exploiter celle-ci aux fins d'un rapprochement plus élevé, 'purifié', aux trésors du catholicisme ? Voilà alors : de l'attitude du clergé dépendait, dans une large mesure, une alternative. Ou la perte de la «publicité politique»[599], la menace d'une déchristianisation massive de la France, le précipice d'un affrontement épouvantable entre le patriotisme antichrétien des uns et le christianisme antipatriotique des autres (fin du statut privilégié, détachement social de la religion et persécution/guerre civile étaient des spectres qui se présentaient ensemble – la campagne dramatisante pour le *oui* au serment ne stimulait pas à les distinguer, contrairement à ce que commençaient à faire quelques voix du front anticonstitutionnel[600]). Ou dépendait, au cas où l'on n'aurait provoqué le 'scepticisme' des Français par des scrupules de peu d'importance, la suprême mise à profit de la régénération de '89, c'est-à-dire la perspective d'une concorde politico-religieuse pour le bien terrain et ultra-mondain de tous – où la concorde pouvait avoir un significat plus passif, en tant que ductile soumission de l'Église à la volonté constituante (d'après l'*esprit* de l'antiquité, parfaitement adaptable à la situation contemporaine), ou plus actif, comme harmonie «des deux machines» (la superposition spatiale), sur la base d'éléments communs et à la forte incidence morale (les élections, le fin de la propriété ecclésiastique, la collégialité des décisions).

Et si l'âme amphibie de la Révolution donnait la priorité, avec l'aide de l'entêtement des dissidents, à son côté 'erroné', ne fût-ce que par seule diffusion d'un langage méprisant et insultant à l'égard des clercs[601], dans ce cas le triomphe de la corruption des mœurs emporterait la liberté publique[602] : voilà la prophétie de Grégoire, différente de celle de Lamourette-Mirabeau. Le danger le plus proche n'était pas tant l'explosion de la société, comme dans les craintes des insermentés, mais le retour immédiat au despotisme – un despotisme qui évidemment pouvait s'adapter tout aussi à un entrelacement social et religieux, comme en Ancien régime, qu'à une apostasie diffuse… «La religion et la constitution [sont] unies par des liens indissolubles» : celle-

[599] Le syntagme était utilisé par Grégoire, sans référence à la perte de ladite condition, dans *Défense de l'ouvrage*, p. 17 («elle décrète la publicité politique du culte»), 33 («l'Assemblée nationale n'entend régler, par ses décrets, que ce qui tient à la publicité politique du culte»).

[600] Le seul Barthe, dans une lettre du 23.11.90 à un curé douteux, évoquait le séparatisme américain («come on le fait en Amérique, que l'état ne s'embarrassera plus d'aucun culte ni de ses ministres») comme réaction de l'Assemblée face à un refus du serment : «Journal universel et Affiches de Toulouse et du département de la Haute-Garonne», 25.12.90, p. 202.

[601] Les préoccupations du curé concernaient en premier lieu le personnel administratif: cf. *supra*. Mais il y a un détail surprenant dans son texte (Id., *Légitimité du serment*, p. 31) : «Ces excès trouvent des approbateurs secrets dans diverses classes d'hommes prétendus patriotes qui, stimulés par la fureur des sectaires, voudraient briser tous les ressorts de la hiérarchie, d'hommes qui, à la liberté, associant la licence, canonisent, par leur conduite, les principes destructeurs de toute morale». Qui étaient les sectaires qui stimulaient la férocité des «approbateurs secrets» des excès anticléricaux ? Ce n'étaient que les chefs de file des «prétendus patriotes», lesquels approuvaient, de leur côté, les excès ? Ou c'était aux protestants que la définition alludait-elle (de façon plus logique et traditionnelle, mais aussi plus curieuse, de la part d'un prêtre patriote et jureur) – vu la forte improbabilité que Grégoire pensât aux jansénistes ?

[602] Ivi, p. 29-30. Voir aussi, plus ambiguë, la p. 4 : «Celle-là seule [la puissance temporelle] tient en main la force coactive pour enchaîner les méchants ; celle-ci [la puissance spirituelle] seule pénètre dans leurs âmes pour y créer des remords. L'absence de celle-là serait celle de toute organisation politique. Sans culte, un pays ne serait qu'un repaire de tigres à figure humaine, et le temple des lois s'écroulerait promptement s'il n'avait pour appui celui de la religion». L'expression «temple des lois» peut évoquer soit une législation quelconque (et dans ce cas l'écroulement serait la dissolution de la société), soit une législation 'libre'.

ci avait dissipé les «nuages qui obscurcissaient [l]a gloire» de celle-là[603], tandis que la religion figurait comme pilier de la nouvelle société fondée sur les droits de l'homme. Si le curé lorrain suggérait un pareil lien entre purification du religieux et tenue de l'ordre constitutionnel (lien amolli, par ailleurs, par la notion traditionnelle d'un christianisme qui, «essentiellement ami de l'ordre et de la paix, […] sympathise avec les diverses formes de gouvernement»[604]), d'autres se contentaient d'éloges plus génériques et moins politiques sur l'utilité sociale de la religion, et d'une religion 'harmonisée' aux désirs «extérieurs» de la volonté souveraine et aux rouages du fonctionnement de l'État[605]. La recherche de Fauchet et de Lamourette sur la leçon politique des Écritures restait inégalée, tout comme l'organicité démo-constantinienne et l'aspiration 'dynamique' vers la construction d'une société chrétienne qu'avaient cultivées le Fauchet de la *Religion nationale.*

En ce qui concerne l'ecclésiologie, il convient de résumer les articulations du noyau le plus complexe de la dispute, celui roulant sur le concept de juridiction spirituelle. Ce sont en discussion, naturellement, les pouvoirs extra-sacramentaux, *y compris le jugement de la foi et le pouvoir extra-sacramental d'exercer légitimement les pouvoirs sacramentaux.* Et peut-être il est utile de faire ce résumé dans une longue perspective, eu égard aux débats théologiques de l'âge tridentin et des deux siècles suivants. Pour le radicalisme romano-centrique des jésuites du XVIe siècle, exprimé en concile par le général Diego Laínez, la source unique de la juridiction est le pape, qui la exerce, la distribue et l'ôte d'après des règles canoniques qui étaient elles-mêmes, en dernière instance, un produit de la juridiction papale. L'assemblée, où les évêques ibériques et françaises constituaient une forte composante épiscopaliste, évita d'aborder la question de la juridiction, tout en décrétant l'anathème pour «quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam; qui constat ex episcopis, et presbyteris, et ministris» et pour «quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores», ce qui n'éclaircissait pas la nature des pouvoirs desdits hiérarques[606]. Pour un plus modéré courant romain, assez robuste au XVIIIe siècle, les sources suprêmes de la juridiction sur l'Église universelle deviennent deux : le pape tout seule, le concile œcuménique – réunion des tous les évêques *en tant que consacrés – cum papa*. L'un ou l'autre de ces deux titulaires 'souverains' dispensent la juridiction *particulière*, sous forme *ordinaire* selon les vrais degrés de la hiérarchie de droit positif (évêques primats, métropolitains, suffragants), ou sous forme provisoire *sede vacante* (chapitres cathédraux), ou encore sous forme vicariale[607].

Pour la tradition épiscopaliste gallicane, de l'enseignement sorbonnard jusqu'à Bergier en passant par Bossuet, l'évêque ordinaire n'est aucunement un délégué du pape ou de nul autre autorité humaine : une fois qu'il ait reçu le sacre et une assignation de territoire selon les règles canoniques actuellement en vigueur, il jouit d'une juridiction *de iure divino*, c'est-à-dire

[603] Ivi, p. 33.
[604] Ivi, p. 5.
[605] Le Coz, *Lettre aux auteurs*, p. 20 ; Gratien, *Exposition de mes sentiments*, p. 70 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 44.
[606] G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina*, p. 6-115 ; L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, Cerf, Paris 2003, p. 200-237. Il s'agit des canons 6 et 7 de la session XXIII.
[607] G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina*, p. 166-363.

d'immédiate provenance divine. L'ensemble des évêques ordinaires[608], réunis en concile ou dispersés, juge infailliblement la foi, à la limite par le refus et par la correction du jugement papal : non pas en tant que consacrés, donc, mais en tant qu'installés au gouvernement ordinaire d'un diocèse. De cela, il s'ensuit qu'un pouvoir de droit divin est transmis, mais aussi *suspendu ou révoqué* (sans compter les démissions et les translations) par des procédés de droit positif. L'ecclésiologie réfractaire reprend essentiellement ces positions, en précisant qu'une juridiction particulière, concédée par une institution canonique pour une *matière* – alias pour un ensemble des fidèles – déterminée, ne peut point être dilatée, rétrécie ou détruite sans un nouveau passage intra-ecclésiastique, géré par le droit en vigueur, susceptible d'ajuster le pouvoir de l'évêque aux nouvelles bornes. Mais quel était le droit en vigueur, et quelles les procédés pour le modifier ? Au nom des évêques députés, Boisgelin profilait que la discipline concordataire sur l'institution des évêques, ainsi que la discipline décrétaliste sur le réaménagement des arrondissements, pouvaient être changées par un concile national. S'il est très vraisemblable qu'il espérait d'obtenir, grâce à la supplication plus ou moins informelle de la part de tel concile, le consentement de Rome, il n'est pas moins vrai que son discours du 31 mai délinéait[609], à la limite, la souveraine faculté d'exclure le pape du rôle qu'il avait joué jusqu'alors. Quant à l'allusion que l'évêque de Digne pendant l'Assemblée du clergé de 1665, ou l'abbé Nicolas-Sylvestre Bergier dans son *Dictionnaire de théologie*[610] (ou encore Gobel en juin 1790…), avaient faite à un état d'absolue nécessité – l'absence du propre pasteur, une terre non encore touchée par l'Évangile – légitimant une sorte de retour exceptionnel au libre mouvement des apôtres, c'est-à-dire l'action d'un évêque *hors de la matière reçue*, elle était passée sous silence presque toujours : un choix encore plus commode que le refus de regarder la situation engendrée par la macroscopique prévarication de la Constituante comme un état de nécessité.

Pour la grande majorité des conformistes (1), l'ordre et la juridiction viennent ensemble, conférés inséparablement par la consécration. C'est celui-ci le significat qu'ils donnent, en niant sa nouveauté, à la thèse gallicane du droit divin des évêques *quoad ordinem et jurisdictionem*. S'ils soutiennent naturellement, en gallicans, la supériorité du concile sur le pape et les prérogatives de l'Église dispersée, ils n'approfondissent pas trop le thème du gouvernement sur l'Église universelle, de sorte qu'ils n'éclaircissent pas même si les évêques l'exercent *en vertu du simple sacre* ou non. Néanmoins, ils essaient de sauver non seulement le sens et la «sage police» de la circonscription spatiale – par l'Église, mais aussi et peut-être mieux par l'État – de l'exercice concrète de l'ordre *sive* juridiction, mais encore l'exigence que le nommé reçoive une institution canonique de la part de l'Église, comme examen du sujet élu. Mais une fois que la *matière* pour l'exercice de l'ordre-juridiction est concédée à un évêque, ou, en d'autres termes, une fois que l'*empêchement* à l'exercice de l'ordre-juridiction a été enlevé pour une parcelle de l'écoumène, telle matière (ou tel empêchement) peut être librement modifiée par la loi civile, sans qu'il faille un nouvel acte ecclésiastique qui augmente ou diminue l'extension de l'exercice – alors que les

[608] On pouvait disputer, en ce cadre, si les évêques *in partibus* pouvaient être considérés comme des évêques territoriaux, bien que potentiels (la condition de l'effectivité pastorale était naturellement la conversion de quelque âme). Mais les évêques démissionnaires ou déposés ne possédaient plus de juridiction.
[609] Cf. *supra*, Intr. dissidente, § 4. L'*Exposition des principes*, comme nous avons vu, changeait un peu les termes de la question.
[610] T. IV, à la Société typographique, Liège 1790, p. 484-485.

auteurs n'élucidaient pas si en cas de translation d'un siège à un autre, il est nécessaire, ou non, un nouvel examen du sujet…. La puissance séculière ne prétendait point de donner la juridiction, comme s'écriaient les insermentés, mais tout simplement d'en régler l'exercice par le biais du contrôle souverain du territoire. Et au pire, la situation de nécessité, identifiée ici avec la péremptoire volonté de l'État, imposait aux pasteurs d'ajuster scrupuleusement leur activité spirituelle aux diocèses redessinés. Enfin, la loi du 27 novembre en venait à soustraire la matière, ou à rétablir un plein empêchement, non plus selon un redécoupage de la géographie ecclésiastique, mais selon l'attitude face au serment.

Toujours est-il qu'il y a des usages *légitimes* ou *illégitimes* de la juridiction spirituelle, qui pourtant coïncide avec l'ordre, et le discours s'étendait forcément à l'ordre-juridiction des prêtres. Mais quelles sont les conséquences de l'usage illégitime ? Ici les réponses se diversifiaient. La ligne majoritaire (1.1) affirmait la nullité des actes illégitimes, si de nature juridique et non purement sacramentelle : c'est-à-dire les expressions spécifiques du gouvernement épiscopal, mais aussi l'absolution des péchés. En effet, selon le dogme tridentin, la validité de l'absolution demande, dans le confesseur, le pouvoir d'ordre autant que la légitimité de son exercice. Au contraire, une ligne minoritaire (1.2) maintenait la nullité des actes extra-sacramentels illégitimes, mais la validité de l'absolution quand même illégitime, en tant que sacrement. Cette ligne se divisait de son tour entre deux thèses. La première (1.2.1), élaborée par Charrier de La Roche, soutenait que les absolutions illégitimes – dont les absolutions illégitimes des cas réservés – étaient valides quant aux pouvoirs du confesseurs, mais non quant à la disposition du pénitent, parce que l'infraction du bon ordre ecclésiastique est une péché que le fidèle commet au moment même de se purifier ; donc l'absolution est nulle, dans la mesure où le pénitent est conscient de s'être adressé à un prêtre non habilité à lui fournir tel service spirituel. La deuxième thèse (1.2.2), appuyée par Gratien suivant la plus récente ecclésiologie janséniste, soutenait que le sacrement, bien qu'administré en forme coupable, est toujours valide.

Quoiqu'il adhérât à la solution 1.2.2, Lamourette (2) n'épousait le parallélisme de la ligne 1 entre juridiction épiscopale et presbytérale. En effet, quant aux évêques, il ne faisait aucune mention de la fonction et de la nécessité d'une institution canonique. Ordre, juridiction et institution coïncidaient en tant qu'effets de la consécration épiscopale. Lui non plus, il n'effleurait pas la question du gouvernement collégial de l'Église. Ce qui pour les ultramontains modérés était un pouvoir qu'on ne exerçait que *collectivement*, en vertu du sacre, sur l'Église universelle, pour Lamourette devient un pouvoir de *chaque* évêque, en tant que consacré, sur l'Église universelle. Une position fort problématique, comme il est évident.

Il est facile de pressentir que l'explosion, à l'âge révolutionnaire, des contradictions autour du concept de juridiction de droit divin, ne devait pas concourir à la bonne santé du gallicanisme ecclésiologique tout court, dans les années et les décennies suivantes.

Chapitre 2. En évêques (1791-1793)

1. *Ajustements ecclésiologiques*

Tous les néo-évêques, en envoyant leur première lettre pastorale, compréhensive souvent du message de communion au pape[1], s'exprimaient sur les motifs de leur adhésion au nouvel ordre ecclésiastique. À côté des protestations accoutumées d'indignité personnelle, d'estime pour les prédécesseurs et de ce que le seul désir d'assurer le maintien du service épiscopal avait poussé à l'acceptation de l'investiture électorale, les assermentés présentaient maintenant, de façon plus ou moins élaborée et en vertu d'une autorité désormais pastorale, une apologie sérielle de la Constitution civile et de la loi du 27 novembre. Quelques-uns, en outre, devaient reprendre la plume, entre mai et juin 1790, pour répliquer *ad hoc* aux deux brefs du pape. Mais un noyau de prélats, particulièrement sensibles, reviendrait sur les thèmes ecclésiologiques à la fin de 1791 ou en 1792, par des amples instructions pastorales ou des ouvrages par demandes et réponses. En total, une centaine de textes. La production pré-épiscopale que nous avons examinée dans le chapitre dernier, fruit d'auteurs précocement réactifs, en fournissait la base argumentative essentielle, ainsi que maintes allusions immanquablement reprises : non seulement le *docete euntes* de *Mt. 28,19* et le XVII canon de Chalcédoine, mais aussi les capitulaires carolingiens, les diocèses saxes, Justinianea, Astorga, le concile de Turin, le concile *in Trullo*, l'évêque rejeté par le peuple selon Fleury, Bossuet sur la juridiction, l'ancienne lettre de communion au pape selon Thomassin, les exemples d'évêques élus par le seul peuple, la démarcation des diocèses bretons par le duc Nominoë, les nominations épiscopales par Catherine II de Russie ou par le roi de Prusse[2].

Nous allons débusquer ici les éléments nouveaux, les oscillations conceptuelles sur le même axe argumentatif ou les véritables alternatives théologiques, tout comme les reprises des éléments moins courants de l'apologie pré-schismatique. Mais avant tout, il convient d'introduire l'*Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la Raison sur la Constitution civile du clergé de France*[3], réponse collective à l'*Exposition des principes* que publiaient en octobre 1791[4], unie à une lettre au pape autant collective, les dix-sept jureurs-constituants[5]. L'ouvrage était rédigé, en réalité, par l'ex-théatin breton Joachim Le Breton[6]. La présence d'une dix-huitième signature est un peu énigmatique : c'était celle du métropolitain du Nord-Ouest Claude Le Coz, qui venait

---

[1] Usuellement courte et aux tons cérémonieux, la lettre de communion est rarement un document intéressant.
[2] Il est vraiment superflu d'en indiquer les très massives occurrences.
[3] Chez Desenne, chez Pichard jeune, chez Le Clere, Paris 1791.
[4] Pour la datation, le mois d'octobre est indiqué par Anonyme, *L'incompétence du pouvoir civil dans les choses , ou réfutation des faux principes des dix-huit évêques constitutionnels, signataires de l'*Accord*, par un docteur en théologie de la Faculté de Paris*, Imprimerie de Crapart, Paris 1792, p. 3 et par l'abbé Salamon, qui en fixe la sortie au 9 octobre : E. de Richemont, *Correspondance secrète de l'abbé de Salamon, chargé des affaires du Saint-Siège pendant la Révolution, avec le cardinal de Zelada*, Plon, Paris 1898, p. 88. Expilly [Finistère], *Mand. à tous les fidèles de son diocèse*, Imprimerie nationale, Paris 1791 [28.09], p. 2, en parlait comme d'un ouvrage déjà confectionnée.
[5] Gobel, Charrier de la Roche, Expilly, Marolles, Saurine, Lindet, Laurent, Massieu, Grégoire, Aubry, Bécherel, Royer, Thibault, Gouttes, Dumouchel, Rigouard, Joubert. Nous rappelons que les constituants n'étaient point rééligible à l'assemblée successive.
[6] Cf. Grégoire, assez décisif : *Histoire du mariage des prêtres en France*, Baudouin, Paris 1826, p. 65.

d'être élu à l'Assemblée législative. Pourquoi était-il le seul législateur souscrivant l'*Accord*? Peut-être les autres évêques-députés n'étaient pas encore afflués à Paris lorsque le texte était allé sous presse ?

Un fait bien remarquable est que deux listes successives d'adhérents (vingt-trois plus six), au bas d'autant de rééditions revues et corrigées, ne comprenaient aucun prélat législateur[7]. Pour ces rééditions, je hasarde l'hypothèse que face au refus d'adhérer, opposé par un, ou plus, des neufs évêques de la Législative, on préférât survoler sur l'adhésion des législateurs favorables, afin de ne pas suggérer à l'opinion publique une pareille division au-dedans du microcosme des évêques concentrés à Paris. Alors que l'absence, à la fin du 'recueil de signatures', de quelques dizaines d'évêques résidents dans leurs diocèses (29 sur 83), pouvait paraître moins spectaculaire, de sorte qu'elle n'en venait pas à inhiber pas la publication des adhésions amassées[8]. Naturellement, nous ne pouvons pas supposer les motifs qui induisaient une partie de l'épiscopat jureur, dans et hors l'Assemblée législative, à ne pas se rallier à l'*Accord des vrais principes*, même s'il est facile d'imaginer, dans quelques cas, des raisons ancrées à des positions ecclésiologiques irréductibles (Savine), ou à la gêne de se confondre, malgré le serment communément prêté, avec les confrères néo-élus (Loménie de Brienne, Jarente). Pour le reste, sauf Maudru, Flavigny et les législateurs Lamourette, Torné, Fauchet, Pontard, les non-signataires ne nous semblent pas trancher par loquacité, originalité ou netteté de positions apologétiques. Peut-être, les critiques réfractaires qui foncèrent très copieuses, dès l'immédiat[9], sur un ouvrage qui s'exposait par lui-même, à cause de sa prolixité et de l'abondance des citations, à des pointilleuses réfutations érudites, étouffaient un élancement d'adhésion plus massif. Tout compte fait, en termes d'incidence intellectuelle, le succès de l'*Accord* ne répliquait pas certainement celui de l'*Exposition des principes*.

Quant à la signature de Le Coz sous la première édition de l'*Accord* (par ailleurs, une signature curieusement décalée d'un point de vue graphique, en comparaison de la colonne des autres

---

[7] Voir respectivement la IIème édition de l'*Accord des vrais principes*, chez Desenne, chez Picard jeune, chez Le Clere, Paris 1792, p. 258-260 : Diot, Wandelaincourt, Suzor, Sibille, Pouchot, Danglars, Debertier, Prudhomme, Pelletier, Seguin, Héraudin, Aubry, Delcher, Cazeneuve, Poudérous, Barthe, Villeneuve, Volfius, Sanadon, Brival, Montault, Jacob, Roux; et la IIIème, chez Desenne, chez Picard jeune, chez Le Clere, Paris 1792, p. 258-260 : Constant, Philbert, Moïse, Besaucèle, Guasco, Martin. Au-dessus des deux listes, un avertissement informait que l'ordre des noms suivait la chronologie des lettres d'adhésion. La IIème édition est datable au janvier-février '92 (voir l'annonce de «La Feuille villageoise», 09.02.92, p. 479), alors que je ne saurais pas dater la IIIème. Les évêques législateurs étaient Lamourette, Fauchet, Pontard, Torné, Lefessier, Desbois, Font, Huguet, Gay-Vernon, Le Coz.

[8] D'ailleurs, les listes ne rapportent pas les noms de quatre évêques exprimant ailleurs leur appréciation pour l'*Accord* : voir Maudru [Vosges], *Instructions familières sur la Constitution française par demandes et réponses*, I éd., s.n., s.l. <01.92>, p. 41n (dans la IIème éd. la citation disparaissait, mais de même qu'un long passage la contenant) ; Thuin [Seine-et-Marne], *Mand.*, chez Enguin, Meaux 1792 [11.02], p. 12, 17n ; Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle anonyme qui a pour titre 'Parallèle des principes de M. Lalande avec ceux des hérétiques et des catholiques'*, chez la veuve Bachot, Nancy 1792, p. 47 ; Pontard lui-même, «Journal prophétique», IV semaine avril 1792, p. 202. À en juger des dates, le seul qui aurait pu retirer son adhésion avant la IIème édition était Maudru.

[9] Nous en signalons trois : A. de Chapt de Rastignac, *Lettre synodale de Nicolas, patriarche de Constantinople à l'empereur Alexis Comnène, sur le pouvoir des empereurs relativement à l'érection des métropoles ecclésiastiques […] avec des notes, des observations, et la réfutation de quelques erreurs capitales soutenues dans l'écrit intitulé* Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison, *et signé de dix-huit évêques constitutionnels*, chez Crapart, Paris 1791 ; [G.-N. Maultrot], *Les vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée nationale prétendue constituante*, chez Dufresne, Paris 1791 ; An., *L'incompétence du pouvoir*.

noms), se justifierait ou par des banales raisons logistiques, ou en vertu d'une contribution à la genèse de l'ouvrage[10], contribution qu'il n'était pas question de cacher.

Ordre et juridiction

Sur le plan du travail terminologique autour des deux articulations du pouvoir spirituel, l'universelle-sacramentelle et la restreinte-juridique, à côté du couple dominant *juridiction* (alias *mission*) et *exercice de la juridiction* on essayait d'autres formules : «mission divine» et «mission humaine»[11], «mission intérieure» et «mission extérieure»[12], «mission divine» et «mission ecclésiastique»[13], «mission illimitée» et «mission territoriale»[14]. Mais Gobel et Barthe en venaient même à concéder qu'on juxtaposât à *ordre*, alias «pouvoir radical de juridiction», le terme *juridiction* tout court[15]. En Barthe, devenu évêque du Gers, tel choix reprenait la centralité que ses *Conférences théologiques* de 1790 avaient assignée à la politique 'géographique' de Saint Paul et au concile de Chalcédoine[16] ; loin d'être de simples citations en support de l'imprescriptible rationalité du pouvoir séculier sur le découpage diocésain, ces renvois justifiaient *de façon dirimante* l'ajustement de la juridiction aux nouvelles bornes de l'arrondissement politico-administratif où le siège épiscopal était situé[17]. Un chemin étroit pour l'apologie constitutionnelle, que celui de Barthe, du moment qu'elle ne serait pas susceptible de justifier une réorganisation séculière des diocèses non inspirée à la logique 'un département, un diocèse' ; et peut-être un chemin pas même suffisante, vu la non-coïncidence entre chef-lieu diocésain et chef-lieu départemental, ainsi que l'absence d'un arrondissement pluri-départemental correspondant à la province ecclésiastique. Mais Barthe se sentait si sûr de cela, qu'il arrivait jusqu'à dire explicitement que «vouloir circonscrire des diocèses, et attribuer à leurs évêques l'usage des pouvoirs nécessaires à leur gouvernement, ce serait évidemment de la part de la puissance séculière, vouloir porter la main sur l'Arche sainte, et s'arroger un droit spirituel et sacré, sous prétexte de l'extériorité des objets à régler»[18].

---

[10] Le Coz et Le Breton étaient bretons tous les deux. Je ne sais pas s'il y avait un lien directe entre eux. La *Correspondance de Le Coz*, éditée par A. Roussel, Picard, Paris 1900, n'offre aucune donnée sur cela, ni sur l'*Accord*.

[11] Molinier [Hautes-Pyrénées], *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé*, II éd., chez Le Clere, Paris 1792, p. 16.

[12] Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle*, p. 45.

[13] Maudru [Vosges], *Instructions familières sur la Constitution française par demandes et réponses, à l'usage du peuple de son diocèse*, II éd., s.n., s.l. 1792 <mars>, p. 42. Pour la datation de la première et de la seconde version, voir Ch. Chapelier, *Jean Antoine Maudru*, p. 84-89.

[14] Maudru, *Réponses à diverses questions qui lui ont été faites par des ecclésiastiques et des fidèles de son diocèse, dans le cours de ses visites, sur les principaux points de la nouvelle Constitution, ou Le légitime usage du pouvoir souverain dans la nouvelle organisation du clergé*, s.n., s.l. 1792 <janvier>, p. 199. Pour la datation, voir Id., *Instructions familières sur la Constitution française par demandes et réponses*, I éd., s.n., s.l. <01.92>.

[15] Gobel [Seine], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, chez Simon, Paris 1791 [21.04], p. 18-19 (adoptée intégralement par Charrier de La Roche : *L.p.*, Imprimerie de Louis Oursel, Rouen 1791 [06.05.91], p. 4-5) ; Barthe [Gers], *Lettre et i.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, chez Duprat, Auch 1791, p. 73 [30.07.91].

[16] Cf. *supra*, chap. II, § 8.

[17] Barthe [Gers], *Lettre et i.p.*, p. 24, 30-31. Un passage comparable, du moins en ce qui concerne la géographie métropolitaine, à ce qu'écrira Gratien, *Contraste de la réformation*, p. 118.

[18] Barthe [Gers], *Lettre et i.p.*, p. 24.

Sans parvenir à une semblable spécification, deux autres prélats, Jean-Guillaume Molinier et Jean-Antoine Maudru, s'élançaient à voir dans l'institution canonique, assignée par l'Église après l'examen dû, l'attribution spirituelle d'un territoire retaillé par l'État[19] (si ce n'est que Molinier, auteur d'un *Catéchisme sur la constitution civile du clergé*, oscillait entre cette thèse et son opposée, c'est-à-dire que c'était le peuple diocésain, par volonté du souverain, qui assignait à l'évêque le gouvernement spirituel sur soi-même[20]). Une vision encore plus *soft*, épousée par François-Xavier Moïse, Jean-Baptiste Gratien et Antoine-Hubert Wandelaincourt, attribuait à la confirmation non seulement un témoignage légal de l'idonéité de l'élu, mais aussi un jugement sur la légalité de l'élection[21] : une addition à remarquer, parce qu'elle était susceptible de justifier, éventuellement, l'institution d'un évêque *translatus*, déjà jugé idoine dans le passé. Mais ceux aussi qui niaient que la confirmation contînt autre chose qu'une attestation de capacité, se partageaient entre deux opinions : tel concept impliquait-il forcément que l'instituer fût un *supérieur* ecclésiastique de l'élu ? Tout en légitimant les mécanismes d'appel comme d'abus, nécessaire pour esquiver les refus non raisonnables opposés à l'aspirant évêque (ou pour remédier à la disparition, physique ou non, de l'entier épiscopat de la province), Thomas Lindet et Jean-Baptiste Flavigny répondaient positivement[22], au contraire de Claude Debertier et de Jean-Baptiste Gobel[23].

En effet l'ex évêque de Lydda *in partibus*, élu et institué métropolitain de Paris, admettait d'avoir changé d'avis depuis son discours de juin à la Constituante[24], mais sa position s'avérait peut-être la plus paradoxale et contournée : le recours à la terminologie traditionnelle d'ordre et de juridiction, «deux pouvoirs distincts et séparés»[25], n'allait point de pair, à la façon de Barthe, avec la valorisation théorique de l'institution canonique. Bien au contraire, pour démontrer le caractère accessoire de la supériorité du confirmateur, Gobel, repris ensuite par l'évêque du Var[26], rappelait un usage médiéval, réglé par un canon de Latran IV : si les élus hors de l'Italie, soumis à la

[19] Molinier [Hautes-Pyrénées], *L.p.*, chez Delaroy, Tarbes 1791 [12.06], p. 28 ; Maudru [Vosges], *Réponses à diverses* <01.92>, p. 193-201.
[20] Molinier [Hautes-Pyrénées], *Catéchisme sur la Constitution*, p. 30-31.
[21] Moïse [Jura], *L.p.*, Imprimerie de Joly, Dôle 1791 [26.07], p. 18 ; Gratien, *Contraste de la réformation anglicane, par Henri VIII et de la réformation gallicane, par l'Assemblée constituante*, Durand, Chartres 1791 <octobre/décembre>, p. 16 (pour la datation, voir ivi, p. 130, le renvoi à l'*Accord des vrais principes*, sur lequel cf. *supra*. Il ne sera élu à l'évêché de la Seine-Inférieure qu'en 1792) ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.*, II éd., Bouchard, Chaumont 1792 [02.02], p. 30-31.
[22] Lindet [Eure], *L.p. aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Ancelle, Évreux 1791 [27.03], p. 10-11 ; Id., *I.p. à l'occasion des troubles civils et religieux*, Imprimerie de Ancelle, Évreux 1792 [16.03], p. 32 ; Flavigny [Haute-Saône], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Poirson, Vesoul 1791 [25.07], p. 53, 79, 83. Le renvoi à Sardique, pour justifier la demande – par appel – de l'institution à un évêque étranger à la province ecclésiastique, était aussi en Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 77 et Le Masle [Morbihan], *L.p. et instruction*, Imprimerie de Bizette, Vannes 1792 [07.03], p. 5.
[23] Debertier [Aveyron], *L.p.*, s.n., s.l. [01.06.91], p. 36 ; Gobel [Seine], *L.p.* [21.04.91], p. 18-19. Aussi Wandelaincourt en venait à exclure le lien nécessaire entre examen et supériorité ecclésiastique : *I.p.* [02.02.92], p. 41-42, même s'il valorisait par ces mots la norme de la Constitution civile sur l'institution canonique : «Alors l'Église, par l'organe de son ministre supérieur et juge naturel de l'élu, l'examine sur sa capacité et ses mœurs, et ne l'admet à l'honneur que le peuple vient de lui offrir, que dans le cas où il l'en trouve digne, selon la rigueur des canons. C'est donc toujours l'Église qui nomme et admet les ministres qu'on lui propose» : ivi, p. 142. Parmi les auteurs ante-schisme, la supériorité était affirmée par Charrier de la Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 29 ; Reymond, *Analyse des principes*, p. 35.
[24] Gobel, *L.p.* [21.04.91], p. 24.
[25] Ivi, p. 18-19.
[26] Rigouard, *L.p.*, Valleyre jeune, Paris 1791 [23.05], p. 11.

confirmation papale, avaient la faculté – pourvu que l'élection se fût passée sans trouble – d'exercer par intérim le gouvernement du diocèse même avant la réponse romaine et la consécration, il s'ensuivait de cela que les institutions canoniques et les approbations qu'ils administraient pendant cet intervalle, ne pouvaient certes être conçues comme des actes inhérents à la supériorité de ceux qui les donnaient, mais comme un effet de l'ordination presbytérale des élus[27]. De telle façon, Gobel évitait d'envisager l'hypothèse – bien qu'exclue par la Constitution civile, mais bien pratiquée dans l'histoire de l'Église – d'un simple diacre, ou même d'un sous-diacre, pour ne pas dire d'un laïc, élu évêque : ses pouvoirs spirituels, pendant l'intérim, ne pouvaient pas découler de l'«émanation du pouvoir primitif» de l'ordre sacerdotal[28]. En outre, Gobel remémorait le cas des prêtres nommés par le pape à un vicariat apostolique ou à une nonciature : eux aussi, ils exerçaient une autorité spirituelle non découlante d'une supériorité d'ordre[29]. Pour défendre la nouvelle Église, y comprise l'institution que lui-même il avait reçu de Talleyrand, le néo-métropolitain finissait en réalité par souligner la séparabilité du pouvoir de gouvernement spirituel d'avec le caractère épiscopal, la possibilité d'une juridiction (dont était expression la faculté de donner la confirmation canonique) sans ordre. Ou mieux : si l'existence effective de telle séparation, dans les chapitres *sede vacante*, ou dans un élu déjà institué mais non encore consacré…, constituait un problème sensible pour l'apologie constitutionnelle, qui en général cherchait de le neutraliser en montrant l'aspect provisoire, ou foncièrement délégué, de ces 'moments' de séparation[30], le seul Gobel – avec Rigouard, son collègue à la Constituante, qui le suivait de près – prenait le parti bien bizarre de renforcer la valeur de l'ordre presbytéral afin de justifier les confirmations canoniques données non pas par le pape ou le métropolitain, mais par un *évêque* démissionnaire tel Talleyrand. Barthe, qui pourtant utilisait, presque à la lettre, les même mots de Gobel sur la distinction des deux pouvoirs[31], se gardait de parcourir le même sillage de l'évêque de la Seine.

Plus en général, pour dédramatiser la question de la confirmation canonique et affirmer les droits de l'État sur l'identification des 'examinateurs' des capacités, par-delà les appels habituels à l'émergence et à la volonté irrésistible d'une nation en régénération[32], quelques-uns en ramenaient

[27] Gobel, *L.p.* [21.04.91], p. 19-23.
[28] Ivi, p. 21, mais l'expression entre guillemets est tirée de Rigouard, *L.p.* [23.05.91], p. 11.
[29] Gobel, *L.p.* [21.04.91], p. 21.
[30] Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91] ; Moïse [Jura], *L.p.* [26.06.91], p. 22 ; Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07.91], p. 57 : «Pendant la vacance d'un siège épiscopal, le vicaire administrateur exerçait plusieurs actes de juridiction, quoiqu'il ne fût que délégué ; c'est du métropolitain, ou, si l'on veut, du concile de Trente que tous les actes tiraient leur véritable force» ; Constant [Lot-et-Garonne], *I.p. avec sa réponse à la l.p. et à l'ord. de M. Bonnac*, chez la veuve Noubel et fils aîné, Agen 1792, p. 37.
[31] Gobel, *L.p.* [21.04.91], p. 18 : «Nous reconnaissons, NTCF, qu'il existe réellement deux pouvoirs distincts et séparés, celui qui vient de l'ordination qu'on appelle pouvoir d'ordre, et celui que donne quelquefois l'Église hors de l'Ordination, qu'on appelle Pouvoir de mission ou de Juridiction» ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 73 : «Nous reconnaissons, NTCF, qu'il existe réellement deux pouvoirs très distincts; celui qui émane de l'ordination qu'on appelle pouvoir d'ordre, c'est le pouvoir radical de juridiction dont nous avons déjà parlé; et le pouvoir que l'Église accorde parfois hors de l'ordination, qu'on appelle mission ou simplement juridiction».
[32] Lindet [Eure], *L.p.* [27.03.91], p. 9 et Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 38-41 combinaient les deux conditions : la situation d'émergence et l'élection d'en bas (élection populaire d'après Lindet ; élection «légal[e] d'après le philo-janséniste Constant, lequel citait le cas d'Utrecht, caractérisé par l'élection capitulaire) ; Massieu [Oise], *L.p.*, Desjardins, Beauvais 1791 [24.03], p. 10, en alludant clairement à Talleyrand, écrivait que «tout évêque légitimement institué et consacré par l'Église, a droit d'instituer canoniquement et de consacrer par l'onction sainte un prêtre que les fidèles lui présentent, comme autrefois, pour le placer à la tête d'une Église».

la genèse au tournant constantinien, lorsque la nouvelle liberté avait permis l'effective fixation de la géographie ecclésiastique et donc la possibilité d'assurer des stables liens inter-épiscopaux[33]. D'autres faisaient allusion aux temps où le métropolitain sacrait sans délai le sujet élu, en l'absence de tout acte juridique assimilable à la confirmation[34] ; une observation bien peu résolutive, nous nous permettons de dire, vu qu'il s'agissait d'une époque où les translations étaient rares et c'était le concile provincial, présidé par le métropolitain en personne, qui élisait à l'évêché vacant. En outre, on peut reconnaître la reprise de l'argument de Grégoire sur la faculté du fidèle de se transférer ailleurs, se dérobant ainsi à un rapport spirituel – celui avec son évêque – qui évidemment n'était pas si intangible[35], ou encore l'équivalence, quant à la soumission à la volonté de l'État, entre distribution spatiale des arrondissements ecclésiastiques et distribution spatiale des édifices ecclésiastiques[36].

Si nous venons de tracer une sorte d'échelle décroissante des auteurs, selon le critère de la valorisation théorique qu'ils faisaient du rôle extra-sacramental de l'Église dans la distribution des pouvoirs spirituels – bien entendu, à dessein égal de légitimer la législation en vigueur –, à l'extrême opposé de Barthe il faut localiser ceux qui ignoraient même la valeur de l'institution canonique en tant que *nécessaire* examen de l'idonéité. Le plus radical était Fauchet, en s'adressant à ses fidèles du diocèse du Calvados :

> c'est de vous seuls, très chers frères, de vous qui êtes la famille de Jésus-Christ et son peuple fidèle, qu'ils [les évêques] reçoivent la détermination spéciale de l'usage de cette puissance divine ; uniquement dans votre libre confiance qu'ils trouvent le moyen de l'exercer. C'est donc à ne pas nous en montrer indignes[37] ;

des phrases emphatiques qui relèvent un peu de la nonchalance avec quoi leur auteur abordait parfois les aspects ecclésiologiques. Dans un autre point du texte, il se contentait d'argumenter le lien nécessaire entre le consentement des fidèles, explicite ou implicite, en tout cas révocable, et la permanence du pouvoir de gouvernement dans l'évêque, sans préciser si le choix *en positif* du pasteur pouvait compéter unilatéralement aux ouailles[38]. En revanche, la position de Lamourette était bien plus alambiquée. S'il est vrai qu'il maintenait et approfondissait la dévaluation de la division en diocèses, en tant que «destination accessoire, secondaire et de pure économie ecclésiastique»[39] ; s'il est vrai qu'il persistait à soutenir que l'évêque «est *institué* et envoyé

[33] Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91], p. 36 ; Maudru, *Réponse à diverses* <01.92>, p. 11.
[34] Lalande, *Supplément à l'Apologie des décrets ou lettre à l'abbé Jabineau*, chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1791 <avril, avant l'élection à l'évêché de la Meurthe>, p. 55 ; Prudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée constituante, démontré par la discipline des premiers siècles et les procès-verbaux du clergé ou i.p. dogmatique au clergé et aux fidèles de son diocèse sur les Contestations qui divisent l'Église de France*, chez Monnoyer, Le Mans 1792 [05.01], p. 56 (de vrai l'ouvrage sortit en août 92 : voir P. Piolin, *L'Église du Mans durant la Révolution: mémoires sur la persécution religieuse à la fin du XVIIIe siècle*, t. II, Leguicheux-Gallienne, Le Mans 1868, p. 101) ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.02], p. 209-210.
[35] Grégoire [Loir-et-Cher], *L.p.*, Imprimerie de Masson, Blois 1791 [24.03], p. 11 ; Lalande, *Supplément à l'Apologie* <04.91>, p. 62 ; Poudérous [Hérault], *L.p.*, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [22.05.91], p. 8.
[36] Grégoire, *L.p.* [24.03.91], p. 9 ; Lalande, *L.p.*, chez Le Clere, Paris 1791 [29.06], p. 29 ; Maudru, *Instructions familières sur la Constitution française par demandes et réponses, à l'usage du peuple de son diocèse*, I éd., s.n., s.l. <01.92>, p. 42. Nous en avons trouvé la première occurrence en Reymond, *Analyse des principes*, p. 25.
[37] Fauchet, *L.p.*, chez la veuve Nicolle, Bayeux 1791 [06.06.91], p. 13.
[38] Ivi, p. 2-4.
[39] Lamourette, *I.p. au clergé et aux fidèles de son Diocèse*, Le Roy, Lyon 1791 [16.07], p. 48.

directement en vertu du sacrement par lequel il est ordonné»[40] ; en dépit de cela, il ne passait plus sous silence, comme dans le *Prône civique*, la question de la confirmation canonique des évêques. D'un côté, il en valorisait la fonction au-dedans d'un système électoral tout laïcal, où le peuple choisissait un sujet en base à des calculs d'utilité sociale, tandis que l'Église en évaluait l'utilité religieuse[41] (ce qui, en théorie, excluait la nécessité de la confirmation canonique dans un contexte d'élection – par exemple – capitulaire des évêques), de l'autre il affirmait que

> dans l'origine, l'institution canonique ne fut jamais, de la part de l'évêque qui la demandait, qu'une annonce faite au Saint-Siège de son élection pour le gouvernement d'une Église, et une déclaration de communion et de catholicité; et de la part du chef de l'Église, qu'un acte d'acquiescement et de félicitation ou une attestation d'orthodoxie et d'unité[42] ;

autrement dit, c'était une sorte de notification due et réciproque, qui évidemment pouvait être transférée à d'autres figures que le pape. Et si Lamourette développait dans le même sens la fonction de l'institution canonique des curés, naturellement rapportée à l'évêque diocésain[43], en réalité tel parallélisme n'était guère solidement établi : en effet, pour le métropolitain du Sud-est, l'universalité inconditionnée de la mission de l'évêque, en tant que consacré, restait explicitement juxtaposée à la partialité subalterne – à son propre évêque – du prêtre employé dans le ministère[44]. En d'autre termes le prêtre, s'il veut être «fonctionnaire légitime»[45], ne peut exercer ses charges spirituelles à l'inconnu, ou contre la volonté, du titulaire de la plénitude sacramentelle, tandis que aucune interdiction semblable n'était appliquée, par Lamourette, à l'action épiscopale. Nous avons déjà signalé le caractère intrinsèquement contradictoire de cette position : l'universalité de l'institution épiscopale, non éraflée par le lien «accessoire» avec un diocèse particulier, est susceptible d'anéantir la dépendance serrée d'un prêtre à l'égard de *son* évêque.

Comment lire, en outre, la position des prélats destitués ? D'après Lamourette, dans l'État qui «a[it] donné l'existence politique à la religion, tout fonctionnaire ecclésiastique est nécessairement administrateur civil»[46], voyant donc redoubler sa condition : homme de Dieu, il devenait aussi homme de la loi. Nécessairement : par conséquent, même au cas où le ministre ne serait pas préposé à la gestion de l'état civil etc.

> S'il rejette ou s'il abdique ce dernier caractère [d'homme de loi], s'il refuse d'être citoyen, il se rend par là inhabile à toute administration civile, et, par conséquent, à l'administration de la religion publique. Mais cette destitution lui laisse tous ses anciens rapports avec l'existence spirituelle et divine de l'institution chrétienne : elle ne lui ôte que les relations politiques qu'il avait avec elle : elle ne fait enfin que le rayer du tableau des fonctionnaires de l'État; en sorte que tout l'effet de cette radiation, c'est de le remettre dans la situation où étaient tous les ministres de la religion, lorsque la religion n'était encore reçue dans aucun empire, et où tous les

[40] Ivi, p. 40. Nous soulignons.
[41] Ivi, p. 63.
[42] Ivi, p. 50.
[43] Ibidem.
[44] Ivi, p. 51-52.
[45] Ivi, p. 52.
[46] Ivi, p. 60.

prêtres se trouveraient encore aujourd'hui, si le christianisme n'avait été, jusqu'à nos jours, qu'un ordre purement spirituel et divin. Un pasteur déchu de sa fonction peut donc exercer son sacerdoce et ses pouvoirs spirituels dans toute l'orbite du spirituel de la religion, et la loi ne peut l'arrêter, que lorsque son ministère atteindrait l'institution religieuse dans ses points de correspondance avec le régime de la société : parce qu'alors il se rétablit administrateur civil, et qu'il veut redevenir l'homme de la loi sans vouloir redevenir citoyen[47].

Lamourette n'expliquait pas jusqu'où s'étendait l'orbite du spirituel 'pré-constantinien' (peut-être procédait-elle le long des libertés assurées par la loi du 7 mai ? Incluait-elle la liberté de donner des dispenses, de prononcer et notifier, quand même sous une forme non ostentatoire, des peines canoniques ?), ni si l'infraction de ces bornes, raisonnablement punissable par la loi civile, constituait aussi un usage *spirituellement* illégitime d'un ministère *épiscopal* dépeint, jusqu'ici, comme inconditionné. Au fur et à mesure qu'il élaborait son apologie constitutionnelle, sous le signe d'un épiscopalisme *sui generis*, l'évêque de Rhône-et-Loire s'embrouillait dans de nouveaux points de souffrance argumentative.

Enfin, bien que sa théorisation ne fût point des plus originelles, l'ordinaire de Lot-et-Garonne André Constant tirait une conséquence fort incisive, la conséquence que les autres fauteurs de l'institution-idonéité n'envisageaient pas : à la rigueur, si l'élu à un évêché est déjà évêque, le caractère épiscopal, combiné à l'acquisition territoriale qu'il vient d'obtenir, lui permettrait immédiatement de «donner alors à tous ses pouvoirs un libre développement, une entière exécution»[48] – si ce n'est que Constant se gardait bien d'alluder à l'extension d'une pareille logique aux prêtres élus curés…

L'*Accord des vrais principes*, quant à lui, n'approfondissait pas la matière des deux pouvoirs. Il remémorait les interdictions nicéennes des translations (à côté des pouvoirs spirituels dont jouait à la Cour le Grand-aumônier, nommé par le seul roi)[49], mais non pas pour éluder le nœud de l'institution canoniques des 'déjà évêques' ; plutôt et tout simplement, pour conclure que si les *translati* de l'Ancien régime n'avaient pas été, par cet infraction, des intrus, alors ils ne pouvaient pas être si intransigeants vis-à-vis des jureurs qui venaient de les substituer[50]. D'autres épisodes, régulièrement cités en tant que 'précédents' du redécoupage séculier des diocèses et des confirmations, étaient la politique ecclésiastique de la tzarine Catherine II, qui avait créé de son chef l'archevêché de Moguilev, pour lui soumettre la partie catholique de son empire, sans qu'aucune protestation ne vînt de Rome[51] ; le retour unilatéral de l'Église portugaise, après la séparation d'avec l'Espagne et face à la résistance du pape, à l'institution canonique sur base

[47] Ivi, p. 61-62.
[48] Constant, *I.p.*, p. 38.
[49] Pouvoirs déjà cités par Camus le 31.05.1790, cf. *supra*, chap. I, § 5.
[50] *Accord des vrais principes*, I éd., p. 227-230.
[51] Ivi, p. 177 ; Expilly, *Mand. à tous les fidèles de son diocèse* [28.09.91], Imprimerie nationale, Paris 1791, p. 9 ; Gausserand [Tarn], *L.p. au clergé et à tous les fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Baurens, Albi 1791 [décembre], p. 13 ; Wandelaincourt, *I.p.* [02.02.92], p. 167 ; Lindet [Eure], *I.p. à l'occasion des troubles civils et religieux*, Imprimerie de J. Ancelle, Évreux 1792 [16.03], p. 20 ; Barthe, *I.p. contre un écrit imprimé qui a pour titre* : Nouvelles lettres de notre très saint père le pape Pie VI, *portant d'itératives monitions, et contre une instruction du sieur Latour-Du-Pin Montauban, ci-devant Archevêque d'Auch*, chez Duprat, Auch 1792 [25.08], p. 12. Autant répandu, comme nous avons signalé *supra*, chap. I, § 11, l'allusion à l'impératrice (et au roi de Prussie) comme électeurs (non-catholiques) au sièges épiscopaux.

métropolitaine[52] ; la création d'un diocèse autonome et l'élection épiscopale populaire, au IV siècle, par deux bourgades de la Pentapole cyrénaïque[53], d'après le récit de Jacques-Joseph Duguet.

Validité des sacrements et pouvoirs des prêtres

La lettre pastorale – la première en absolu qui sortît de la plume d'un évêque élu[54] – que rédigeait le jour même de son sacre Louis-Alexandre Expilly, membre du Comité ecclésiastique de la Constituante, en venait à préciser, de façon assez influente, la valeur *consultative* des conseils épiscopaux d'après la Constitution civile du clergé (sauf que pour révoquer l'un de ses propres membres, pour nommer les responsables du séminaire et pour destituer, sous demande du curé, un vicaire paroissial)[55]. Si Thomas Lindet, encore au début du printemps, montrait quelque ambiguïté dans la réception de cette indication[56], ce serait la circulaire de Lanjuinais, en juillet 1791, à trancher définitivement le contentieux, après que les vicaires épiscopaux de l'Aisne avaient tenté de répandre, parmi leurs confrères dans les autres diocèses, une interprétation très favorables à leurs prérogatives[57].

Abstraction faite de la question spécifique du conseil épiscopal, la participation de la prêtrise au jugement infaillible de la foi et à la législation dans l'Église était implicitement niée par Jean-Baptiste Aubry[58] et soutenue ouvertement, sur le plan théorique, par le constituant Jean-Baptiste Dumouchel[59], se reportant par ailleurs à une citation déjà avancée par Charrier de La Roche[60]. Favorable, en parrochiste janséniste, à une thèse pareille, Jean-Baptiste Gratien précisait qu'en matière de sujets actifs de l'infaillibilité, le dogme ne tranchait pas ni pour le pape seul, ni pour les évêques, ni pour les évêques et les prêtres[61]. Par contre, ce qui appartenait à la foi c'était l'indispensable rôle des prêtres dans le gouvernement de l'Église, bien que le discours de Gratien

[52] Moïse [Jura], *L.p.* [26.07.91], p. 42 ; *Accord des vrais principes* <09.91>, I éd., p. 132 ; Gratien, *Contraste de la réformation*, p. 13 <10/12.91>.
[53] Seguin [Doubs], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, chez Simard, Besançon 1791 [01.06], p. 9 ; Prudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée* [05.01.92], <août 1792>, p. 40 ; Lalande [Meurthe], *Défense et justification de la l.p.* , chez Bachot, Nancy 1792, p. 69.
[54] Expilly [Finistère], *L.p.*, s.n., s.l. [25.02.91], p. 7.
[55] La lettre pastorale d'Expilly était mentionnée nommément par Primat [Nord], *L.p.*, Imprimerie de Deboubers, Lille 1791, p. 9 [11.04] ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 62.
[56] Lindet [Eure], *L.p.* [27.03.91], p. 19. Ambigüité entre interprétation 'délibérative' du texte de la Constitution civile et spontanée application dans tel sens délibératif, vu que le «despotisme convient moins encore au gouvernement de l'Église qu'à celui de l'État». Quant à A.-G. Camus, *Observations sur deux brefs du pape en date du 10 mars et du 13 avril 1791*, Imprimerie nationale, Paris 1791 <mai>, p. 33, il insistait sur la valeur délibérative ; pour la datation de l'ouvrage, voir «Journal ecclésiastique», mai 1791, p. 136.
[57] Voir la correspondance de Grégoire au cours de l'été 1791 : BPR GR 662ms, GR 503ms, GR 1198ms, GR 648ms, GR 1794ms.
[58] *L.p. à l'occasion de sa prise de possession* [28.03.91], transcription consultable à la BD Verdun : «a-t-on décidé qu'ils [les évêques] cesseraient d'être reconnus pour juges suprêmes en matière de foi ?». Il se rejouait aussi que le conseil épiscopal – après une phase initiale où il intégrait d'office les curés 'incorporés' à la cathédrale – allait se composer de nommés de l'évêque, alors que les anciens chapitres – les 'presbytères' théoriquement attachés à conseiller l'évêque – n'étaient point, pour la plupart, de nomination épiscopale.
[59] Dumouchel [Gard], *L.p.*, chez Simon, Paris 1791 [20.04], p. 41.
[60] Charrier de La Roche, *Réfutation de l'instruction*, p. 85-86. La citation était tirée de *Continuation du traité de l'Église* de l'abbé F. Ilharat de la Chambre (1743). Du reste, il est probable que Charrier l'avait reprise, de son tour, de [G.-N. Maultrot], *Les prêtres, juges de la foi*, s.n., s.l. [1780], t. I, p. 316.
[61] Gratien, *Contraste de la Réformation*, p. 140-143.

ne s'attardât pas trop à expliquer si le gouvernement auquel le prêtre prenait partie *de iure divino* ne comprît que la prédication et la distribution de cinq sacrements, ou même la délibération législative et judiciaire (en synode, en concile) à côté de l'évêque[62]. La vérité-maîtresse, en fait, était celle développée par Maultrot à la fin des années '70[63] : l'institution divine des curés découlait directement de l'institution divine de la prêtrise elle-même, parce que dans l'Église la présence d'un prêtre appliqué – d'une manière ou de l'autre, *avant ou après l'avènement historique et la formalisation historique de la figure du curé paroissial* (caractère ordinaire, bénéfices, inamovibilité, nomination des vicaires etc.) – à l'exercice de son ordre surnaturel, constituait une nécessité doctrinale incontournable. Par le même renvoi à Maultrot, Lalande entendait prouver la continuité historique de l'élection populaire des curés, vu qu'anciennement l'évêque ordonnait *les prêtres* après que le peuple avait exprimé son consentement au choix[64]… Ça va sans dire, l'ecclésiologie constitutionnelle s'éloignait de Maultrot à cause de l'identification entre ordre et juridiction, ce que le juriste janséniste n'avait jamais soutenu : autre chose était d'affirmer, en abstrait, que la *fonction pastorale* du prêtre était de droit divin, autre chose c'était de soutenir que *tout* prêtre, par le seul fait d'être ordonné, recevait automatiquement une juridiction pastorale universelle et ne restait que dans l'attente de pouvoir l'exercer de façon circonscrite[65]. En effet, même pour le Maultrot des années '80, qui en venait à conclure pour la *validité* des absolutions indûment administrées, la juridiction – conférant la *licéité* des fonctions spirituelles – restait conceptuellement séparable d'avec l'ordre, et ceci aussi bien pour les prêtres que pour les évêques.

Sur ce dernier point, celui concernant la validité des absolutions illicites – y comprises les absolutions 'abusives' des cas réservés aux évêques – les prises de positions se faisaient plus nombreuses que dans la production pré-schismatique. En faisant recours à Trente, six évêques donnaient une réponse totalement négative : ils se limitaient à rappeler que si l'obtention d'un permis (ordinaire ou délégué) d'exercer la juridiction était absolument nécessaire pour la validité et la légitimité des actes spirituels, il ne s'ensuivait pas de cela que tel permis ne pût être délégué à leurs vicaires directement par les curés, sans approbation épiscopale[66]. Deux prélats, en revanche, se ralliaient à la solution offerte par Charrier, c'est-à-dire la nullité par manque de disposition dans le pénitent : Jean-Baptiste Massieu et Lamourette[67]. Même s'il ne revenait guère sur le point, on peut dire que l'anti-tridentin Gratien restait le seul qui s'en tenait aux conclusions extrêmes du

[62] Ivi, p. 144-149.
[63] [G.-N. Maultrot], *L'institution divine des curés et leur droit au gouvernement général de l'Église*, s.n., s.l. 1778. Maultrot était explicitement cité par Gratien, *Contraste de la Réformation*, p. 150.
[64] Lalande, *Supplément de l'Apologie* <04.91>, p. 77.
[65] Lalande, qui n'avait rien à voir avec le jansénisme (voir l'ironie de sa réponse à Jabineau : *Supplément de l'Apologie*, p. 44), mais qui avait lu l'ouvrage de Maultrot sur l'institution divine, parlait des *prêtres* comme des successeurs des 72 disciples : ivi, p. 58 ; Id. [Meurthe], *Défense et justification*, p. 92. Voir aussi Prudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 68. Par contre, Constant [Lot-et-Garonne] s'en tenait à identifier les successeurs des disciples dans les curés : *I.p.*, p. 70, tout comme faisait (moins explicitement) l'*Accord sur les vrais principes*, p. 119.
[66] Avoine [Seine-et-Oise], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Cosson et Lebas, Versailles 1791 [26.05], p. 15 ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 62 ; Maudru [Vosges], *Réponses à diverses*, p. 300 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 205, 222 ; Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle* [1792], p. 38 ; Lindet [Eure], *I.p.* [16.03.92], p. 13 ; Molinier [Hautes-Pyrénées], *Catéchisme sur la Constitution*, p. 59.
[67] Massieu [Oise], *I.p.*, Desjardins, Beauvais 1792 [26.02], p. 15, rapportant les mots exacts de la *Réfutation* de Charrier, p. 94-95 ; Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 53-54.

jansénisme ecclésiologique en matière de validité sacramentelle[68]. En corrigeant ce qu'il avait écrit dans le sixième *Prône civique*, Lamourette raccourcissait partant la dyscrasie entre l''inconditionalisme' des pouvoirs presbytéraux et un franc épiscopalisme quant au pouvoir de législation (et de définition doctrinale), résumé par ces phrases-ci :

> Le prêtre est pour tous les fidèles, le distributeur de la grâce du Sauveur et des trésors de la religion : voilà sa destination directe et distinctive. L'évêque est aussi l'homme des fidèles ; mais des fidèles considérés comme composant une société à qui il faut une autorité, des lois et un régime. C'est là ce qui caractérise immédiatement sa vocation et la perfection du sacerdoce dont il est revêtu ; en sorte que l'épiscopat est essentiellement une puissance régissante et administrative, et que le sacerdoce est, par sa nature, une puissance exécutrice et agissante[69].

Tout au plus, le fort soulignement de la prescription de «sui[vre] la voix du premier pasteur, à qui il appartient de connaître, de guider et de surveiller tous ceux qui travaillent dans le champ du Seigneur»[70], pouvait heurter contre l'article de la Constitution civile sur les vicaire paroissiaux, si ce n'est que le métropolitain du Sud-est s'esquivait de cette contradiction. Une difficulté que cherchait de résoudre, en revanche, le métropolitain de l'Est, Philippe-Charles-François Seguin, en base au raisonnement que par son serment, l'évêque jureur approuvait indirectement tous les prêtres que la Constitution du clergé soustrayait a son contrôle directe[71].

Dans d'autres évêques, la surcharge épiscopaliste ne se mesurait pas sur les assertions théoriques, mais dans la pratique de l'émergence sur le terrain. La révocation des approbations données en passé par l'ex évêque[72] ; la faculté, pour les fidèles des paroisses où le curé réfractaire n'avait pas encore été substitué, de s'adresser à un ministre jureur (curé, vicaire ou tout simplement prêtre approuvé par le prélat constitutionnel)[73] ; la prohibition, pour le réfractaire en *prorogatio*, de confesser autres que ses paroissiens, quel consentement qu'il pût recevoir de la part de ses collègues curés ; tout cela constituait des moyens défensifs – concrètes ou purement formels : le clerc anticonstitutionnel ne pouvait qu'ignorer les dispositions de l''intrus'[74] – parallèles à ceux qu'employaient les ordinaires insermentés[75]. D'un côté, des confesseurs *invitis parrochis* ; de l'autre, l'annulabilité de l'idonéité jadis reconnue : sans jouir de l'extension des pouvoirs assurés par l'édit de 1695 (étant donné l'article de la Constitution civile sur le renvoi des

---

[68] Sur la valeur non dogmatique de Trente, voir *Contraste de la Réformation* <10/12.91>, p. 50.
[69] Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 53-54.
[70] Ivi, p. 53. Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.05.91], p. 44, ramenait le fait qu'«un simple prêtre [ne] puisse entendre les confessions sans l'approbation de l'évêque» à la supériorité *de iure divino* de l'évêque sur le prêtre. De son côté, Gratien rappelait que, même à en croire à la doctrine de Trente comme *regula fidei*, dans le canon 7 de la session XXIII le syntagme *iure divino* ne paraissait pas. En tout cas, Gratien professait la vérité de telle supériorité divine, que le front 'italien' et romano-centrique avait empêché d'insérer dans le texte dogmatique conciliaire.
[71] Seguin [Doubs], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, chez Simard, Besançon 1791 [01.06], p. 19.
[72] Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91], p. 56 ; Barthe [Gers], *Ord. concernant les pouvoirs des confesseurs*, chez Duprat, Auch 1791 [08.06], p. 4 ; Lindet [Eure], *L.c. au clergé de son diocèse*, chez Ancelle, Évreux, chez Froullé 1791 [01.10], p. 14.
[73] Barthe [Gers], *Mand. qui avance la durée du temps de Pâques* [09.02.92]. Les curés réfractaires, en fait, refusaient d'absoudre ceux qui ne rétractaient pas le serment civique.
[74] Toutefois, le premier et le troisième des actes que nous avons rappelés pouvaient inhiber des curés 'simples jureurs' encore en bons termes avec des confesseurs ou des curés anticonformistes.
[75] Cf. *supra*, Intr. dissidente, § 6.

vicaires paroissiaux), les évêques assermentés ne renonçaient pas à exercer une autorité immédiate sur leurs clercs[76].

Élections

Maints évêques reprenaient un élément non trop usité dans les premiers apologètes : le respect de la formule canonique de l'élection *a clero et populo* passait par le droit de tous les prêtres fonctionnaires publics de prendre partie aux assemblées primaires pour le choix des électeurs[77]. Nicolas Bonnet l'expliquait même au pape, dans la lettre de communion : «electores, ab universo tum clero tum populo nominati, ad onus ministerii episcopalis, iuxta ecclesiae primitivae formam, nuper apud nos in usum revocatam, me, licet minime dignum, designaverint atque assumpserint»[78]. Par contre, l'optimisme sur le rapprochement des acatholiques à la vraie religion, par le biais de la libre participation aux nominations ecclésiastiques, n'était répété que par deux textes, même si le second d'entre eux était l'*Accord sur les vrais principes*[79]. Si l'on cherchait, en tout cas, d'alléguer des précédents historiques en défense des droits électoraux des hérétiques[80], ou même la première lettre de Paul à Timothée[81], quelque insatisfaction pour cet aspect de la Constitution civile était exprimée par Jean-Baptiste Flavigny, qui cherchait pourtant des justifications contingentes («Il était prudent de ne pas aigrir les hétérodoxes en les excluant des élections dans les circonstances critiques où nous sommes»[82]), de même qu'il faisait pour l'absence d'un mécanisme d'appel au pape ou à un concile contre le refus de l'institution canonique de la part d'un métropolitain[83]. Sur l'électorat mixte, laïco-clérical, il faut signaler l'opinion de Lamourette, lequel admettait plutôt sereinement la différence entre l'usage archaïque et la réforme ecclésiastique, tout en liquidant l'importance d'une pareille dyscrasie, vu que le droit divin n'était pas concerné[84]. Quant au principe électoral en lui-même, son assomption dans la catégorie des droits naturels ou des droits de la nation, entre universalisme jusnaturaliste et

[76] Dans un couple de textes, il est vrai non trop cristallins, on ventilait même la révocabilité de l'approbation des vicaires (du moins, de ceux qui eussent été approuvés par le précédent ordinaire diocésain, en exploitant l'ambiguïté du texte de la Constitution civile, cf. *supra*, Intr. constituante) et des autres confesseurs jureurs : *Statuts du synode des Vosges* [11.05.91], dans Maudru, *Mand.*, chez Charlot, Saint-Diez, p. 8 ; Philbert, *Mand.*, chez Morin, Sedan 1791 [17.09], p. 7.

[77] Périer [Puy-de-Dôme], *Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Clermont-Ferrand, le 10 avril 1791*, Imprimerie d'Antoine Delcros, Clermont-Ferrand 1791, p. 12 ; Poudérous, *L.p.*, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [22.05], p. 2 ; Seguin [Doubs], *L.p. au clergé* [01.06.91], p. 5 ; Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 65 ; Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91], p. 14 ; Maudru [Vosges], *Réponse à diverses* <01.92>, p. 95 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 141 ; Lalande [Meurthe], *Lettre sur l'injustice et la nullité des excommunications dont la Cour de Rome menace l'Église de France*, chez la veuve Bachot, Nancy 1792, p. 14.

[78] Bonnet [Eure-et-Loir], *Lettre de communion* [19.03.91], dans Id., *L.p.*, chez Durand et Labalte, Chartres 1791 [10.06].

[79] Fauchet [Calvados], *L.p.* [06.06. 91], p. 7 ; *Accord des vrais principes*, p. 110.

[80] Mélèce d'Antioche élu aussi par les ariens : Gay-Vernon [Haute-Vienne], *L.p.*, chez Dalesme, Limoges [01.05. 91], p. 4 ; *Accord des vrais principes*, p. 110. Et naturellement les évêques de Breslau et Moguilev, cf. *supra*, chap. I, § 11.

[81] *1Ti*, 3,7 : «Habeat [l'évêque] etiam necesse est bonum testimonium ab iis, qui sunt extra ecclesiam». Cf. Suzor [Indre-et-Loire], *L.c.* [22.03], dans l'anonyme *Premiers efforts du schisme dans la Touraine repoussés par la voix de la vérité*, chez Artaud, chez Crapart *et alii*, Paris 1791, p. 4 ; Poudérous [Hérault], *L.p.* [22.05.91], p. 4 ; Bésaucèle [Aude], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie Heirisson, Carcassonne 1791 [22.07], p. 7.

[82] Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07], p. 68.

[83] Ivi, p. 79.

[84] Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07], p. 64. Une minimisation aussi dans Proudhomme [Sarthe], p. 47.

revanche gallicane, s'accompagnait diffusément à des détestations horrifiées du concordat de Boulogne, et en deux cas à un jugement d'insuffisance au sujet aussi de la Pragmatique sanction de Bourges[85]. Selon l'*Accord des vrais principes*,

> le droit d'élire ses ministres est le droit naturel et imprescriptible de la société chrétienne qui se nomme l'Église. Il n'a point été *et n'a pu être aboli*, ainsi que celui de confirmation qui appartient au métropolitain: ils n'ont été que violés. L'esprit de l'Église réclame toujours l'observation des canons que les conciles appellent divins, et que S. Léon dit «avoir été établies par l'esprit de Dieu, et être consacrés par les respects de l'univers chrétien». Les motifs d'utilité générale qui les ont fait établir, subsistent toujours et en revendiquent l'exécution; ils sont au-dessus de toute variation, dit le même S. Léon[86] ;

deux normes, les élections et l'institution métropolitaine, quoique produites dans l'histoire de l'Église et non pas d'institution divine positive, étaient donc élevées sur le plan de l'absolument obligatoire, de l'intouchable, en vertu d'une sanction divine qui les soustrayait à la destinée éventuellement caduque de toute autre loi de droit humain.

Pape

L'affirmation d'une double primauté papale *iure divino*, d'ordre et de juridiction, se répandait. Charrier aussi, qui avait employé en précédence une expression légèrement différente, se ralliait de manière explicite à tel syntagme[87]. Mais quel était son significat ? Par-delà des explications génériques (inspections, surveillance, custodie des canons, avertissement aux évêques fautifs[88]), qui finissaient par affaiblir la spécificité juridique de ce primauté, la spécification la plus récurrente était la convocation et la présidence des conciles généraux, ou le pouvoir de commencer un jugement sur le foi ou sur les mœurs (non pas sur les personnes), que le consentement de l'Église dispersée pouvait achever[89]. Quant à la réservation des cas au pape, intrinsèque à son rôle suprême, la détermination de tels péchés revenait à l'Église universelle, non

[85] Maudru [Vosges], *Réponse à diverses* <01.92>, p. 150 ; Proudhomme de la Boussinière [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 37. Une justification de l'exclusion des citoyens passifs, en base au canon du concile de Laodicée sur la non participation de la lie du peuple, était dans Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 53. Il va sans dire, le concordat de 1516 était cible du mépris le plus animé et scandalisé.
[86] *Accord des vrais principes*, p. 108.
[87] Charrier de La Roche, *Lettre de communion*, dans Id., *L.p. aux fidèles de son diocèse*, chez Le Clere, Paris 1791 [11.04], p. 54 ; Id., *L.c. à MM. les curés et autres ecclésiastiques de son diocèse*, Imprimerie de L. Oursel, Rouen 1791 [18.05], p. 2 ; Rigouard [Var], *L.c. adressée à MM. les curés et autres ecclésiastiques de son diocèse, sur les brefs du pape*, chez Le Clere, chez Froullé, Paris 1791 [08.06], p. 2 ; Lamourette, *I.p.* [16.07.91], p. 34 ; Moïse [Jura], *L.p.* [26.07.91], p. 17 ; Gratien, *Contraste de la réformation* <10/12.91>, p. 134 ; Maudru, *Instructions familières* <01.92>, p. 24-25 ; Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle* [1792], p. 25. Prudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 65 préférait une autre expression : «primauté de puissance et d'autorité ecclésiastique».
[88] Voir aussi Camus, précisant en quelque sorte sa négation du mai 1790 : «Il est impossible de prouver que cette juridiction attachée essentiellement à la primauté consiste dans autre chose qu'un droit d'inspection, de surveillance et d'exhortation» : *Observations sur deux brefs*, p. 16.
[89] Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 34, 58 ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 49 ; Gratien, *Contraste de la réformation*, p. 134 ; Barthe [Gers], *I.p.* [25.08.92], p. 3. Gratien précisait : un consentement tendanciellement unanime, non pas le consentement de la pluralité des évêques (erreur demi-ultramontaine) : *Contraste de la réformation*, p. 75-78.

pas à un souveraine décision papale : ainsi disait Maudru[90], tandis que Barthe préférait passer sous silence la question, qu'il avait soulevée dans sa *Troisième conférence théologique*[91]. En somme : d'un côté, le recours au bon sens sur les droits procéduraux du pontife romain dans les assemblées œcuméniques ; de l'autre, un dogme tridentin (la réserve des cas) qui risquait d'être une coquille vide, si l'on ne trouvait pas dans le 'droit commun', c'est-à-dire dans les canons universellement reçus et jamais révoqués de manière officielle par l'Église, la matière expressément remise à l'absolution papale. Une voix, celle de Wandelaincourt, se dérobait en répétant l'observation de Grégoire : du moment que Constitution civile du clergé n'était point une profession de foi, son silence sur les prérogatives romaines n'en infirmait pas la réalité et la reconnaissance[92].

Les conséquences du serment prêté ou refusé

Sur la destitution des réfractaires, alias dépossession, dans le langage ouaté de quelques auteurs, nous ne savons pas registrer de remarquables nouveautés argumentatives. Si (presque) tous les jureurs assuraient qu'il ne s'agissait point d'une déposition causée par des infractions spirituelles[93], donc d'une déposition canonique, l'oscillation principale était entre ceux qui recourraient tout de même à un lexique largement pénal («délit national»[94]) et ceux qui, par contre, soulignaient le caractère en quelque sorte 'préventif' de l'éviction, en tant qu'éloignement de 'fonctionnaires' qui par leur refus avaient rompu le lien entre le pasteur et «le troupeau dont est composé le corps politique»[95] : ministres dangereux ou même indignes, dont la nation payante, titulaire d'un «droit d'exclusion»[96], ne pouvait plus se fier[97]. Si l'image de Grégoire sur le contrat

[90] Maudru [Vosges], *Réponses à diverses* <01.92>, p. 291.
[91] Cf. *supra*, chap. I, § 11.
[92] Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 171-172.
[93] Presque : voir Prudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 86 : «Le refus du serment est un véritable délit dans l'ordre de la religion […], parce que c'est exposer sciemment, volontairement et témérairement la religion aux dangers incalculables d'un schisme». Bien entendu, Prudhomme non plus ne parlait pas de destitution canonique. En outre, dans la périphérie de leur discours, d'autres citaient le canon du Xe concile de Tolède (VII siècle) sur la destitution des évêques qui auraient violé le serment au roi : Besaucèle [Aude], *L.p.* [16.07.91], p. 12 ; Deville [Pyrénées-Orientales], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Reynier, Perpignan 1791 [08.08] ; Pelletier [Maine-et-Loire], *L.p.*, Imprimerie du Département, Angers 1791 [20.09.91], p. 39 ; Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91]. Mais personne ne se hasardait à voir dans la loi du 27 septembre l'exécution – par les soins du protecteur des canons – de la norme tolédane. Indiquant l'affinité entre le serment civique et l'ecclésiastique, Gouttes reprochait aux assermentés 'civiques' d'être parjures, s'ils ne prêtaient aussi le second : *Lettre à MM. les curés de ce département, et autres fonctionnaires publics*, chez Bernard, Beaune 1791 <mars>.
[94] Grégoire [Loir-et-Cher], *L.p.* [24.03.91], p. 10 ; Minée [Loire-Inférieure], *L.p.*, Imprimerie de Despilly, Nantes 1791 [01.05], p. 11 ; Diot [Marne], *L.p.*, chez Jeunehomme père et fils [16.05.91], p. 7 ; Molinier [Hautes-Pyrénées], *L.p.* [12.06.91], p. 25 ; Pelletier [Maine-et-Loire], *L.p.* [20.09.91], p. 39.
[95] Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 68-69. Au vrai, l'équation entre perte de la confiance nationale – perte établie par la loi et consommée par l'élection *in loco* – et perte du consentement des ouailles, nécessaire pour l'usage fructueux des pouvoirs spirituels, était fort répandue.
[96] L'allusion aux frais publics dans Thibault [Cantal], *L.p.*, chez Sardine, Saint-Flour 1791 [03.05], p. 6 ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 69. Le «droit d'exclusion» dans Pouchot, *L.p.* [Isère], chez Cuchet, Grenoble 1791, p. 23 [26.05]. L'indignité dans Maudru [Vosges], *Réponse à diverses questions*, p. 134 ; Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle*, p. 88. De son côté, Périer insistait sur le libre – bien qu'erroné – choix du refus : *L.p.*, veuve Herissant, Paris 1791 [28.03], p. 11 (lettre adoptée par Pouchot [Isère], *L.p.*, chez Cuchet, Grenoble 1791 <avril>, p. 2 et suivantes).
[97] Par-delà les titres mentionnés à la note précédente, voir Gobel [Seine], *L.p.* [21.04.91], p. 15-16 ; Roux [Bouches-du-Rhône], *L.p.*, chez la veuve d'A. Adibert, Aix 1791 [01.05] ; Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91], p. 17-19 (reprenant, du reste, la période hypothétique des *Questions sur les affaires*, cf. *supra* : si Constantin avait été au

doublement rescindable remportait un bon succès[98], pour stigmatiser l'opiniâtre résistance des réfractaires à leur supplantation il était plutôt commun de rappeler un canon du concile d'Ancyre (IV siècle), condamnant des évêques qui brigueraient, une fois rejetés par leurs troupeaux[99], pour s'emparer d'autres diocèses[100]. Naturellement, il restait enfin la ressource extrême d'invoquer un irrésistible fait accompli : l'impossibilité concrète, pour les victimes de la loi du 27 novembre, d'exercer sereinement leur ministère, ce qui impliquait la légitimité de leur substitution. À tel sujet, s'il n'était pas possible d'alléguer des lois canoniques, le renvoi de repère était au Saint Chrysostome injustement chassé, exhortant ses diaconesses à reconnaître paisiblement son successeur sur le siège de Constantinople[101] : *non potest enim esse Ecclesia sine episcopo*.

Une plus forte variété concernait les tons employés à l'encontre du clergé anticonstitutionnel. Il n'est pas la peine ici de délinéer les nuances d'agressivité et de mépris avec lesquelles on parlait des mobiles et des néfastes effets de l'anticonformisme, ou, à l'inverse, les nuances d'estime pour la «délicatesse de conscience […] à la quelle nous rendons hommage»[102], la bonne foi d'une partie au moins de la masse des insermentés[103]. On pouvait, à la façon d'Expilly, exalter dans les assermentés un majeur esprit de sacrifice (c'est-à-dire l'acceptation d'une «constitution qui anéantit notre influence politique, qui nous retire des biens immenses, qui établit une discipline sévère et ouvre une carrière plus laborieuse») et de martyre (la haine belliqueuse des dissidents et de leurs fidèles), en comparaison du désintéressement et des risques des refusants, lesquels perdaient certes leur traitement et leur maison presbytérale, mais il les perdaient en vue d'une rescousse future, et qui ne devaient faire face qu'à une législation répressive bien douce[104]. On pouvait s'entretenir à rétorquer sur les évêques concordataires la qualification d'intrus et même de simoniaques[105] ; à nier, contre la réadaptation contemporaine de la maxime d'Henri IV sur la majeure sûreté sotériologique de l'adhésion au catholicisme, que la *salus* puisse être *extra*

---

courant de l'impossibilité, pour le souverain, de détrôner un évêque, il n'aurait pas reçu le christianisme : ivi, p. 25) ; Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06. 91] ; Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07.91], p. 38 ; *Accord des vrais principes*, p. 135, 142-143 (qui déclinait de qualifier les refusants comme 'réfractaires') ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 14, 164 ; Lalande [Meurthe], *Lettre sur l'injustice*, p. 28. Les morceaux de Flavigny et de Wandelaincourt présentent de fortes affinités textuelles.

[98] Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91], p. 25 ; Seguin [Doubs], *L.p.* [01.06.91], p. 14 ; Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91], p. 25 ; Gratien, *Contraste de la réformation*, p. 152 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 164 ; Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 85.

[99] *Avant leur installation*, détail souvent oublié par ces auteurs.

[100] Seguin [Doubs], *L.p.* [01.06.91], p. 35 ; Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06.91], p. 44 ; *Accord des vrais principes*, p. 92 ; Lalande [Meurthe], *Défense et justification*, p. 67, 108 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.*, p. 164 ; Prudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 92. Le précédent historique le plus cité était celui d'Astorge, cf. *supra*, chap. I, § 13.

[101] La citation, vraiment omniprésente, déclenchait une controverse érudite avec les réfractaires, d'après lesquels le saint entendait l'obéissance à ses successeurs *après sa mort*, non pas de son vivant : non à Arsace, qui l'avait fait chasser. Les jureurs répliquaient, d'après Le Nain de Tillemont, que si Chrysostome niait la légitimité d'Arsace, c'était en vertu de l'horrible indignité morale de celui-ci et des défauts de son élection.

[102] Charrier de la Roche, *L.p.* [11.04. 91], p. 23.

[103] Parmi les conséquences du 'zèle pharisaïque' des anticonstitutionnels, quelques assermentés indiquaient – à côté de l'essor de l'indifférence et de la joie de l'incrédule – l'urgence di produire en toute hâte un clergé paroissial qui ne pouvait pas être à la hauteur des destitués : Gratien, *Contraste de la Réformation*, p. 66 ; Proudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 66.

[104] Expilly [Finistère], *L.p.* [25.02.91], p. 14 ; Id., *Mand. à tous les fidèles* [28.09.91], p. 15.

[105] Deville [Pyrénées-Orientales], *L.p.* [08.08.91], p. 17 ; *Accord des vrais principes*, p. 114 ; Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 252.

ecclesiam constitutionalem[106]. Mais loin d'affirmer rigidement l'exclusivité de la communion de l'élu, on pouvait miser aussi sur le désenveniment des esprits : par l'évocation de la compréhension mutuelle qui s'était finalement créée, pendant le Grand Schisme du XIV siècle, entre les partis pontificaux contraposés (si bien que l'Église dénombrait des saints entre les fidèles di diverses communions), on en venait à demander au front anticonformiste autant de charité, voire à nier l'existence d'un schisme en terre française[107] – si ce n'est que le refus d'une pareille réciprocité, d'une 'coexistence pacifique' des deux Églises, était parfois condamné, de son tour, comme une attitude de nature schismatique[108]. Il est néanmoins possible de retracer des éléments communs à la généralité de l'épiscopat constitutionnel : non seulement, bien entendu, l'exhortation aux patriotes à respecter l'intégrité physique et morale des anticonformistes séculiers et réguliers ; ou la grave stigmatisation doctrinale, au nome de l'*ex opere operato*, des prêtres qui jetaient des doutes sur la validité du baptême administré par les curés 'intrus'. Maints proclamaient la disponibilité à céder le siège aux anciens détenteurs, si ceux-ci se pliaient finalement à la réforme ecclésiastique[109]. Presque personne, parmi les évêques dont nous nous occupons dans ce chapitre[110], ne recourait ni menaçait de recourir aux armes spirituels contre les dissidents.

Face à la circulation des brefs du pape, entre le printemps 1791 et le 1792, le manque de quelconque authentification et autorisation de la part de la puissance politique consentait aux assermentés de rejeter d'emblée, en tant qu'apocryphes, soit la condamnation de la Constitution civile, soit les peines spécifiquement décernées contre les jureurs. Des constatations moins immédiates sur la fausseté des documents concernaient la confection formelle du texte, ou des invraisemblances temporelles dans les références qu'il faisait[111], mais plus souvent elles empruntaient à un *wishful thinking* sur l'indignité d'attribuer aux doux Braschi – le pape du vain

[106] Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle*, p. 103-104. En revanche, Expilly niait le caractère schismatique des insermentés et de leurs fidèles, mais il leur reprochait un péché antiévangélique de désobéissance et de turbulence, alors que les conformistes, par l'esprit de subordination qu'ils démontraient, pouvaient bien se croire justifiés aux yeux de Dieu : *Mand. à tous les fidèles* [28.09.91], p. 15. Pour Camus aussi, communiquer avec les insermentés c'était un «grave délit», mais non un schisme : *Observation sur deux brefs*, p. 55.

[107] Charrier de La Roche [Seine-Inférieure], *L.c.* [18.05.91], p. 4 (tandis que dans Id., *L.p.* [06.05.91], p. 6-7, le Grand Schisme était évoqué pour supplier les insermentés de «céder au temps», de cesser leur ministère). La lettre de Charrier était adoptée par Bécherel [Manche], *L.p.*, chez Joubert, Coutances 1791 [02.06.91], p. 44-56 ; Gobel [Seine], *L.c. à MM. les curés et autres ecclésiastiques de son diocèse*, Imprimerie de Simon, Paris 1791 [07.06], p. 2 ; Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 77-101 ; ainsi que calquée par Rigouard [Var], *L.c.* [08.06], p. 6. Quant à Lindet, si initialement il niait aux insermentés le moindre 'titre coloré' pour exercer les fonctions spirituelles, il assumait ensuite une attitude plus 'latitudinaire' : *L.c.* [01.10], p. 4-5 ; *I.p.* [16.03.92], p. 29. La position du théologien laïc Noël de Larrière, *Préservatif sur le schisme ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790*, chez Le Clere, Paris 1791 (sur quoi cf. diffusément *infra*, § 2, 3), p. 226-245, était assez proche à celle de Charrier.

[108] Gratien, *Défense de* l'Exposition de mes sentiments *ou réponse à M. le curé de F.*, chez Durand, Chartres 1791 [31.05], p. 68 ; Moïse [Jura], *L.p.* [26.07.91], p. 15-16.

[109] De vrai, en cas de démissions de l'élu, des nouvelles élections devaient se célébrer ; mais les jureurs assuraient que le propos si touchant et pressant de rétablir la paix religieuse dans le diocèse, ne pourrait qu'induire les électeurs à voter en masse pour l'ex-réfractaire. Autant naturellement, les insermentés en question ne pouvaient être que les destitués, non les 'supprimés'. Il n'est pas la peine de dire que nul ne devait répondre auxdites avances.

[110] Pour le cas Pontard, cf. *infra*, chap. III, § 7.

[111] Charrier de La Roche [Seine-Inférieure], *L.c.* [18.05.91], p. 7, qui avait à redire sur la signature et sur l'adresse ; Le Coz [Ille-et-Vilaine], *Lettre*, Courné, Rennes 1791 [05.07], p. 7, d'après lequel *Charitas* citait des faits survenus trop peu de jours avant son arrivée en France.

voyage à Vienne, devers l'empereur Joseph II[112] – des ouvrages qui condamnaient aussi la Déclaration des droits[113] ; qui étaient parus beaucoup après la Constitution civile elle-même[114], en cherchant plutôt risiblement de se justifier tant (*aliquantum*) de retard[115] ; ou, plus banalement, des textes qui paraissaient sortis du moyen-âge et qui par conséquent ne pouvaient pas être attribués à un pape du XVIIIe siècle[116]. Encore en février 1792, quelqu'un pouvait attribuer au pape un silence bienveillant envers les affaires de France, un silence d'approbation[117]. Mais ceux même qui devaient admettre, tôt ou tard, l'effective provenance romaine du texte, comme indéniable réalité ou comme hypothèse improbable, cumulaient d'autres objections procédurales que la simple absence du *placet* étatique, le même *placet* qui avait été refusé pendant deux siècles à la bulle *In coena Domini*[118] : la défense gallicane des censures émanées par le pape en première instance, quand même par rémission des (ex) évêques locaux et malgré leur ratification *ex post*[119] ; l'excessive proximité temporelle entre le *Quod aliquantum* du 10 mars et le *Charitas* du 13 avril, quoique celui-là eût demandé aux prélats constituants des renseignements ultérieurs[120] ; l'inadmissibilité d'une condamnation sans audition des accusés ; l'impossibilité qu'une censure, dûment *in aedificationem, non in destructionem*, frappât une masse imposante de personnes[121] ; la forme conciliaire des douze évêques, nécessaire pour condamner des pasteurs du premier ordre (en assumant que les prélats jureurs jouissaient des garanties réservés aux évêques de l'Église gallicane, même aux yeux de ceux qui ne les croyaient que des consacrés intrus…)[122]. Tout cela rendait formellement nulles les foudres lancées par Pie VI. Quant aux contenus des réponses assermentées aux thèses romaines, ils composaient bien sûr l'apologétique d'ensemble que nous sommes en train de retracer dans ce chapitre, mais force est d'en indiquer un autre, plus spécifique : le schisme n'était que la méconnaissance de principe de l'autorité papale, non de

[112] Ivi, p. 9 ; Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06.91], p. 52 (qui voyait néanmoins, dans le style, la main de la Daterie…) ; Avoine [Seine-et-Oise], *L.p.* [26.05.91], p. 30 ; Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91], p. 27. Sans être exhibée comme une preuve de la non-génuinité des brefs, l'attitude envers le Habsbourg était remémorée par l'*Accord des vrais principes*, p. 145 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 167 ; Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 233.
[113] Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06.91], p. 52 ; Barthe [Gers], *Lettre et i.p.* [30.07.91], p. 2.
[114] Desbois [Somme], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, chez Caron, chez Caron-Berquier, chez Musier, Amiens, chez Le Clere, Paris 1791 [08.05], p. 18.
[115] Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91], p. 26.
[116] Pelletier [Maine-et-Loire], *L.p.* [20.09.91], p. 20.
[117] Grégoire [Loir-et-Cher], *L.p.* [24.03.91], p. 13 (mais à cette date, en effet, il pouvait encore ignorer *Quod aliquantum*) ; Aubry [Meuse], *L.p.* [28.03.91]; Philbert [Ardennes], *Instruction*, chez Morin, Sedan 1791 [10.05], p. 8 ; Prudhomme [Sarthe], *Discours lors de son installation* [10.04.91], p. 6 ; Barthe [Gers], *I.p.* [29.11], dans Id., *Mand. et i.p. au clergé et à tous les fidèles de son diocèse* [26.12], Toulouse, chez Desclassan 1791, p. 22 ; Martin [Haut-Rhin], *Mand. pour le carême de l'année 1792*, s.n., s.l. [12.02.92], p. 5.
[118] Le parallèle avec la bulle de Pie V dans Rigouard [Var], *L.p.* [23.05.91], p. 14 ; Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.01.91], p. 55 ; Le Coz [Ille-et-Vilaine], *Lettre* [05.07.91], p. 7 ; Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 112 ; Maudru [Vosges], *I.p. sur l'excommunication*, chez la veuve Vivot, Bruyères 1792 [30.08], p. 64.
[119] Lalande [Meurthe], *Lettre sur l'injustice*, p. 5 ; Id., *Défense et justification*, p. 85 ; Barthe [Gers], *I.p.* [25.08.92], p. 14 ; Maudru [Vosges], *I.p.* [30.08], p. 66. Pour A.-G. Camus, *Observation sur deux brefs*, p. 37-51, la rémission à Rome du jugement, de la part des anciens évêques, était un *crimen lesae nationis.*
[120] Barthe [Gers], *Lettre et i.p.* [30.07.91], p. 87 ; Id., *I.p.* [25.08.92], p. 18.
[121] Maudru [Vosges], *I.p.* [30.08.92], p. 25.
[122] Charrier de La Roche [Seine-Inférieure], *L.c.* [18.05.91], p. 11 ; Lalande [Meurthe], *Lettre sur l'injustice* [29.06.91], p. 5.

l'autorité d'autres pasteurs et même pas la désobéissance à des dispositions particulières du souverain pontife. Sur ce second aspect, l'*auctoritas* la plus appréciée était celle du Cajetan[123].

Même sur l'aspect abstrait, doctrinal de la condamnation papale, Barthe contestait d'une part la nature théologique de la Constitution civile, qui par cela demeurait étrangère à l'initiative censoriale de Rome ; de l'autre, le libre silence de l'épiscopat universel, dans sa valeur de consentement au jugement papal sur la présence et l'erreur d'une implication doctrinale dans la réforme : dans des pays tyranniques, en effet, pouvaient des évêques prendre la parole en faveur de l'Église de la libre France[124]? La voie-maîtresse d'un concile général, seule autorité en était de résoudre un semblable et compliqué conflit, était explicitement caressée par Charrier et par ceux qui en reprenaient la lettre circulaire du 18 mai[125], y compris Lamourette. Même si celui-ci ne contribua guère à baisser les tons : dans son «instruction dogmatique»[126] du juillet 1791, sans le raccourci de nier l'effective provenance papale des brefs, il définissait le jugement romain non seulement comme «irréfléchi et téméraire», mais *apertis verbis* comme

> hérétique, en ce qu'il divise l'épiscopat, qu'il distingue l'ordination des apôtres de celle des évêques, qu'il concentre dans le pape toute la puissance spirituelle que Jésus-Christ a confiée à son Église, et lui attribue la dispensation d'une juridiction qui ne vient, ni ne peut venir que de Dieu seul, par l'institution du sacrement de l'ordre[127].

Si pour le métropolitain du Sud-Est la question du titre à participer à un éventuel jugement de l'Église universelle ne pouvait être douteuse (la simple consécration), la nécessité d'un concile de pacification entre deux épiscopats, ventilée par le métropolitain des Côtes de la Manche, impliquait évidemment, par simple bon sens et urgente charité, la participation soit des jureurs, soit des insermentés. Mais Charrier persistait à esquiver, en abstrait, la demande sur l'ordre *sive* juridiction, s'il était suffisant pour prendre partie au gouvernement conciliaire de l'Église.

2. *Disciplines. Interlude janséniste*

Pour aborder la réflexion générale des évêques jureurs sur les différents degrés de la discipline ecclésiastique, il est fort utile de la faire précéder par le bref examen d'un écrit non-épiscopal. Destinée à une diffusion très remarquable (cinq réimpressions entre 1791 et 1792, sans pareil dans la littérature constitutionnelle), le *Préservatif contre le schisme* du théologien laïc Noël Castera de Larrière devait en effet être mentionné et conseillé par plusieurs documents pastoraux, en laissant des traces, expresses ou tacites, dans les arguments de prélats même étrangers au jansénisme de l'auteur. En même temps, l'ouvrage ne pouvait que déclencher une controverse douloureuse au-dedans du petit milieu des *amis de la vérité*, désormais fracturé de manière irrévocable, en

[123] Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06.91], p. 49 ; *Accord des vrais principes*, p. 163 ; Lalande [Meurthe], *Lettre sur l'injustice*, p. 21 ; Id., *Défense et justification*, p. 41 ; Id., *Réponse à un libelle*, p. 20.
[124] Barthe [Gers], *I.p.* [25.08.92], p. 5, 16.
[125] Charrier de la Roche [Seine-Inférieure], *L.c.*, p. 10.
[126] Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.*, p. 102.
[127] Ivi, p. 69.

contraignant Larrière à défendre et à développer son travail, en premier lieu contre les plumes très actives de l'abbé Henri Jabineau, du dominicain lyonnais Bernard Lambert et d'un laïc presqu'octogénaire tel Gabriel-Nicolas Maultrot. Commencé par les deux mémoires de mars-mai 1790 sur le réaménagement des diocèses[128], le débat intra-janséniste ne pouvait que s'avérer tendu et significatif au plus haut degré, vu la fonction que les quesnellistes avaient jouée dans les conflits entre l'Église et l'État dans les dernières décennies de l'Ancien régime. En particulier, les luttes des années cinquante et soixante autour du refus public des sacrements et de l'Assemblée du clergé de 1765 constituaient le terrain le plus brûlant de la confrontation rétrospective de ces auteurs.

Publié pour la première fois sur la fin du mars '91[129], le *Préservatif* cherchait d'éclaircir les pouvoirs de la souveraineté politique sur la conduite de la puissance spirituelle, en base à la distinction entre deux typologies de discipline et trois typologie de l'influence de l'État sur la vie ecclésiastique. Sa nouveauté, en comparaison aux autres écrits de l'hiver 1790-1791, consistait aussi dans les distances que Larrière prenait non seulement des plus brutales tendances culturelles – filles de la philosophie – à ne considérer la religion que comme un ductile instrument politique[130], mais aussi dans le insatisfaction[131], ou même dans l'authentique rejet qu'il étalait vis-à-vis d'autres voix favorables à la réforme. Autrement dit, le caractère incisif du *Préservatif* dans le débat sur la Constitution, plus qu'à l'originalité et à la rigueur de son système conceptuel, ou plus qu'au manifeste désintérêt personnel que pouvait vanter un laïc tel Larrière, devrait être attribué à cet effort de délimiter un domaine apologétique adéquat, sans épargner quelque polémique à l'égard du propre front. Après une attaque ferme à Treilhard, coupable, dans sa réplique à Boisgelin, d'avoir circonscrite à la seule foi la compétence de l'Église, le théologien avait à redire aussi sur l'*ami* Camus, qui avait eu le tort d'admettre la faculté de l'État de rejeter la vraie religion – «ce pouvoir n'est autre chose que celui d'apostasier» – pour en déduire la stricte obligation, pour l'Église, d'éviter à tout prix une pareille éventualité[132]. Or, pour Larrière, aucune urgence ne peut transformer l'utilité de l'obéissance dans un incontestable droit de celui qui

[128] H. Jabineau *et alii*, *Mémoire à consulter et consultation* [15.03.90] ; [P.-J.-D. Faure], *Consultation sur une question importante* [27.05.90]. Sauf Pierre-Jean Agier, les juristes adhérant au document Faure étaient beaucoup moins célèbres que les signataires du mémoire Jabineau (cf. *supra*, chap. I, § 1). Les arguments de l'un et de l'autre texte sont les mêmes qui domineraient le débat à l'Assemblée et dans le pays sur la géographie ecclésiastique et ses modifications. Nombreux les attaques de Maultrot et de Jabineau au contre-mémoire : [G.-N. Maultrot], *Lettre à M. Faure avocat au Parlement, sur sa consultation du 27 mai 1790, dans laquelle il décide que l'Assemblée nationale a droit d'ériger et de supprimer les évêchés*, chez Le Clere, Paris 1790 [01.06] ; [G.-N. Maultrot], *Seconde lettre à M. Faure, avocat au parlement, sur sa consultation du 27 mai 1790, dans laquelle il décide que l'Assemblée nationale peut ériger et supprimer des évêchés*, chez Le Clere, Paris 1790 [02.06] ; H. J.[abineau] *Lettre à M. Agier, avocat au parlement, sur la consultation pour Monsieur l'abbé de Saurine*, Veuve Desaint, Paris 1790 [02.06]. Quoique G. de Montours, *La CCC, développée par les débats*, p.84 attribue à Jabineau les deux lettres adressées à Faure, il est plus vraisemblable penser à Maultrot, pour une question de timing (Jabineau était à la campagne en ces jours) et de formules de salutation, tout comme en raison d'autres témoignages (voir *Notice sur différents ouvrages sur la Constitution prétendue civile du clergé*, chez Le Clere, Paris s.d.).

[129] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme, ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790*, chez Le Clere, Paris 1791, p. 253 [25.03.91].

[130] Ivi, p. 2, 247-248. En particulier, il fait allusion à la «Feuille villageoise».

[131] Y comprise celle d'inspiration janséniste, telle la *Consultation sur un objet important*, du mai '90, rédigée par Faure sur demande du constituant Saurine, futur évêque constitutionnel des Landes.

[132] Ivi, p. 10-16.

prétend être obéi[133]. La légitimité de la Constituante dans la rédaction de la réforme devait donc être argumentée de façon linéaire, sans courts-circuits de la sorte.

Pour établir le périmètre de la puissance ecclésiastique, de sa juridiction dépourvue de coercition matérielle[134] – l'auteur ne reprenait l'antipathie d'une partie de la tradition janséniste pour le mot *juridiction*, censé être trop prétentieux pour une *potestas* essentiellement douce et désarmée[135] –, il ne fallait pas délinéer la catégorie des objets purement spirituels *en tant que divinement commandés*, mais celle des objets spirituels en tant que tendant directement, par leur nature, à la sanctification des âmes[136]. Une catégorie qui de son tour pouvait être tripartie entre des lois remontantes aux apôtres, «tellement unies à sa constitution primitive qu'on doit les considérer comme invariables et aussi peu dépendantes du souverain que de l'Église elle-même, qui n'a de pouvoir que pour les conserver» ; une discipline décernée par des conseils généraux, ou du moins appliquée dans l'entier écoumène après la promulgation par un concile particulier ; une discipline propre à une Église particulière[137]. Toutefois, Larrière introduisait peu après la dimension de «ce qui est nécessaire à son [de l'Église] existence»[138], pour le faire coïncider finalement avec la «loi divine»[139] : origine apostolique et caractère indispensable *de iure divino* en venaient à se confondre («la fête de l'Assomption est aussi spirituelle que celle de Pâques, mais elle n'est pas également importante et nécessaire»[140]), en définissant ainsi, tant bien que mal, un domaine jalousement soustrait à toute prétention de l'Empire[141]. Par contre, sur les deux autres secteurs de la discipline ecclésiastique, *aussi spirituels que le premier*, il existait des pouvoirs inhérents au souverain politique. Loin d'être douée d'une «indépendance absolue», ce qui engendrait un «manichéisme politique qui introduirait dans la société une confusion qui rendrait incertain le devoir de l'obéissance»[142], la puissance spirituelle se révélait donc un «pouvoir subordonné et dépendant»[143]. Quelle forme de pouvoir ? En premier lieu, un pouvoir très massif de *veto*, de prohibition de l'application d'une norme ecclésiastique, au nom de libres évaluations

[133] Ivi, p. 20-21.
[134] Ivi, p. 4-5, 48.
[135] V. de La Borde, *Principes sur l'essence, la distinction, et les limites des deux puissances, spirituelle et temporelle*, s.n., s. l. 1753, p. 64-78; [J.-F.-A. Le Blanc de Castillon], *Arrêt de la cour du Parlement de Provence*, chez la veuve de J. David et E. David, Aix 1765, p. 29. Nous rappelons que l'ouvrage de La Borde, condamné à Rome par Benoît XIV, était rapproché par *Quod aliquantum* à la 'philosophie' de la Constitution civile : Guillon, t. I, p. 199. La réquisitoire de Le Blanc de Castillon contre les actes de l'Assemblée du clergé de 1765 était citée par Larrière dans : *Préservatif contre le schisme*, p. 80-82 ; *Préservatif contre le schisme, ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790*, IIIème éd. revue et corrigée, chez Le Clere, Paris 1791, p. XI ; *Suite du préservatif contre le schisme, ou nouveau développement des principes qui y sont établis*, chez Le Clere, Paris 1791 [24.11], p. 120-121 ; la réquisitoire de J.-P. Ripert de Monclar contre une défense de ladite Assemblée (*Arrêt de la cour du Parlement de Provence*, chez la veuve de J. David et E. David, Aix 1767) était mentionnée dans [P.-J.-D. Faure], *Consultation sur une question* [27.05.90], p. 7-8 ; N. de Larrière, *Suite du préservatif* [24.11], p. 120. Quant à la rareté du vocable *puissance* dans les «Nouvelles ecclésiastique» dans les décennies centrales du XVIIIe siècle, voir B. Plongeron, *Une image de l'Église d'après les Nouvelles Ecclésiastique*, dans «Revue d'histoire de l'Église de France», 1967 (LIII/1), 241-268, ici p. 259.
[136] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme*, p. 45.
[137] Ivi, p. 32.
[138] Ivi, p. 44-45.
[139] Ivi, p. 45-46.
[140] Ivi, p. 45.
[141] En substance, par conséquent, la conclusion de Larrière ne réussissait à se distinguer de façon rigoureuse d'avec celle d'autres auteurs.
[142] *Préservatif contre le schisme*, IIIe édition, p. IX.
[143] *Préservatif contre le schisme*, p. 166.

sur la sauvegarde de l'ordre public[144] ; en deuxième lieu, au cas spécifique où l'État serait un «souverain chrétien», à ce pouvoir en négatif s'additionne le pouvoir du «protecteur» d'exécuter les canons (c'est-à-dire, il nous paraît de comprendre, les lois de la seconde couche normative) même contre les dispositions des supérieurs ecclésiastiques et même en dépit des règles d'origine non-conciliaire, plus ou moins répandues et observées, qui se seraient sédimentées dans l'histoire des Églises et des rapports de force au-dedans de celles-ci[145]. Enfin, un troisième degré s'en rapportait à l'innovation centrale du *Préservatif*, c'est-à-dire à la distinction qu'il posait entre un *pouvoir des clefs*, apanage des seuls ministres de culte, et un *pouvoir législatif ecclésiastique* que le peuple d'une nation chrétienne partage avec ses clercs.

Par cette polarité, Larrière montrait de s'accrocher à la tradition du richérisme janséniste[146], mais pour en renouveler foncièrement les termes. Il ne se contentait pas, en effet, de délinéer – distincte d'avec l'*exercice ministériel des clefs* – une *propriété des clefs* qui accorderait à tous les fidèles la fonction de témoigner la foi, donc le droit d'organiser quelque résistance respectueuse aux sentences doctrinales qui paraîtraient contraster avec la Tradition[147]. Les laïcs catholiques, dans les divers pays, devenaient des véritables co-législateurs *en positif* dans l'Église, laissant aux *seuls* ordonnés et consacrés la fonction d'administrer les sacrements et de prêcher (tandis que l'auteur taisait sur la fonction d'émettre des jugements doctrinaux et pénaux, évidemment à cause du *veto* que les non-ministres pouvaient leur opposer[148]). En réalité, ici le raisonnement de Larrière se faisait plus généralement confus : d'un côté il tendait à reconduire ce troisième pouvoir à une combinaison des deux premiers ; de l'autre, il évoquait la possibilité d'étendre, de préciser et de développer – voilà l'élément créatif – le texte des canons restaurés par l'État[149]. En somme : non sans contradictions et dans un fort vague d'ensemble[150], l'auteur suggérait – pour

[144] Ivi, p. 27-46.

[145] Ivi, p. 47-82. Il va sans dire, les piliers de la réforme (le principe des élections ouvertes au peuple ; le frein à l'autorité monocratique de l'évêque dans le gouvernement de la diocèse ; la résidence obligatoire) rentraient dans les canons encore valides, bien qu'inefficaces au cours de plusieurs siècles. Toutefois, le premier d'entre eux glissait facilement sur le plan du droit naturel : ivi, p. 122-123. Naturellement, il faut distinguer : qu'une nouvelle discipline, même approuvée par un concile général, ne pût être appliquée – et devenir donc universelle – sans le consentement de l'État, cela c'était une conviction commune dans la tradition gallicane.

[146] Il mentionnait Nicolas Le Gros, Maultrot (ivi, p. 141 ; [Id.], *Préservatif contre le schisme*, IIIème édition, p. XIV ; Id., *Suite du préservatif*, p. 83, 158), Edmond Richer ([Id.], *Le préservatif contre le schisme, accusé et non convaincu de graves erreurs*, chez Le Clere, Paris 1791 [12.07], p. 3).

[147] Les deux syntagmes, *exercice* et *pouvoir des clefs*, étaient tout à fait absentes dans le *Préservatif*, qui préférait parler d'un *pouvoir des clefs* tout court, remis, directement par Dieu, aux ministres.

[148] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme*, p. 129. Larrière mettait donc sur le même plan un acte inconditionné (le sacrement) et un acte de juridiction, vinculé à un territoire (la prédication). En effet, voir Id., *Suite du préservatif*, p. 69, 75, 165.

[149] Ivi, p. 114-140, 162-173, 205. Sur les élections, en effet, Larrière ne contestait pas leur base purement populaire, contrairement à la lettre des anciens canons ; tout au plus, il écrivait qu'il «sera toujours affligeant de voir les hétérodoxes admis au nombre des électeurs» : ivi, p. 205.

[150] Voir, par le biais de Marca, l'allusion à la législation ecclésiastique de l'empereur Justinien, pas certes un député du peuple dans un cadre constitutionnel représentatif : ivi, p. 168 ; voir aussi p. 163, sur la différence de principe – réduite à indifférence pratique – entre une assemblée purement ecclésiastique et une assemblée politique. Le vague est évident : Larrière n'éclaircissait pas avec précision si le peuple législateur pouvait établir une loi manifestement contraire aux canons de la «discipline universelle» (celle qui venait immédiatement après la discipline apostolique/divine) ; en outre, la théorisation du «consentement commun des pasteurs et des peuples que se font les lois qui les régissent» ne précisait point les quotes-parts des uns et des autres, de la sorte que les pasteurs risquaient de ne compter que comme simples fidèles-citoyens d'une nation catholique. De même, Larrière ne disait pas si le peuple pouvait distribuer unilatéralement le «territoire» aux ministres des clefs (ivi, p. 86-110). Le degré de privilège nécessaire à la qualification de «souverain catholique» n'était guère défini : l'auteur se limitait à parler d'un

l'affirmer plus nettement dans les ouvrages successifs[151] – que l'assemblée représentative d'une nation catholique jouait de ce troisième et suprême niveau d'influence sur la discipline de la puissance spirituelle, voire une portion, non mieux spécifiée, du pouvoir spirituel lui-même[152]. Si Larrière, dans le sillon des *amis* mis au pied du mur, relançait sur la question *quis est ecclesia ?*, au lieu que se limiter à distribuer, à la façon de maints apologètes de la réforme, les compétences entre l'Empire et l'État, il n'est pas moins vrai qu'il faisait pencher l'ecclésiologie tendanciellement unanimiste des jansénistes post-*Unigenitus* sur un démo-laïcisme de nouveau coin. C'était un «triple pouvoir»[153], que celui dont avait joué l'Assemblée constituante pour établir la réforme ecclésiastique.

Dans les mois suivants, Larrière devait apprêter une défense contre ses ex-amis. Deux les lignes d'attaques suivies par Maultrot, Jabineau, Lambert. La première était la dénégation de n'importe quel pouvoir de l'État – ou des laïcs en général – sur la discipline ecclésiastique en positif ; une interdiction incluante 1. l'impossibilité de redonner vie à un canon expressément abrogé par l'Église ; 2. l'impossibilité de restaurer un canon substitué par un long et différent usage, sans qu'il existe un remarquable et autant durable et continué courant de réclamation ; 3. l'impossibilité de restaurer une discipline désormais inappliquée en vertu de l'iniquité des temps, malgré le réitéré et 'officiel' regret pour elle et sans un significative mouvement de réclamation (c'était le cas de la pénitence publique)[154]. Bref : l'exclusion du peuple et la restriction aux chapitres des élections épiscopales étaient une donnée acquise, que le souverain politique ne pouvait mettre de côté pour récupérer la discipline électorale des premiers conciles ; en revanche, l'abolition du concordat – demandée à grande voix par nombre d'évêques, de magistrats et des savants depuis 1516 – et le retour à la Pragmatique sanction de Bourges étaient possibles et bénis[155], tout comme la suppression des cas réservés au pape.

«établissement civil» relatif à la vie économique de l'Église, en affirmant que la «dépendance [*scil.* de l'Église, par rapport à l'État] est cimentée par l'établissement civil qu'elle doit à l'Etat, et qu'il lui importe de conserver (ivi, p. 165).

[151] [N. de Larrière], *Le préservatif contre le schisme, accusé et non convaincu*, p. 10 ; Id., *Suite du préservatif*, p. 5, 164-165.

[152] *Préservatif contre*, p. 173, 250.

[153] Ivi, p. 250; Id., *Suite du préservatif*, p. 5.

[154] [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance spirituelle défendue contre un écrit intitulé 'Préservatif contre le schisme, ou questions relatives au décret du 17 novembre 1790'*, chez Dufresne, Paris <04/05.91>, p. 79-80, 112-113, 133-134 ; [Id.], *L'autorité de l'Église et de ses ministres défendue contre l'ouvrage de M. Larrière intitulé Suite du Préservatif contre le schisme, ou nouveau développement des principes qui y sont établis*, chez Dufresne, chez Lallemand, Paris 1792, p. 232, 229-230; voir aussi [Id.], *Lettre Ière à M. Charrier de La Roche*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 11 ; [Id.], *Lettre II à M. Charrier de la Roche*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 39-40 ; [Id.], *Lettre IV à M. Charrier de la Roche*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 20 ; [Id.], *Les vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée nationale prétendue constituante*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 169 ; [H. Jabineau], *La* Légitimité du serment civique *convaincu* [26.01], p. 30. Les épisodes historiques allégués par la littérature constitutionnelle (Justinien, les capitulaires carolingiens, les pouvoirs du Grand Aumônier) étaient interprétés dans un sens opposés, ou regardés comme des abus isolés qui ne pouvaient point être assumés comme mètre de jugement : voir par exemple [G.-N. Maultrot], *L'autorité de l'Église*, p. 143 : «Il est universellement avoué, qu'on doit plier les faits sur les règles, et non les règles sur les faits. Dans toute sorte d'occasions et de circonstances, il faut remonter aux principes et négliger ce qui s'en écarte».

[155] Pour Maultrot, l'abus concordataire (ou l'abus de la translation) n'ôtait point aux évêques de l'Ancien régime l'authenticité de leur titre : «Un titre extérieurement régulier, accordé à la faveur, à la sollicitation et à d'autres motifs semblables, est toujours un titre valable et efficace […]. On sera parvenu à l'épiscopat par des voies peu canoniques.

La seconde ligne d'attaque était le refus scandalisé de l'illimité pouvoir de *veto* que Larrière accordait à l'État sur tout objet disciplinaire d'origine non apostolique/divine et non nécessaire au salut des âmes : une concession fort dangereuse, qui aurait pu légitimer l'éventuelle prohibition politique – sous prétexte de conserver la paix publique – de la messe du dimanche, de la lecture de l'Écriture, des mandements de carême, du culte des images, de l'incompatibilité entre mariage et sacerdoce etcetera[156].

À ce dernier propos, les jansénistes anticonformistes opposaient à Larrière, pour circonscrire la licéité du *veto*, le critère fort intuitif du «dommage réel» dont la règle ou la décision ecclésiastique en question menace la tranquillité publique, ou celui de la grande ou de la négligeable utilité spirituelle de la norme que l'État entend empêcher[157] – outre le critère, bien entendu, du 'canon à protéger', savoir la conformité du jugement/'arrêt' particulier, adopté par un pasteur ou par un concile local, à la discipline gallicane ou universelle actuellement en vigueur. Et il s'en fallait qu'une pareille notion de *veto* justifiât l'image d'une puissance spirituelle parfaitement indépendante : comme le roi de France peut refuser l'adoption d'une loi promulguée par le roi d'Espagne, ainsi le pouvoir séculier peut refuser l'adoption d'une loi faite par «un corps à part, et séparé de l'État»[158], tel la souveraineté spirituelle[159]. Toujours est-il que le discours sur l'indépendance des deux puissances, du moins en Lambert et en Maultrot, tendait à évoluer de façon oscillatoire et fragmentaire sur un plan bien différent, à la saveur plus séparatiste, où l'*adoption* par l'Empire était interprétée dans le sens de la simple concession du bras séculier pour l'implémentation de la loi ecclésiastique : même en l'absence d'un pareille exécution coercitive, l'acte juridique spirituel reste astreignant pour les catholiques :

Et qu'importe à l'État, à ceux qui le gouvernent, que l'Église établisse pour ses enfants, dans l'ordre de la religion, telle ou telle discipline ; qu'elle fasse du pouvoir qui lui a été confié par Jésus-Christ tel ou tel usage,

---

On ne sera jamais intrus, puisqu'on arrive avec un titre en bonne forme auquel on ne peut reprocher aucun vice extérieur» : *Les vrais principes de l'Église*, p. 267 ; voir aussi ivi, p. 236.

[156] [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 55, 75, 98 ; [Id.], *L'autorité de l'Église*, p. 140, 191 ; voir aussi [Id.], *Lettre II à M. Charrier de la Roche*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 4 ; voir aussi ce qu'il écrivait dans *Lettre de Monsieur M. à Monsieur J., sur un écrit intitulé 'Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790'*, chez Le Clere, Paris 1790 [10.06.91], p. 81 ; [H. Jabineau], *Lettre à l'auteur du* Préservatif contre le schisme, *sur l'avertissement qui doit orner la 3e édition de son ouvrage*, chez Dufresne, Paris 1791 [08.06], p. 13 ; voir aussi ce qu'[Id.] écrivait dans *Lettre à M. Faure* [01.06.90], p. 9, tout comme [B. Lambert], *Le* Préservatif contre le schisme, *convaincu de graves erreurs*, chez Desaint, chez Dufresne, Paris 1791, p. 52-58.

[157] [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 98-99 ; [Id.], *L'autorité de l'Église*, p. 122 ; [H. Jabineau], *Lettre à l'auteur*, p. 22, 37. Naturellement, la logique de la grande ou modeste utilité évoquait une option pour la libre condescendance de part de l'Église, plus que le strict devoir de céder à la loi civile – une condescendance à distinguer, de son tour, d'avec le simple (et dûment protestataire) désistement d'un acte très utile que l'interdiction coactive rendait concrètement impossible (telle la procession de la Fête-Dieu) : [G.-N. Maultrot], *Lettre II*, p. 4 ; [Id.], *L'indépendance de la puissance*, p. 58, 99 ; [Id.], *L'autorité de l'Église*, p. 198.

[158] [G.-N. Faure], *Lettre à M. Faure*, p. 60.

[159] [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 27, 60 ; [Id.], *Les vrais principes*, p. 11 : «Le mur de séparation subsiste entre les deux puissances» ; [Id.], *L'autorité de l'Église*, p. 200. Sur l'inexistence de principe des objets mixtes (un syntagme, ce dernier, que Larrière non plus n'utilisa jamais, au contraire de la *Consultation sur une question importante*, p. 7-12), ainsi que sur l'absurdité de la thèse qui remettait au pouvoir politique, en dernière instance, le jugement sur la prévalence de l'intérêt temporel ou de l'intérêt spirituel dans l'objet en question, voir [G.-N. Maultrot], *Lettre à M. Faure*, p. 29-31 ; [Id.], *Les vrais principes*, p. 4, 40. Quant au contrôle exercé par les puissances politiques sur la régularité formelle et sur la clarté textuelle des textes des conciles, même sur les jugements de nature dogmatique, voir la réponse affirmative de [Id.], *Lettre à M. Faure*, p. 32 ; [H. Jabineau], *Lettre à l'auteur*, p. 22 ; plus ambigument [G.-N. Maultrot], *L'autorité de l'Église*, p. 122, 216.

dès qu'il ne peut en résulter aucun effet civil? Pourvu que la personne des fidèles soit, comme celle des autres citoyens, soumise aux lois de l'État, et leurs biens aux charges publiques, le surplus est ou doit être indifférent au souverain. […]. La puissance séculière peut, sans doute, refuser l'exécution civile aux lois de l'Église ; mais elle n'a pas pour cela le droit de les annuler, ou d'affranchir les fidèles du devoir de l'obéissance, ni directement ni indirectement. Le règlement ecclésiastique n'est point alors une loi de l'État ; le citoyen n'a rien à craindre en le violant, mais le chrétien y demeure assujetti[160].

Évidemment, une logique semblable, portée aux extrêmes conséquences, risquait bien de jeter une critique rétrospective sur les plus audaces batailles jansénistes-parlementaires de la fin de l'Ancien régime (en particulier, la répression judiciaire du refus des sacrements aux mourants dépourvus d'un billet de confession), que les deux critères de la 'réelle' menace à l'ordre public (dans le cas spécifique, la diffamation du mourant privé des derniers sacrements) et de la protection des canons (cassante l'injuste excommunications contre le fidèle qui n'admet pas en conscience la bulle *Unigenitus*) étaient encore à même, par contre, de justifier[161]. Laissée à la libre exécution, tout spirituelle, des règles et des sentences, la vie ecclésiastique – donc la protection des 'inférieurs' contre les abus des 'supérieurs' – ne pouvait compter que sur la libre persuasion des fidèles… Nos auteurs ne se poussaient si loin. Et ils ne s'avançaient pas davantage sur le plan, plus général, du processus de séparation de l'Église et de l'État : à la différence de La Luzerne, les jansénistes anticonstitutionnels stigmatisaient avec mépris le vote sur la motion dom Gerle et l'égale admission des acatholiques aux emplois publics, en déclarant aussi l'illicéité de l'abolition intégrale du clergé régulier, en ce qu'elle était contraire aux conseils divins de perfection[162] – et ce, dans le cadre d'une évaluation fort négative sur l'ensemble des résultats politiques, moraux et économiques de la Révolution, y comprise la Déclaration des droits de l'homme[163]. Autrement dit : le *rejet* du catholicisme que Camus avait appréhendé, au cas où l'Église ferait opposition à la

[160] [B. Lambert], *Le* Préservatif contre le schisme, *convaincu*, p. 81 ; [Id.], *La constitution de l'Église vengée, contre la réponse de M. l'évêque de Pistoie, et contre les nouvelles erreurs de l'Auteur du 'Préservatif contre le schisme'*, chez la veuve Desaint, chez Dufresne, Paris 1791, p. 66-69. Voir aussi [G.-N. Maultrot], *Les vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée nationale prétendue constituante*, chez Dufresne, Paris 1791, p. 183.

[161] Voir [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 85, au sujet des réclamations ecclésiastique de 1765 : «elle [l'Assemblée du clergé] revendiquait l'indépendance totale, non seulement dans la prononciation des décrets en matière spirituelle, mais aussi dans leur exécution». Voir aussi [H. Jabineau], *Lettre à l'auteur*, p. 39. Mais des critiques aux arguments employés dans les années soixante par les parlementaires (J.-F.A. Le Blanc de Castillon, J.-P. Ripert de Monclar) se trouvent dans [G.-N. Maultrot], *Lettre à M. Faure* [01.06.90], p. 36 ; [Id.], *L'indépendance de la puissance*, p. 87, même si Jabineau préférait défendre Monclar des instrumentalisations de Faure : [H. Jabineau], *Lettre à M. Agier* [02.06.90], p. 10.

[162] [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 13, 61 ; [B. Lambert], *Le* Préservatif contre le schisme, *convaincu*, p. 116. Voir aussi [H. Jabineau], *La* Légitimité du serment civique *convaincu* [26.01.91], p. 28 ; [Id.], *Le fanatisme de l'ignorance confondu ou réponse à l'*Apologie des décrets *par le R.P. Lalande, de l'Oratoire*, s.n., s.l. [01.03.91], p. 10 ; [G.-N. Maultrot], *Lettre Ière à M. Charrier de la Roche*, chez Dufresne, Paris [1791], p. 13. Voir aussi *NEJ*, les numéros du 19.10.91 (p. 24), 06.01.92 (p. 4), 20.04.92 (p. 66), 26.05.92 (p. 86). Ils accusaient la suppression *totale* des couvents plutôt que l'annulation de la mort civile pour les 'déjà profès' (peut-être en se rappelant de la destruction des jésuites, qu'ils avaient accueillie, naturellement, avec la plus grande joie).

[163] [H. Jabineau], *La* Légitimité du serment civique *convaincu* [26.01.91], p. 38 ; Anonyme, *Défense de la* Véritable idée du schisme *contre l'auteur des anciennes Nouvelles ecclésiastiques*, Paris, chez Dufresne, Paris 1792, p. 95, 107-109. Voir aussi *NEJ*, les numéros du 15.09.91 (p. 1-2), 03.03.92 (p. 24), 20.04.92 (p. 67), 09.06.92 (p. 86). Sur l'évolution théologico-politique de Maultrot, cf. C. Maire, *De la cause*, p. 520-30. Lambert s'en tenait à l'écart de la dimension plus strictement politique : ce ne sera pas par hasard s'il opinera pour la licéité du serment liberté-égalité après la chute de la monarchie : voir *Réflexions sur le serment de la liberté et de l'égalité*, chez Le Clere, Paris 1793.

réforme ecclésiastique, aux yeux de Maultrot et de ses compagnons était inadmissible soit dans le sens de la prohibition du culte public, soit dans le sens de la perte du privilège de l'exercice exclusif du culte public.

Larrière riposta. Il cherchait, tout d'abord, d'esquiver les conséquences vertigineuses que ceux-ci lui avaient signalées. En effet, il en venait à exclure du *veto* politique toutes les pratiques cultuelles évidemment inoffensives pour l'ordre public, et qui ne pouvaient qu'être maintenues par l'Église en dépit d'éventuelles «fantaisies tyranniques» de l'Empire[164]. Mais ici ce n'était pas qu'une simple question de résistance, de droit naturel, à la pure déraison du pouvoir politique : Larrière évoquait la sphère d'autonomie garantie par les droits de l'homme et par une législation civile qui se veut «expression de la volonté générale»[165]. Tel noyau de *libertas ecclesiae*, visant à garder jalousement la trame de la vie liturgique et de la pratique sacramentelle, y comprise «la célébration des fêtes de Notre-Seigneur»[166], s'ancrait donc à la liberté générale de tous les citoyens. Repoussée par les jansénistes anticonstitutionnels[167], la liberté de culte public entrait dans le schème apologétique du janséniste conformiste. Au lieu du critère de la nécessité pour le salut, le théologien rectifiait le tir et adoptait, bon gré mal gré[168], le critère fort vague de l'*intériorité* d'une partie de la discipline ecclésiastique, à soustraire quoi qu'il en soit à l'intervention de l'État, pas même sous forme purement négative[169]. Il est manifeste que cet ajustement rapprochait l'auteur du *Préservatif*, exception faite pour l'allusion à la liberté pour toutes les confessions, à la théorisation sur le *veto* par Jabineau (évidence de la présence ou de l'absence d'un damage à la paix civile ; protection des canons de l'Église *contra* les abus des ecclésiastiques) : exprimer de l'insatisfaction pour le caractère arbitraire et très frêle de la nouvelle distinction de Larrière[170], c'était une attitude qui ne pouvait que déboucher, à en suivre la logique, sur la nouvelle position entrevue ou effleurée par Lambert et Maultrot.

---

[164] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme*, IIIème édition, p. VIII.

[165] Ivi, p. VII-VIII; [Id.], *Le Préservatif contre le schisme, accusé et non convaincu*, p. 17, 23 ; Id., *Suite du Préservatif*, p. 118-119.

[166] [Id.], *Le Préservatif contre le schisme, accusé et non convaincu*, p. 23. Évidemment, Larrière exclue les fêtes mariales et patronales.

[167] Voir [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 13-15 : «Il est pour le Souverain un devoir étroit, de permettre et d'ordonner même l'exercice public de la religion qu'il croit avec raison la véritable, et d'interdire tout exercice public de celle qu'il juge fausse ; il y a dans l'un et l'autre cas de son salut éternel et de celui de ses peuples […]. Il n'y a qu'une seule religion vraie, toutes les autres son nécessairement fausses. Il n'y en a donc qu'une qu'on puisse et qu'on doive admettre, an bannissant toutes les autres». Et Larrière de répondre avec sarcasme, *Préservatif contre le schisme*, IIIème édition, p. XV-XVI : «je crois cependant qu'il [Maultrot] va beaucoup plus loin que moi en attribuant à celle-ci des droits que je suis loin de lui accorder […] Ces maximes, traduites de l'espagnol, donnent au Souverain un grand pouvoir sur le spirituel». Maultrot s'opposait à la défense de la *libertas ecclesiae* au nom des droits de l'homme dans *L'autorité de l'Église*, p. 130-131.

[168] L'usage du terme *extérieure* est présent dans le *Préservatif sur le schisme* (2 occurrences : p. 102, 170), mais il n'était point central : voir le commentaire sur le célèbre passage de l'*Institution au droit ecclésiastique* de Fleury : ivi, p. 5-7. Si c'est la finalité spirituelle d'un objet qui décrit les compétences ecclésiastiques, la bipartition entre *intérieur* et *extérieur* perd de l'importance. Pour la thèse de l'intrinsèque extériorité de la discipline, contre le lexique de Fleury, voir [G.-N. Maultrot], *L'indépendance de la puissance*, p. 4-5, 106-107 ; [Id.], *Les vrais principes de l'Église*, p. 4, 210-212 ; [H. Jabineau], *La* Légitimité du serment civique *convaincu* [26.01.91], p. 26-28.

[169] N. de Larrière, *Suite du Préservatif*, p. 119. De discipline extérieure il parlait dans *Le Préservatif contre le schisme, accusé et non convaincu*, p. 11.

[170] [B. Lambert], *Le* Préservatif contre le schisme, *convaincu*, p. 62-63. Pour Lambert, la retouche de Larrière sur le droit d'exclusion était comparable, par hypocrisie, à la théorie de la *potestas indirecta* de Bellarmin, en comparaison à la franchise respective de Treilhard et de la papauté médiévale : ivi, p. 94-95 ; [Id.], *La constitution de l'Église*, p. 62-64.

En outre, en répétant la thèse sur le pouvoir des clefs et le pouvoir législatif[171], que ses critiques avaient liquidée tout d'un trait[172], Larrière insistait sur la malléabilité en positif de la discipline extérieure, c'est-à-dire sur les objets touchés par la Constitution civile. La nouveauté concernait ici le rôle de la discipline canonique universelle, que les règles adoptées par les Églises particulières – ou par l'assemblée représentative d'une nation catholique – devaient respecter. La lecture de l'*Accord des vrais principes* nous paraît flagrante dans l'allusion de Larrière à saint Léon, sur les canons «qui sont consacrés par les respects de l'univers chrétien»[173]. Mais si cette phrase fait penser à l'élection des évêques et à l'institution métropolitaine, après quelques pages le renvoi à l'observation incontournable des «lois communes à tout le corps [*scil.* de l'Église]»[174] s'avère plus générique. Dans la lutte entre les deux notions de l'indépendance de l'Église, absolue ou non[175], les hésitations et les contorsions de la polémique intra-janséniste menaient à des issus – une démo-laïcisme pauvrement structuré d'une côté[176], l'accentuation de l'auto-exécution ecclésiastique des actes spirituels de l'autre – qui sortissaient l'un et l'autre de la tradition du XVIIIe siècle. Mais à côté de cette symétrie, il faut relever aussi une dissymétrie entre Larrière et ses antagonistes : au pessimisme sombre et intégral de ceux-ci sur les résultats de la Révolution, le théologien ne savait reproduire une optimisme spéculaire. En juillet 1791, dans sa réplique à Lambert, qui lui rappelait le réalité des «progrès effrayants» de la dépravation[177], Larrière admettait d'avoir effectivement parlé de régénération dans le *Préservatif*, mais en n'entendant par tel mot que «le rétablissement d'une discipline extérieure, et la réforme de grands abus. Le temps nous apprendrait si cette réforme sera suivie de fruits plus précieux»[178].

[171] Il ne précisait que la titularité cléricale du «pouvoir exécutif» des normes ecclésiastiques : *Le Préservatif contre le schisme, accusé et non convaincu*, p. 7.
[172] Ils maintenaient la distinction entre l'exercice des clefs (biparti à son tour entre un pouvoir surnaturel, concédé directement par Dieu, et un pouvoir juridique accordé par l'Église-comme-clergé) et la propriété des clefs résidante dans l'entier peuple chrétien (le témoignage) : [G.-N. Maultrot], *L'autorité de l'Église*, p. 70-78. En particulier, en interprétant Richer contre l'usage qu'en avait fait Larrière, Lambert soutenait que la générale inefficace d'une norme ecclésiastique, c'est-à-dire dans une désobéissance extrêmement majoritaire de la part des fidèles, déterminait par force de choses la déchéance de la norme elle-même : *La constitution de l'Église*, p. 94-97.
[173] [Id.], *Suite du Préservatif*, p. 94 ; voir aussi ivi, p. 123.
[174] Ivi, p. 97.
[175] Les anticonformistes murissaient désormais de l'antipathie et du soupçon pour la formule de Saint Optat : H. Jabineau, *Mémoire à consulter*, p. 4 ; [G.-N. Maultrot], *Lettre à M. Faure*, p. 62 ; [Id.], *Les vrais principes*, p. 29, 215 ; [Id.], *L'autorité de l'Église*, p. 118.
[176] Par exemple, Larrière n'expliquait pas si l'Église-comme-peuple-représenté pouvait introduire des nouveautés dans la sphère intérieure…
[177] [B. Lambert], *Le* Préservatif contre le schisme, *convaincu*, p. 148.
[178] [N. de Larrière], *Le* Préservatif contre le schisme, *accusé et non convaincu*, p. 11.

3. *Disciplines. Les évêques*

Loué ou cité ouvertement par huit auteurs[179], le *Préservatif contre le schisme* laissait son empreinte sur une dizaine ultérieure de textes pastoraux. Des traces directes ou indirectes de Larrière nous semblent en effet le renvoi à deux autorités, Nicolas de Cuse et Pierre de Marca[180], autour du droit du souverain politique de repêcher les anciens canons et de les appliquer et interpréter *magis ut valeant*[181] ; ou l'allusion au concile de Thionville au IXe siècle, qui avait reconnu que «ita ecclesiam dispositam esse, ut pontificali autoritate et regali potestate gubernetur»[182] ; ou encore le soulignement de la présence, parmi les signatures de l'*Exposition des principes* de Boisgelin, de vieux membres de l'Assemblée du clergé de 1765[183]. L'allégation, plus ou moins vague, du rôle du peuple chrétien dans la création des règles ecclésiastiques, peut témoigner elle aussi la lecture du premier ouvrage du théologien janséniste[184] : Wandelaincourt en arrivait à reproduire à la lettre un consistant morceau textuel[185]. Enfin, une allusion de Barthe aux droits de l'homme, comme circonférence de l'espace intimement réservé à l'Église, suggérerait une confrontation avec les ajustements de Larrière[186].

Il s'en faut pourtant que l'ample circulation du *Préservatif* correspondît à une homogénéité de réception. Autre chose était d'apprécier le désir de délimiter le terrain apologétique contre les excès étatistes, autre chose était de suivre attentivement des arguments particuliers, sans les confondre dans un discours plus générique. Un seul évêque, Noël-Gabriel Villar, adoptait la distinction entre pouvoir des clefs et pouvoir législatif, même s'il faisait rentrer l'émission des peines canoniques dans celui-là[187], inversement au silence de Larrière dans le *Préservatif* et à l'avis tout a fait opposé qu'il devait exprimer dans la *Suite du Préservatif*[188]. Du reste, l'implication du troupeau des fidèles dans la régulation de l'Église était rarement mise en évidence (Wandelaincourt, Massieu) et parfois en forme très nébuleuse (Lamourette) ou nuancée, réduite à un «assentiment» duquel la condescendance des pasteurs ne pouvait point faire

[179] BC Châlons-en-Champagne, Ch.16.341 : Diot [Marne], sans titre, s.n., s.l. [22.05.91], p. 4 ; Gratien, *Défense de l'Exposition* [31.05.91], p. 21 ; Fauchet [Calvados], *L.p.* [06.06.91], p. 4 ; Seguin [Doubs], *L.p.* [01.06.91], p. 17 ; Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07.91], p. 59 ; *Accord sur les vrais*, p. 73 ; Gratien, *Contraste de la réformation*, p. 110 ; Sermet [Haute-Garonne], *I.p.* [29.11.91], dans *Mand. et i.p. au clergé et à tous les fidèles de son diocèse* [26.12.91], chez Desclassan, Toulouse 1791, p. 9 ; Maudru [Vosges], *Réponses à diverses* <01.92>, p. 151. Parmi les évêques, l'auteur le plus mentionné était Lalande : voir Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91], p. 23 ; Fauchet [Calvados], *L.p.* [04.06], p. 4 ; Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07.91], 60 ; Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 48.
[180] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme*, p. 47, 168. Les deux citations étaient respectivement tirées du *De concordantia catholica* (1433) et du *De concordia sacerdotii et imperii* (1641).
[181] Royer [Ain], *L.p.*, Imprimerie nationale, Paris 1791 [07.04], p. 9-10 ; Périer [Puy-de-Dôme], *Discours prononcé* [10.04.91], p. 10 ; Molinier [Hautes-Pyrénées], *L.p.* [12.06.91], p. 13 ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 15-16 ; Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91], p. 7 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 6. Voir aussi, parmi les ouvrages cités à la note précédente : Gratien, *Défense de l'Exposition* [31.05.91], p. 16-17 ; Sermet [Haute-Garonne], *I.p.* [29.11.91], p. 28 ; Maudru [Vosges], *Réponses à diverses* <01.92>, p. 120 ; Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle*, p. 5-6.
[182] Seguin [Doubs], *L.p.* [01.06.91], p. 10-11 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 110.
[183] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme*, p. 66 ; *Accord des vrais principes*, p. 23.
[184] Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 67 ; Villar [Mayenne], *L.p.*, Imprimerie de Faur et Cie, Laval 1791 [04.07], p. 9 ; Massieu [Oise], *I.p.* [26.02.92], p. 12-13.
[185] Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 122.
[186] Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 10.
[187] Villar [Mayenne], *L.p.* [04.07], p. 7-9.
[188] Cf. *supra*, § 2.

abstraction (Barthe)[189]. Mais le lien entre cette implication et le 'témoignage laïcal' de la tradition quesnelliste n'était suggéré par nul d'entre ces cinq auteurs : il n'apparaissait que dans la fougue démocratique du non-janséniste Fauchet[190]. Il y en avait d'autres qui persistaient à parler d'objets mixtes – une expression totalement absente des écrits du théologien janséniste – et de la logique qui les voulait évocables, en dernière instance, par le pouvoir politique[191]. Pour définir le domaine disciplinaire de l'essentiel, en somme de l'intégralement inhérent à l'autorité ecclésiastique, le critère restait encore plus flou qu'en Larrière. Bien qu'aucuns textes, comme l'*Accord des vrais principes*, missent la liturgie du «culte essentiel», ainsi que la discipline de l'accès aux sacrements – donc la possibilité de décerner aussi des peines canoniques – au nombre des objets intérieurs, ce qui comportait l'existence d'un pouvoir effectif, la faculté d'établir et de modifier souverainement une série d'éléments[192], l'accent ne tendait pas moins à tomber sur la pérennité des points inaltérables (et non opposables) de part de l'État : à savoir, sur la doctrine de la foi elle-même et sur les rites plus strictement connectés aux fluxes surnaturels de la grâce[193]. Mais l'extrême généralité/antiquité d'un contenu non *de fide* pouvait-elle être dressée, en tout cas, contre les prétentions de l'Empire ? À l'avis de Flavigny, c'était le cas de la messe du dimanche, ou la fête de Pâques et de ses obligations pour les chrétiens[194] ; pour Jean-Baptiste Saurine, d'entre les lois à faire valoir au for extérieur, il y en avait d'indispensables pour préserver la dignité des clercs, comme la prohibition de l'usure et de l'ivresse[195] ; pour l'*Accord*, comme nous avons vu, les élections épiscopales et l'institution métropolitaine possédaient une valeur assimilable à des établissements divins.

---

[189] Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 122, 235 ; Massieu [Oise], *I.p.* [26.02.92], p. 12-13 (tous les deux en soulignant, néanmoins, que la Constituante était composée aussi par une délégation ecclésiastique) ; Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.* [16.07.91], p. 67 ; Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 17 (mais sur les effets de l'«assentiment», voir *infra*).

[190] Fauchet [Calvados], *L.p.* [06.06.91], p. 14. Plus générique Pelletier [Maine-et-Loire], *L.p.* [20.09.91], p. 30. Par contre le philo-janséniste Charrier, qui ne nous paraît point influencé par Larrière, reprenait la distinction classiquement richériste entre exercice et propriété des clefs : *L.p.* [11.04.91], p. 33.

[191] Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07.91], p. 30 ; Maudru [Vosges], *Réponses à divers* <01.92>, p. 7 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 65-73 ; Molinier [Hautes-Pyrénées], *Catéchisme sur la Constitution*, p. 11 ; Maudru [Vosges], *I.p.* [30.08.92], p. 52. Pour Larrière et ses critiques anticonstitutionnels, voir *supra*, § 2.

[192] *Accord des vrais principes*, p. 5 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 111 : l'expression entre guillemets est tirée de ce dernier, qui reprenait en forme modifiée le texte de l'*Accord* (où l'allusion au culte – complètement subrogée par «la célébration des saints mystères» – était absente) ; voir aussi Lalande, *Supplément à l'Apologie* <04.91>, p. 38. Proudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 19, parlait expressément de «mystère, foi ou *précepte*» (nous soulignons). Par contre, Saurine [Landes], *L.p.*, Imprimerie nationale, Paris 1791 [26.03.91], p. 4 ; Volfius [Côte-d'Or], *L.p.*, Imprimerie de Capel, Dijon 1791 [01.04], p. 4 et Lamourette [Rhône-et-Loire], *L.p. à tous les fidèles de son diocèse*, Imprimerie de la rue d'Argenteuil [07.04], Paris 1791, p. 18, se contentaient de parler de la définition ecclésiastique de la *disposition* de l'âme digne de recevoir les sacrements.

[193] *Accord des vrais principes*, p. 5 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 111. Mais aussi Expilly [Finistère], *L.p.* [25.02.91], p. 11.
Volfius [Côte-d'Or], *L.p.* [01.04], p. 4 et Lamourette [Rhône-et-Loire], *L.p.* [07.04.91], p. 18, étaient portés à parler d'infaillibilité-immuabilité des éléments inhérents au ressort disciplinaire strictement ecclésiastique. Pour l'équivalence explicite entre indépendance et infaillibilité, voir Périer, *L.p.* [28.03], p. 14-16 ; Cazeneuve [Hautes-Alpes], *L.p.*, chez Allier, Gap 1791 [03.04], p. 2 ; Avoine [Seine-et-Oise], *L.p.*, p. 9 [26.05].

[194] Flavigny [Haute-Saône], *L.p.* [25.07.91], p. 14. Lecteur de Larrière, l'évêque argumentait de façon différente (l'antiquité vertigineuse) la sauvegarde de ces préceptes : différente soit du *Préservatif* (la nécessité pour le salut), soit des ouvrages postérieurs (l'évidente innocuité pour l'ordre public).

[195] Saurine [Landes], *L.p.* [26.03.91], p. 4. Par une question de dates, le janséniste Saurine ne pouvait point tenir compte du *Préservatif contre le schisme*.

Il convient de s'arrêter sur les deux majeurs efforts de précision, ceux de Barthe et de Gratien. L'évêque du Gers alambiquait de nouvelles distinctions au-dedans de la discipline extérieure : 1. la discipline extérieure mais non publique, tels les chants, la liturgie et la discipline des cas réservés, préservée par les droits de l'homme, mais susceptible aussi d'interventions policières «quantum ad impediendum» en cas «d'un abus certain et d'une atteinte marquée […] à l'ordre social». L'interdiction séculière ne pouvait pas donc être librement souveraine, vu que la condition de la *certitude* de l'abus/atteinte à réprimer ouvrait un espace de possible affrontement[196] ; 2. la discipline ecclésiastique publique, ayant nécessairement un rapport avec le «régime de la société», divisée à son tour entre objets de nature spirituelle et objets de nature temporelle. Sur les premiers (2a), l'État pouvait concéder ou retirer, *à discrétion*, son consentement aux règles produites par l'Église : leur validité ou invalidité, dans le for ecclésiastique ainsi que dans le for civil, était vinculée à telle volonté politique, comme dans le cas des établissements de perfection ; sur les seconds (2b), purement matériels, le pouvoir séculier jouissait d'un pouvoir plus 'créatif', vu que Barthe faisait l'exemple de l'ordre de la sonnerie des cloches et de l'administration des fabriques. Mais quoi dire du pouvoir 'créatif' de l'État sur le point 2a ? En s'appuyant justement sur Marca et le Cusain, Barthe adoptait la thèse sur la légitimité d'une législation civile visant à faciliter l'exécution des canons, mais aussi sur la réviviscence des normes à la suite de la suppression en négatif des règles postérieures[197]. Il était le premier à avancer clairement cette interprétation[198], qui évidemment ne suivait pas le raccourci d'identifier comme un abus l'entière règlementation extra-conciliaire que plusieurs siècles avaient stratifiée, éliminable en vertu de la seule protection des canons. En outre l'évêque du Gers, malgré son allégation des droits de l'homme pour la protection de la discipline extérieure non publique, s'éloignait grandement de Larrière quant à la liberté des fidèles de se réunir dans un acte public et non catacombal de leur culte : ce qui pour le théologien était un droit inaliénable, à revendiquer par tous les hommes, restait pour Barthe, en fin de comptes, une concession de la puissance politique[199]. Et une attitude semblable, naturellement, s'intégrait parfaitement à l'exaltation des prérogatives séculières dans la discipline ecclésiastique, en échange de la 'protection' du catholicisme et pour ne pas la perdre.

«L'Église n'a pas besoin», disait-il en reprenant à la lettre un passage de Charrier de La Roche[200], «nous le savons, pour la fin immédiate de son institution, de la protection des princes et de l'appui des hommes ; ce qui s'est passé parmi les trois siècles de sa persécution en est la preuve la plus convaincante. Mais, sous un autre rapport, l'Église n'a-t-elle pas le plus grand besoin de ce secours puissant pour augmenter la gloire de Dieu, étendre le culte divin, et pour se défendre elle-même contre les ennemis de sa prospérité temporelle!»[201].

[196] La différence d'avec Maultrot est évidente, parce que celui-ci étendait le critère de l'évidence de la nocivité à toute la discipline ecclésiastiques, sans la borner au plan intérieur.
[197] *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 9-11, 15-17.
[198] Reprise par Lalande [Meurthe], *Réponse à un libelle*, p. 61.
[199] *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 13-14. À notre avis, ce n'est pas par hasard si Barthe avait indiqué dans un premier temps, en matière de discipline extérieure non publique, les prières du bréviaire et non les chants… : ivi, p. 9.
[200] *Réfutation de l'instruction*, p. 68.
[201] *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 19. Pour l'allusion à un «régime ecclésiastique», c'est-à-dire à une stable structuration ecclésiastique, comme création du tournant constantinien, voir ivi, p. 69, mais aussi Saurine [Landes],

Somme toute, le culte public, peut-être avec une aide économique, était une contrepartie suffisante aux pouvoirs de l'Empire sur l'Église, même si cet Empire garantissait désormais la liberté du culte public à toutes les sectes.

Gratien s'avérait encore plus original. À la fin de 1791, il publiait un *Contraste de la réformation anglicane, par Henri VIII et de la réformation gallicane, par l'Assemblée constituante* : s'il se faisait encore le défenseur du *Préservatif*, comme dans la *Défense de l'exposition*, il ne montrait plus la même légèreté d'approbation[202]. Mais il y avait de plus, parce qu'il semblait tenir compte des critiques de Maultrot et de Lambert, même dans leur penchant le plus jalousement attaché à la *libertas ecclesiae*. En substance, le lazariste de Chartres se chargeait de distinguer entre une théorie rigoureuse et une pratique prudente. Sur le plan des principes, l'assomption de l'absolue indépendance des deux autorités souveraines[203] – bien distante de la formule de Larrière, adoptée par Wandelaincourt, sur l'Église comme «pouvoir subordonné et dépendant»[204] – poussait Gratien à nier à l'Empire non seulement le moindre pouvoir en positif sur la discipline (spécification, facilitation, extension des canons)[205], mais aussi le pouvoir de s'opposer, par son véto, à l'exécution des normes régulièrement légiférées par l'Église dans un concile œcuménique. Ou même dans des instances inférieures, si on repérait des violations des canons des niveaux supérieurs[206]. Au-delà de cette protection des canons, qui pouvait même arriver à balayer des usages anti-canoniques décriés par une tradition continuelle de réclamation[207], il est possible de déduire du *Contraste* des droits ultérieurs de l'Empire : d'un côté la vérification purement procédurale de la régularité des délibérations conciliaires[208], de l'autre la répression policière d'actes de nature spirituelle susceptibles de provoquer, «par accident», dans une circonstance singulière, une menace à l'ordre public, par exemple le parcours d'une procession, ou à la limite la tenue de la procession elle-même[209]. Le corollaire, sur Trente, est encore implicite, mais clair : la seule justification de la réception manquée, en France, des décrets et des canons tridentins, ne pouvait être que la négation de la correction du débat conciliaire au XVIe siècle, c'est-à-dire la négation de son œcuménicité. Une exception formelle et non pas un rejet souverain[210].

L.p. [26.03.91], p. 6 ; Lamourette [Rhône-et-Loire], *I.p.*, p. 60 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 185.

[202] *Défense de l'Exposition*, p. 21, 22-25. En réalité, même dans ivi, p. 72, Gratien avait exclu que les souverains, «et par conséquent leurs représentants, sont incompétents pour régler la discipline ecclésiastique, et y donner, pour ainsi dire, *le premier être*» (nous soulignons). Mais il n'avait point problématisé cette conviction en la rapportant au *Préservatif*. Pour une attitude semblable (même si gravement atténué par les phrases suivantes) voir Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 114 et plus indirectement Gouttes [Saône-et-Loire], *Lettre à MM. les curés*, p. 8 ; Lindet [Eure], *L.p.* [27.03.91], p. 11 ; Tollet [Nièvre], *L.p.*, Lefebvre, Nevers 1791 [04.07], p. 2.

[203] *Contraste de la réformation*, p. 97 : «n'importe qu'il [*scil.* l'objet spirituel de compétence ecclésiastique] soit intérieur ou extérieur, secret ou public, absolument nécessaire ou simplement utile».

[204] [N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme*, p. 166 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 119.

[205] *Contraste de la réformation*, p. 54.

[206] Ivi, p. 110-111.

[207] Ivi, p. 54.

[208] Ivi, p. 112.

[209] Ivi, p. 108.

[210] Ivi, p. 50. Sur le manque de liberté dans la discussion à Trente, voir aussi Id., *Défense de l'Exposition*, p. 10.

Dans le développement de cette mise à point théorique, Gratien se laissait échapper une phrase un peu sibylline :

Il faut espérer qu'un jour Jésus-Christ inspirera aux souverains de rendre à son église la liberté et l'indépendance qu'il lui a donnée, ou plutôt, de la laisser exercer librement et indépendamment d'eux, les droits qu'il a lui donnés et que les passions humaines ne sauraient lui ôter. Mais c'est alors que le zèle aveugle et le zèle intéressé feront entendre leurs cris. C'est alors qu'ils feront retentir l'univers de leur gémissements fanatiques ou hypocrites. C'est alors que ceux qui auront le bonheur de connaître et d'aimer la vérité, auront à souffrir[211].

Or, il est évident que l'allusion à la souffrance des amis de la vérité concerne les jansénistes, à savoir les vexations anti-canoniques – comme les quesnellistes jugeaient les billets de confession – qu'ils auraient à subir de la part des évêques les plus dévots à la bulle *Unigenitus*. Donc Gratien imaginait, en l'appelant de ses vœux, une situation où l'État renonçât à exercer la protection des canons contre les supérieurs ecclésiastiques, à exercer l'institut de l'appel comme d'abus. Mais alors comment expliquer les gémissements du «zèle aveugle», à savoir de ceux qui auraient tous à se réjouir d'une pareille retraite de l'État ? À notre avis, seule la perspective du séparatisme peut motiver, dans le passage du futur métropolitain, la coprésence des deux plaintes. Décidemment, le lazariste s'avançait beaucoup plus que Maultrot sur cette voie conceptuelle. Il le faisait sans évoquer les droits de l'homme et il le faisait, bien entendu, presque en passant, comme s'il s'agissait d'une conséquence particulièrement cohérente d'une réflexion de principe, alors que le reste de son discours, qui voulait être lui aussi de principe (la surveillance procédurale, la restauration des canons enseveli sous des abus diffusément stigmatisés), en venait à en atténuer la radicalité, sans scrupules excessifs de cohérence.

Jusqu'ici, justement, le plan du raisonnement abstrait, de la «rigueur métaphysique»[212] : un effort d'articulation théorique dont Gratien reconnaissait le caractère ardu. Mais il y avait finalement le plan de la prudence, de la condescendance que l'Église avait expérimentée le long des siècles, devant les ordonnances ecclésiastiques de Justinien, des rois des France, des États généraux[213]. La condescendance face aux conséquences désagréables – aux fins de la *libertas ecclesiae* – de l'entrelacement pratique et pas du tout théorique (en eux-mêmes, les objets mixtes n'existent pas[214] !) du spirituel et du temporel dans l'histoire de l'État constantinien.

On met encore au nombre des objets mixtes, l'érection des évêchés; et il faut convenir que c'en est un, si par évêché l'on entend un établissement auquel est attaché un revenu de 100 mille livres, un palais magnifique, une cathédrale avec un revenu suffisant pour l'entretien d'une centaine de prêtres, une officialité, une juridiction contentieuse, une force coactive, etc. […] Si par évêque et par évêché l'on entend ce que les apôtres entendaient par ces mots, on voit clairement que l'érection d'un évêché est une chose purement spirituelle, qui ne saurait

[211] *Contraste de la réformation*, p. 107.
[212] Ivi, p. 19, 54.
[213] Ivi, p. 20-47, 116-117. Voir aussi p. 111 : «Quand il s'agit de fixer, avec précision, les bornes des deux puissances, il faut remonter au temps où elles étaient entièrement séparées; mais quand il s'agit de savoir s'il est de la prudence de l'une de faire certains règlements sans le consentement de l'autre, il faut s'arrêter au temps présent».
[214] Ivi, p. 97-104.

être de la compétence de la puissance temporelle. C'est l'alliance du faste de la puissance temporelle, avec la modestie de la puissance spirituelle ; des richesses de la terre avec la pauvreté d'un ministère tout céleste; du monde avec Jésus-Christ, c'est, dis-je, cette monstrueuse alliance qui a brouillé toutes les idées sur cette matière, et sur un foule d'autres[215].

Donc la Constitution civile était un produit de telle confusion, qui se perpétuait même après le dépouillement du clergé, et à cause aussi des soupçons politiques que l'Assemblée avait nourris, de façon compréhensible, envers les évêques et leurs prétentions d'autonomie spirituelle dans le printemps de 1790[216]. Nous pouvons imaginer que dans les espoirs de l'auteur, la restitution à l'Église d'une pleine souveraineté sur la géographie ecclésiastique (du moins sur l'érection ou la suppression des diocèses, vu que la transformation automatique d'un chef-lieu en siège métropolitain était cautionnée par ses origines canoniques[217]), pouvait devenir, dans le futur, une première étape vers l'acquisition d'une pleine liberté d'auto-organisation[218].

Pour le moment, toutefois, la douceur devait l'emporter. Une décalage si prononcé, entre le principe et la pratique, était sans nul doute un élément de faiblesse du *Contraste*[219]. Comment pouvait la mansuétude être imposée, jusqu'au point de substituer d'autorité les ministres qui ne voulaient pas l'adopter ? Le raisonnement trébuchait : pour justifier l'activation du pouvoir solidaire du sacerdoce, on recourrait à des parallèles hypothétiques avec des épisodes des guerres de religion[220] ; on attribuait aux réfractaires les pires intentions, qui légitimaient leur 'mise de côté' et l'interdiction, pour les fidèles, de s'adresser à eux[221]. Et quant aux bornes de la condescendance, Gratien revenait, avec Larrière, aux objets 'de première nécessité'[222], si ce n'est qu'il les identifiait, contrairement au théologien, dans la discipline d'origine apostolique, mais aussi dans les «canons dictés par l'esprit de Dieu, et consacrés par les respect de la vénérable antiquité»[223] : citation para-léonine, tirée peut-être de l'*Accord des vrais principes*, qui se référait

[215] Ivi, p. 99. Pour un jugement bien différente des doutes de Gratien, voir Wandelaincourt [Haute-Marne], *I.p.* [02.02.92], p. 185 : «Le règne de Constantin est l'époque la plus brillante de la religion», tout comme Dumouchel [Gard], *L.p.* [20.04.91], p. 14.
[216] *Contraste de la réformation*, p. 52.
[217] Ivi, p. 118.
[218] Gratien n'alléguait pas le support économique par l'État, en tant qu'avantage justifiant la mainmise sur l'Église (pour une position tout à fait différente, voir Expilly [Finistère], *L.p.* [25.02.91], p. 10, qui d'ailleurs parlait de la France révolutionnaire comme d'un «État chrétien») ; il ne se posait pas non plus le problème du rapport entre ce support et le futur recouvrement de l'indépendance.
[219] Repris par la lettre de communion [10.03.92], dans Gratien [Seine-Inférieure], *L.p.*, Imprimerie de Le Boulenger, Rouen 1792 [03.05], p. 48. Et le jugement final, dans le *Contraste de la réformation*, p. 66, restait exactement le même que celui de l'*Exposition de mes principes*, p. 64 : la Constitution civile était «un chef d'œuvre dans la plupart de ses dispositions, et absolument exempte d'erreur dans toutes».
[220] Ivi, p. 114. Le mandement du chapitre de Reims *sede vacante*, qui refusait les sacrements aux fidèles qui ne jurassent pas de méconnaître Henri III ; si les curés du diocèse avait tous obéi à tel mandement, qui aurait pu nier le devoir d'autres clercs de voler en secours des fidèles ?
[221] Ivi, p. 152.
[222] Ivi, p. 110. Nota bene: ce qui pour Gratien était condescendance, pour Larrière était la rigoureuse reconnaissance des droits du souverain temporel. Néanmoins, celui-là faisait une apologie de Larrière – non trop assertive, il est vrai – en l'interprétant selon sa propre vision.
[223] Ivi, p. 130-132.

(soit en saint Léon, soit dans l'*Accord*) aux élections des évêques et à l'institution par le métropolitain[224].

Un détail ultérieur mérite d'être saisi, au sujet de Gratien. De son adhérence aux derniers développements du jansénisme, pour ce qui concerne la validité du sacrement de la confession, nous avons déjà parlé. Dans le *Contraste de la réformation*, toutefois, le lazariste se montrait déficitaire sous un autre aspect de la culture quesnelliste du XVIIIe siècle : le témoignage de la vérité. Non seulement il se gardait bien de reproduire les spéculations de Larrière sur le 'pouvoir législatif' du peuple chrétien[225] ; il en venait même à reconnaître l'infaillibilité d'un concile œcuménique, pourvu que sa régularité fût admise par les puissances séculières[226]. Cela c'était ignorer la fonction de résistance respectueuse qu'une portion remarquable de fidèles, quand même supportés par une petite minorité du clergé, pouvait exercer contre des décrets doctrinaires qui lui semblaient en contraste avec la Tradition[227]. Nous dirions que la théorie téméraire de Larrière – par ailleurs ignorée par le philo-janséniste Charrier de La Roche – pouvait aussi provoquer des contrecoups négatifs, en termes d'une sensibilité ecclésiologie remontante à Vivien La Borde et à son livre de 1714[228].

Plus en général, il est possible de dire que les auteurs 'tardifs' de l'apologétique constitutionnelle, ceux qui ne prirent la parole qu'après l'élection épiscopale, se révélaient moins pétris de ressentiments parrochistes que leurs prédécesseurs. Si la production hivernale avait stigmatisé l'édit de 1695, en même temps qu'elle l'avait alléguée pour jeter au nez des dissidents un exemple récent et éclatant de législation séculière sur des matières spirituelles[229], les prélats des saisons suivantes ne devaient pas faire de références au 'despotisme épiscopale' que l'édit de Blois avait déterminé[230]. Séguin, le métropolitain de l'Est, arrivait jusqu'à parler d'une ordonnance «qui date de l'une des années où le Prince qui la rendit parut avoir une piété plus éclairée, et l'attachement le plus sincère aux intérêts de l'Église»[231] ! Les voix les plus promptes à défendre la Constitution civile, évidemment, s'alimentaient d'une tension de longue date que la 'deuxième ligne' ne vivait pas si intensément. Le concordat de Bologne devait rester le seul épisode unanimement dénigré[232], non seulement par la 'simonie' des annates, dans le cadre d'un

[224] En tout cas, Gratien paraissait distinguer entre une condescendance en quelque sorte 'pure', docilement soumise, et une condescendance avec réclamation, celle qui avait justement accompagné l'introduction du concordat au XVIe (et XVIIe) siècle.
[225] Voir p. 129: «Le pouvoir de faire des lois sur les matières spirituelles appartient, non aux simples fidèles, mais à ceux que le Saint-Esprit a établis pour gouverner l'Église de Dieu. C'est le caractère propre des brebis d'être gouvernées: c'est le caractère propre des pasteurs de gouverner».
[226] Ivi, p. 112.
[227] Naturellement, Gratien partageait la thèse parrochiste de la participation des curés – d'une délégation des curés – aux conciles généraux. Mais ici il ne se posait pas explicitement le problème d'une leur réclamation contre les décrets dogmatiques d'un concile duquel il auraient été exclus.
[228] *Du témoignage de la vérité dans l'Église*, s.l. 1714.
[229] Cf. *supra*, chap. I, § 7.
[230] Voir ce que disaient du 1695, en toute sérénité, Dumouchel [Gard], *L.p.* [20.04.91], p. 19 ; Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06.91], p. 40 ; Francin [Moselle], *L.p. au clergé et aux fidèles de son diocèse*, chez Lamort, Metz 1791, p. 5.
[231] Seguin [Doubs], *L.p.* [01.06.91], p. 11.
[232] À la limite, on pouvait mettre un bémol sur le recours aux précédents, étant donné que «les rois, ainsi que les papes, ainsi que les corporations [c'est-à-dire les Parlements, ndlr], sont trop souvent au delà de leur autorité légitime, pour que l'on puisse toujours conclure de ce qu'ils ont fait à la réalité du droit» : *Accord des vrais principes*, p. 6. En revanche, dans Desbois [Somme], le jugement sur l'histoire passée, finissait par tourner à avantage de la Constituante et de sa réforme ecclésiastique : «Dans quel temps les droits du peuple ont-ils été sérieusement examinés ? L'histoire générale de la société est un récit continuel des attentats sur les droits de l'homme», *L.p.* [08.05.91], p. 13.

passé où la continuité foncière entre l'esprit de l'Église primitive et la vie de l'Église gallicane était désormais vue dans la docilité du clergé envers les interventions disciplinaires de l'Empire. Une docilité que les temps de la Ligue ou de l'Assemblée de 1765 avaient provisoirement offusquée, et qui était enfin refusée par les anticonformistes au moment où elle signifiait renoncer aux immoraux bénéfices cumulés à l'âge de la souplesse elle-même.

En clôture de notre longue compilation sur l'ecclésiologie constitutionnelle, sous les deux aspects des rapports entre l'Église et l'État et des relations intra-ecclésiastiques, un bilan est très ardu. Il est bien évidente qu'une question de fond pesait sur telle production : la dyscrasie entre un raisonnement apologétique envers la législation séculière, et par conséquent l'effort de ne voir dans la réforme qu'une application, quand même radicale et intraitable, de vérités ou de tendances qui venaient de très loin, dans la tradition des maximes des Pères et des historiens gallicans, ou dans la concrète et séculière expérience française ; et de l'autre côté, des constituants étrangers, pour la plupart, à la logique, aux problèmes eux-mêmes de la différentiation des deux ressorts normatifs, le séculier et l'ecclésiastique. C'est pourquoi la Révolution ne pouvait être une simple rallumage des heurts entre épiscopat et Parlements à la fin de l'Ancien régime. Les hommes nouveaux de la politique agissaient suivant des coordonnées totalement autres de culture[233], et ce, quel que fût leur degré d'empressement répressif vers les anticonformistes.

Il est à remarquer, à tel propos, que d'entre les clercs ou les canonistes qui avaient rédigé la réforme au sein du Comité, ou qui s'étaient signalés dans la discussion en Assemblée, il s'en trouve certains (Martineau, Treilhard, Thibault, Expilly, Gouttes, Gerle, Fréteau de Saint-Just, Pierre-Jean Le Breton[234]) qui ne prendraient pas partie à la littérature apologétique, ou qui ne le feraient que pour le strict minimum, à la suite d'une élection épiscopale. C'est comme si les clercs du Comité, ou en tout cas les 'spécialistes' des questions ecclésiastiques, ne trouvassent pas trop facilement les mots appropriés pour présenter à l'opinion publique le produit final de leur initiative parlementaire. Une fois échouée l'attente d'une conciliation par voie épiscopale ou papale, la dureté de la logique qui avait informé l'entier processus législatif dût paraître à eux, à ses auteurs originaires, avec la force un peu étourdissante d'une révélation impromptue. La volonté de l'État, que les autres jureurs – constituants ou pas, mais en tout cas moins impliqués dans la concrète fabrication de la Constitution civile – regardaient de l'extérieur, pour en signaler les bons droits, devenait plus difficile à argumenter comme choix délibéré.

D'ailleurs, dans l'aigrissement des esprits et des tensions, la volonté de ne pas démentir une politique qui avait coûté un prix si fort, de ne pas concéder des raisons aux susceptibilités suspectes des réfractaires, de ne pas surprendre le nouveau clergé, n'alimentait pas certes la curiosité politique pour une révision de l'attitude ecclésiastique de 1790. Les développements

---

Naturellement, en ce qui ne concernait pas directement les rapports entre Église et État, on pouvait juger l'affaiblissement des rapports avec Rome (cas réservés, dévolutions…) comme le redressement d'un abus horrible : c'était la position, comme nous avons vu, des jansénistes même réfractaires.

[233] Sur ce point nous tombez assez d'accord avec D. Van Kely, *The Religious Origins*, p. 519-529.

[234] Quant à Lanjuinais, il devait contribuer à l'apologétique par un écrit plutôt secondaire, *Instruction conforme à la doctrine de l'Église catholique, apostolique et romaine sur la Constitution civile du clergé*, rédigée avec le curé rennais Maingui, chez Robiquet, Rennes 1791. Plus incisives, par contre, les interventions de Durand-Maillane, *Histoire apologétique du comité ecclésiastique de l'Assemblée nationale*, chez Buisson, Paris 1791 et de Camus, *Développement de l'opinion* et *Observations sur deux brefs*.

rapides de la Révolution qui venait de panthéoniser Voltaire[235], les nouveautés législatives qui devaient se produire, changeraient les équilibres sur quoi s'étaient exercées les apologies du nouvel ordre ecclésiastique. La loi sur l'état civil était procrastinée par la Constituante, par calcul politique et non pas par sensibilité pour l'architecture constantinienne entre privilèges catholiques et contrôle séculier sur la discipline ecclésiastique. Mais l'article 7 du titre II de la Constitution[236], adopté malgré l'opposition de Charrier, menaçait de frapper non seulement l'identification – déjà rejetée, en voie théorique, par une partie considérable de la culture gallicane – entre mariage-sacrement et mariage-contrat, mais aussi la centralité du clergé constitutionnel dans la vie civile des citoyens français[237].

Et quels pouvaient être les effets de l'introduction du mariage civile, de cette étape sécularisatrice à parité de mainmise étatique sur le clergé salarié ? Par-delà les diverses tentatives de construction théorique sur la juridiction spirituelle et sur les ressorts disciplinaires, c'était ce thème brulant qui se présentait à l'horizon, concrètement susceptible de semer la division parmi les constitutionnels. En 1791, Gratien était le seul à inclure le célibat ecclésiastique dans le noyau disciplinaire auquel nulle condescendance ne pouvait porter atteinte : «il est moralement impossible qu'un pasteur qui a une femme et des enfants, se consacre tout entier au service de Dieu, au salut des âmes, au soulagement des pauvres, à la méditation et à l'étude des grandes et sublimes vérités de la religion»[238].

4. *La fonction sociale de la religion*

Nous avons déjà signalé que la littérature apologétique sur la Constitution civile avait presqu'intégralement absorbé et épuisé, dans sa logique, la question de la religion nationale et de la motion La Rochefoucauld. Pour décrire la situation du catholicisme dans le Royaume, certains osaient recourir (antérieurement au décret du 7 mai 1791, il est à remarquer[239]) à des formules égales ou analogues à celles qui étaient circulées autour de la motion dom Gerle : «État chrétien», «religion de l'Empire»[240], «religion nationale»[241]. La délibération de l'Assemblée du 13 avril

[235] Une cérémonie qui s'était déroulée, en juillet 1791, sans aucune présence de symboles et rites catholiques. Signalons ici, par sa curiosité, la *Pétition à l'Assemblée nationale*, s.l. <06.90>, que quelques dizaines de parisiens – dont des jansénistes célèbres, ou tout de même des défenseurs aguerris de la Constitution civile : Le Blanc de Beaulieu, Le Paige, Agier, Faure – publièrent en dissentiment avec les cérémonies prévues pour le transport funèbre de «cet adulateur des Grands, ce contempteur du peuple, cet homme d'un esprit versatile, sans loi, sans principes» (p. 4).

[236] «La loi ne considère le mariage que comme contrat civil. Le Pouvoir législatif établira pour tous les habitants, sans distinction, le mode par lequel les naissances, mariages et décès seront constatés ; et il désignera les officiers publics qui en recevront et conserveront les actes».

[237] La réponse de Lanjuinais, qui n'excluait pas que les officiers publics en question – avec ou sans un acte de culte, selon la volonté des fidèles – pourront être justement les curés assermentés, ne pouvait pas avoir, en tant qu'hypothèse avancée par un constituant non-rééligible, une valeur de réassurance.

[238] *Contraste de la réformation*, p. 59.

[239] Nul évêque ne devait pas montrer de la sensibilité pour l'opposition qu'un anonyme conformiste manifestait contre le décret : *Inconvénients de la publicité de tous les cultes. Obligation des fidèles de faire entendre leurs réclamations*, chez Le Clere, chez Froullé, Paris 1791. D'après une note manuscrite sur l'exemplaire BPR RV422/7, l'auteur en était le prêtre A.-F. Bailliet.

[240] Voir respectivement Expilly [Finistère], *L.p.* [25.02.91] ; Saurine, *L.p.* [26.03.91], p. 4.

[241] Volfius [Côte-d'Or], *L.p.* [01.04.91], p. 3 ; Dumouchel [Gard], *L.p.* [20.04.91], p. 26.

1790 était justifiée comme politiquement adroite, afin d'éviter des désordres, ou vaguement alléguée comme réponse adéquate à un piège pharisaïque des ennemis de la liberté[242]. La lettre collective au pape, jointe à l'*Accord des principes*, avouait explicitement que la résolution La Rochefoucauld impliquait la liberté des cultes[243]. Mais au lieu que de s'arrêter sur le terrain miné des formules, un nombre bien majeur de textes se contentait de souligner l'ininterrompue centralité du catholicisme dans la vie de l'État français[244] (Lamourette aussi mettait de côté ses embarras vers Constantin et soulignait une continuité pluriséculaire entre la conversion des Césars et la France révolutionnée[245]), même si l'éviction estivale de la Constitution civile du clergé de la loi fondamentale du Nouveau régime devait atténuer l'emphase sur tel point et concentrer l'attention, d'un côté, sur l'affinité entre valeurs évangéliques et fondements politiques de la monarchie constitutionnelle, de l'autre sur l'indispensable contribution de la religion à la tenue de l'ordre établi après 89. L'évolution que nous avons déjà relevée dans Fauchet, entre *De la religion nationale* et ses écrits de l'après-Bastille, se répliquait donc, sous forme beaucoup moins brusque, dans l'épiscopat jureur entre le printemps des lettres pastorales et l'automne des mandements de *Te Deum* pour l'approbation définitive de la Constitution française.

Il est évident qu'appuyer sur l'application à la société politique, par le biais de la Révolution, du message d'égalité et d'unité universelle prêché par l'Écriture, c'était susceptible de soulever des interrogatifs sur une histoire bimillénaire où la diffusion du christianisme n'avait guère été accompagnée par la régression de l'oppression politique, pas même à l'âge d'or des premiers neuf siècles de l'Église. Bien qu'on pût célébrer l'économie de sang des évènements français de 1789-1791, en comparaison du carnage anglais du XVIIe siècle[246], il avait été nécessaire une révolution pour mettre en vigueur les droits de l'homme, et une révolution entreprise par un personnel politique qui en bonne partie, comme avouait Lamourette, ne se caractérisait point par sa piété religieuse[247]. De surcroît, la défense de la Constitution civile amenait à exalter la quiescence du

---

[242] Voir respectivement Massieu [Oise], *L.p.* [23.04.91], p. 8 et Desbois [Somme], *L.p.* [08.05.91], p. 6.

[243] *Lettre des évêques constitutionnels membres de l'Assemblée constituante au pape, en lui envoyant l'ouvrage fait pour la défense de la Constitution civile du clergé*, Imprimerie de Desenne, Paris <01.92> p. 5. L'ouvrage en question était naturellement l'*Accord des vrais principes.* Pour dater la publication de la lettre, voir E. de Richemont, *Correspondance secrète*, p. 253.

[244] Le lien juridique, politique et fiscal entre la réforme générale et la réforme ecclésiastique, agité en hiver comme argument dramatisant en faveur de l'acceptation de celle-ci, devenait en soi une propice démonstration que la religion catholique restait au centre des soins de l'État : Debertier [Aveyron], *L.p.* [01.06.91], p. 40; Moïse [Jura], *L.p.* [26.07.91], p. 12 (ivi, p. 17, Moïse disait que pour la première fois la loi séculière reconnaissait si solennellement la communion de la France avec le Saint-Siège). La dramatisation persistait dans Barthe [Gers], *Lettre et instruction* [30.07.91], p. 69. La présente des cérémonies catholiques dans les fêtes de la Fédération en 1790 était alléguée elle-aussi comme preuve de la centralité sociale de la religion dans le nouvel ordre : Grégoire, *L.p.* [24.03.91], p. 8 ; Desbois, *L.p.* [08.05], p. 8.

[245] *I.p.* [16.07.91], p. 67 ; *Discours prononcé avant le Te Deum, à l'occasion de la proclamation de la Constitution de l'empire*, s.n., s.l. [25.09.91], p. 2.

[246] Primat [Nord], *Discours pour la bénédiction du drapeau du troisième bataillon des gardes nationales de Valenciennes, prononcé sur l'autel de la patrie* [29.06.91], Imprimerie de Prignet, Valenciennes 1791, p 2 ; Barthe [Gers], *Mand. qui ordonne un* Te Deum *et la lecture de l'Acte constitutionnel de la France, en actions de grâces de son acceptation par le Roi, et qui accorde des indulgences à ceux qui feront le serment civique* [18.09.91], chez Duprat, Auch 1791, p. 4.

[247] *I.p.* [16.07.91], p. 22 : «La force publique n'est pas entièrement tombée dans les mains de l'impiété. Mais on ne peut se dissimuler que sa mesure d'influence n'ait été grande, dans ce qui a été déterminé sur le sort de la Religion. Et cependant la Religion n'a subi qu'une secousse devenue depuis longtemps nécessaire, à sa gloire et à la régénération de son sacerdoce».

christianisme et de son Église, non seulement en ce qui concernait la *libertas ecclesiae* ; à insister sur l'adaptabilité à tous les régimes, sur la capacité de s'allier avec les plus différents systèmes politiques, bref, sur la faculté de dégager en tout cas une forte utilité sociale[248]. Un cas exemplaire de la coexistence des deux éloges – d'une part l'anti-despotisme évangélique, de l'autre l'indifférentisme politique – était Lalande, si nous lisons le *Supplément de l'Apologie des décrets* de l'avril et la première lettre pastorale du 29 juin[249]. Après avoir reconnu au christianisme «non seulement cette liberté de l'âme qui fait germer en nous des vertus inconnues jusqu'aux jours du christianisme, mais encore la liberté civile et sociale, en nous ordonnant de traiter tous nos semblables comme des frères», Massieu ressentait le besoin de préciser : «il est vrai que les prédicateurs de l'évangile n'ont jamais dit à un esclave, secouez le joug de votre maître, mais il les autorisait à dire au maître, la charité vous ordonne de rompre les liens de votre esclave : et partout où l'évangile a été prêché, l'esclavage a cessé»[250]. Une leçon efficace d'humanité, dans l'enseignement du Christ, vis-à-vis de la cruauté des sociétés préchrétiennes[251], même des glorieuses Républiques qui faisaient l'objet de l'admiration d'un courant profond de la culture politique des hommes du Nouveau régime.

Quant à Lamourette, il revenait, comme dans les premiers *Prônes civiques*, sur la force que les vérités naturelles de la morale et de la politique acquéraient en vertu de leur publication scripturale, si bien que l'enseignement évangélique avait servi à en réintégrer la sublimité primitive contre les défigurements causés par les «fables de la superstition» et «les erreurs d'une vaine philosophie»[252]. Mais lui aussi, comme exemplifiait, d'ailleurs, son allusion à la civilisation des Francs au moyen de la religion[253], finissait par dire que

> cette loi sainte, spirituelle par sa nature, s'allie avec les différentes formes de gouvernement, et affermit leur constitution diverse, elle assure aux dépositaires de l'autorité publique, quels qu'ils soient, le respect et l'obéissance, non seulement par le motif de la crainte, mais par un sentiment de religion, qui soulage le joug de la dépendance, et anoblit l'obligation d'obéir, jusqu'à la rendre égale dans son principe, au droit de commander[254] ;

comme si une utilité civilisatrice, politiquement indifférente, se débattît d'engendrer une conception non purement subalterne des rapports entre sujets et gouvernants.

Mais au-delà de cette tentative de raccorder une religion qui existait depuis dix-huit siècles et la réalisation révolutionnaire de principes longtemps méconnus, la torrentialité de Lamourette en matière *lato sensu* politique trouvait l'occasion d'acclamer, dans la Révolution, une étape décisive dans la construction de l'unité humaine établie par la Providence, une secousse destinée à s'étendre au monde entier. En effet, la fascination universelle pour les résultats politiques de la

[248] Saurine [Landes], *L.p.* [26.03.91], p. 3 ; Thibault [Cantal], *L.p.* [03.05.91], p. 2 ; Desbois [Somme], *L.p.* [08.05.91], p. 15 ; Wandelaincourt [Haute-Marne], *Discours prononcé à la cérémonie de la Fédération,* s.n., s.l. [14.07.91], p. 3 ; Lamourette [Rhône-et-Loire], *Discours prononcé* [25.09.91], p. 2.
[249] Voir respectivement p. 40 et 52.
[250] *L.p.* [24.03.91], p. 4.
[251] Ivi, p. 4; voir aussi Desbois [Somme], *L.p.* [08.05], p. 13.
[252] *L.p.* [07.04.91], p. 6.
[253] Ivi, p. 23.
[254] Ivi, p. 16.

Constituante était destinée à balayer les despotismes de la surface de la Terre, entraînant dans leurs chute les religions fausses, intrinsèquement liées aux pouvoirs tyranniques[255]. En somme, la Révolution ne pouvait que se répliquer dans le globe : c'était l'avènement d'une nouvelle ère de convergence constitutionnelle et d'unification religieuse, la construction d'une fraternité mondiale susceptible de bannir la guerre de l'horizon des hommes, sans gommer pour autant la division de l'humanité en plusieurs nations[256]. Lamourette assumait les équilibres constitutionnels élaborés en 1791 et en faisait le seuil suprême du bonheur collectif sur la terre. Il s'empressait aussi de préciser, en évoquant une nouvelle fois l'épisode de *Samuel* sur la création du trône d'Israël, que c'était la «monarchie *absolue*» que le prophète avait stigmatisée[257].

Pour Fauchet, en revanche, le discours est plus complexe. Si sa prévision de la force irradiante de la Révolution était analogue à celle que faisait, dans les mêmes jours d'été, le métropolitain du Sud-Est, le tas d'agressivité politique était bien supérieur. On regarde son discours à l'autel de la Patrie, pour la fête du 14 juillet : non seulement il rappelait la fuite du roi sans les mots d'indulgence qui seraient typiques des mandements épiscopaux de septembre, mais il invitait à promettre de défendre la Constitution et la souveraineté populaire même contre «nos mandataires exécuteurs, […] nos mandataires administrateurs, […] nos mandataires juges, nos mandataires législateurs»[258]. Encore plus que de crainte et de défi, ses accents voulaient être de mépris pour les assauts à la liberté qui pouvaient venir du dedans et du dehors, mais il est évident que solliciter l'ardeur patriotique contre les ennemis réels ou potentiels de la Constitution – y compris, *in primis*, le roi en tant que chef de l'exécutif – signifiait ne pas montrer une grande confiance dans la stabilité des résultats institutionnels que l'on avait rejoints. En fait, dans l'adresse qu'il écrivait en tant que président des jacobins de Caen, pour mettre en demeure les clubistes calvadosiens de s'affilier aux scissionnistes parisiens de droite (les feuillants), Fauchet revendiquait le bon droit de considérer le républicanisme comme la forme meilleure de gouvernement, tout en respectant la loi constitutionnelle en vigueur[259]. Et dans les jours immédiatement successifs, il devait être impliqué dans une âpre controverse entre les sociétés de Bayeux et de Caen d'un côté, la Municipalité et le District de Bayeux de l'autre, à la suite de l'enlèvement, par deux jacobins bayeusains, de la plaque *Place Louis XVI* de la place centrale de la ville[260]. Entrant en lice aux côtés des sociétaires, l'évêque en venait même à émaner un mandement pour diffuser son discours du 14 juillet, accompagné par une préambule et par une prière à réciter dans les églises du diocèse. Dans celle-là, Fauchet recommandait aux «plus purs citoyens de l'Empire», vexés par «une aristocratie nouvelle, petite, inquiète, insolente, et qui court à sa ruine par les excès de l'impudeur» (dans le cas spécifique, la Commune des Bayeux), de continuer la lutte contre de tels «pharisiens de la Constitution», pourvu qu'on ne recourût point aux voies de fait[261]. La prière récitait :

[255] *I.p.* [16.07.91], p. 7-13.
[256] *L.p.* [07.04.91], p. 13-15.
[257] Ivi, p. 32.
[258] *Discours prononcé à l'autel de la patrie, pendant la cérémonie de la fédération générale du département, dans la plaine des six districts, près la ville de Caen* [14.07.91], dans *Mand.* [20.07.91], p. 6.
[259] Cf. J. Charrier, *Claude Fauchet*, t. I, p. 318.
[260] Sur l'affaire, cf. ivi, p. 330-378.
[261] *Mand.* [20.07.91], p. 2, 4.

Deus omnipotens, qui cum magna reverentia disponis nos, et cujus aeternam rationem vox populi recte collecta proclamat consonis accentibus ; genus humanum tamdiu a vera societate alienum, tandem, agente tua gratia ac volente misericordia, ad fraternitatem evangelicam per orbem efficaciter advocas : ut opus tuum ad universam fratrum felicitatem atque salutem consommare digneris, deprecamur suppliciter. Nationem Francorum totius mundi exemplum redde benignus : dirige illam in viam libertatis perfectae ; quatenus nullum Dominum agnoscat praeter te, summe Pater hominum, et nullum magistrum praeter Verbum incarnatum Jesum Christum Filium tuum, qui tecum vivit et regnat in unitate Spiritus Sancti, Deus, per omnia saecula saeculorum[262].

Un jugement de nature manifestement politique («a vera societate alienum») entrait ainsi dans une oraison publique, de même qu'une allusion ambiguë à une *via libertatis perfectae* qui ne paraît pas coïncider si clairement, au contraire des interventions de Lamourette, avec l'état des choses présentes dans la France monarchique-constitutionnelle. Peut-être ce n'est pas par hasard si Fauchet persistait à parler, le 14 juillet, de la première communauté chrétienne comme d'une république, d'un «modèle, dans la maturité des temps, [pour] la république de l'univers»[263]. Le fait est que le mandement du 20 devait être interdite par la Municipalité, et la procédure ouverte par le tribunal de Bayeux, lequel, d'ailleurs, disposait l'arrestation de l'évêque en août 1791, ne s'interrompit que grâce à l'élection de Fauchet à la Législative. Mais l'hyper-politisation agonistique de l'office pastoral avait fait du scandale à Paris aussi, où un confrère mitré, le constituant Joubert, demandait à l'Assemblée une mesure de réclusion pour le perturbateur du Calvados.

Quelle était, pour les autres prélats, la contribution que l'Église devait apporter au bonheur de la France ? En effet, la conviction que l'ordre constitutionnel eût forcément besoin d'un soutien spirituel était autant commune que le jugement sur la concordance morale entre les deux 'lois', même si l'utilité intrinsèque du christianisme tendait à glisser, comme nous avons vu, sur un plan plus général et politiquement indifférent, et même si le recours à la maxime de Plutarque rendait encore plus abstrait le lien entre tenue de l'ordre social *quel qui soit* et observance d'une religion *quelle qui soit*[264]. En tout cas, en quoi consistait l'apport concret qu'on pouvait donner en 1791 ? La réponse peut être cherchée soit dans les déclarations programmatiques, soit dans la pratique elle-même des interventions épiscopales. Sous ce second aspect, nous pouvons enregistrer 1. le désir de disculper l'Assemblée contre l'accusation d'avoir annihilé le pouvoir du roi[265] ; 2.

[262] Ivi, p. 4. Pour des prières moins directement politiques, voir Poudérous [Hérault], *L.p.* [22.05.91], p. 23, reprise aussi par Gausserand [Tarn], *L.p.* [12.91], p. 34 ; Moïse [Jura], *Mand.*, chez Dumoulin, Saint-Claude 1791 [19.09], p. 4 ; Roux [Bouches-du-Rhône], *Seconde l.p.* [17.10.91], dans Id., *Exhortation faite au prône de la paroisse cathédrale immédiatement avant que de lire lui-même sa l.p.* chez la veuve Adibert, Aix 1791, p. 2. Une allusion à la liberté retrouvée («Omnipotens et misericors Deus, qui Francorum genti libertatem benignus restituire dignatus es») dans l'oraison établie par le synode des Vosges : Maudru, *Mand.*, chez Charlot, Saint-Dié 1791 [11.05], p. 12. Voilà enfin Thuin [Seine-et-Marne], *Mand.* [11.02.92], p. 15 : «Deus, hujus imperii renovationis autor et protector, perfice, quaesumus, opus quod cepisti: ut gens et rex Francorum, leges regni servare et stabilire studeant: et sic omnes in pace perfecta et in charitate mutua fundati, mandatorumque tuorum non obliviosi, felicitatem aeternam consequi meramur». Ici, l'accomplissement de l'*opus* est clairement la stabilisation de l'ordre constitutionnel.

[263] *Discours prononcé* [14.07.91], p. 5.

[264] La citation plutarquienne dans Grégoire [Loir-et-Cher], *L.p.* [24.03.91], p. 7 ; Périer [Puy-de-Dôme], *Discours prononcé à l'ouverture de l'Assemblée électorale*, Imprimerie d'A. Delcros, Clermont-Ferrand 1791 [02.09], p. 2.

[265] Lindet [Eure], *L.p.* [27.03.91], p. 26. Voir aussi la prière – reprise du missel bisontin – qu'ordonnait Moïse [Jura], *Mand.* [19.09.91], p. 4 : «Omnipotens sempiterne Deus, qui regnis omnibus dominaris, respice ad Francorum

l'incitation à aimer Louis XVI – un roi duquel on connaissait l'orientation philo-réfractaire… – pour ses grands mérites dans le déclenchement de la Révolution, malgré le moment de défaillance de la fuite de Varennes, qu'il fallait attribuer aux mauvais conseillers[266] ; 3. la considération que, du moins pour le moment, l'hypothèse d'instituer une république en France était insoutenable, ce qui imposait donc de respecter scrupuleusement l'ordre monarchique[267] ; 4. l'invitation à respecter les propriétés, à payer les taxes – qu'on démontrait être baissées, en comparaison à l'ante-89 – et à ne pas spéculer sur le numéraire[268] ; 5. l'assurance que l'entrée en vigueur de la Constitution aplanirait rapidement les désordres et les sacrifices soufferts au cours des deux ans précédents[269] ; 6. la préférabilité de la monarchie constitutionnelle héréditaire, par rapport à la monarchie élective polonaise et à la république américaine[270].

Quant aux réflexions moins immédiates, elles concernaient, naturellement, la conscience des tensions que la nouvelle Cité elle aussi ne pouvait ne pas contenir : tensions entre vainqueurs et vaincus du processus révolutionnaire (Charrier ordonnait un requiem de réconciliation pour toutes les victimes de la Révolution dès 12 juillet 1789…), ou celles inéluctables entre riches et pauvres, entre dirigeants et subordonnés[271]. Le christianisme, par un doux enseignement de charité à adresser aux forts et aux faibles, savait être un collant précieux pour empêcher que l'aridité des rapports de force dans la société n'en enfreignît l'unité fondamentale et la promesse de prospérité générale. Or, il est évident que plus on prêchait le millénium et plus on risquait de laisser dans le vague la fonction spécifique, d'un point de vue 'politique', du christianisme, sa capacité de resserrer les nœuds de la fraternité humaine contre les possibles effilements : «la foi fait plus» que l'«humaine philosophie», disait Lamourette[272] (qui du reste appesantissait, par rapport au sixième *prône civique*, les adjectifs réservés à l'incrédulité : non plus «désolant système», mais

---

benignus imperium, *ut Rex juste imperando, et populus fideliter obsequendo*, ad gloriam tui nominis, et regni tranquillitatem, unanimi pietate conspirent» (nous soulignons).

[266] Wandelaincourt [Haute-Marne], *Discours prononcé* [14.07], p. 1 ; Barthe [Gers], *Mand. en actions de grâces du recouvrement de la personne du Roi*, chez J.P. Duprat, Auch [26.06.91] ; Philbert [Ardennes], *Mand.*, chez Morin, Sedan 1791 [17.09.91], p. 4 ; Périer [Puy-de-Dôme], *Mand. qui ordonne que le Te Deum sera chanté dans toutes les églises de son diocèse*, Delcros, Clermont-Ferrand 1791 [23.09], p. 2 ; Pelletier [Maine-et-Loire], *Ord.*, s.n., s.l. [24.09.91] ; Diot [Marne], *Mand. qui ordonne que le Te Deum sera chanté dans toutes les paroisses de son diocèse, pour remercier Dieu de ce que le Roi a accepté la nouvelle Constitution française*, chez Jeunehomme, Reims 1791 [02.10], p. 2 ; Sermet [Haute-Garonne], *I.p.* [29.11.91], p. 24-26. Pour Philbert, les 'hésitations' du roi avaient été provoquées par les manœuvres des intrigants et par le «danger d'une foule d'opinions exagérées» : ce second syntagme, plutôt ambigu, pouvait évoquer également l'exagération dans le sens de la Révolution.

[267] Thibault [Cantal], *Lettre*, s.n., s.l. [05.07], p. 1-2.

[268] Expilly [Finistère], *L.p.* [25.02.91], p. 16 ; Lindet [Eure], *L.p.* [27.03.91], p. 33-37; Wandelaincourt [Haute-Marne], *L.p.* [07.05.91], p. 18 ; Poudérous [Hérault], *Mand. sur les processions des rogations dans la ville de Béziers*, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [27.05].

[269] Grégoire [Loir-et-Cher], *L.p.* [24.03.91], p. 18 ; Charrier de La Roche [Seine-Inférieure], *L.p.* [11.04.91], p. 14 ; Maudru [Vosges], *L.p.*, s.n., s.l. [15.04.91], p. 4-5 ; Constant [Lot-et-Garonne], *Mand. qui ordonne de chanter le Te Deum, en actions de grâces, pour la proclamation de la Constitution française*, s.n., s.l. [12.10.91], p. 2.

[270] Barthe [Gers], *Mand. qui ordonne* [18.09.91], p. 3.

[271] Charrier de la Roche [Seine-Inférieure], *L.p.* [11.04.91], p. 13, 45 ; Id., *Mand. pour ordonner des prières en action de grâces à l'occasion de l'acceptation de l'acte constitutionnel de l'état par le Roi*, Imprimerie de L. Oursel, Rouen 1791 [18.09], p. 10 ; Gobel [Seine], *Mand. qui ordonne un Te Deum dans toutes les Églises de son Diocèse, en Actions de grâces de l'heureuse conclusion des travaux de l'Assemblée nationale, et de l'acceptation faite par le Roi de l'Acte constitutionnel, avec des prières publiques pour le salut et la prospérité de l'Etat*, chez Simon, Paris 1791 [18.09], p. 14 (à p. 6-7, la citation de Montesquieu sur l'utilité du christianisme). Pour un antécédent de l'allusion à la réconciliation entre perdants et vainqueurs, voir Lamourette, *PC II. Continuation du même*, p. 39-40 ; Périer, *L.p.* [28.03.91], p. 3-7.

[272] *L.p.* [07.04.91], p. 11-12.

«philosophie impie et désastreuse», dont l'espoir de profiter de «cette crise excitée dans le sein de notre sacerdoce» pour déchristianiser la France avait désormais échoué[273]), mais les risques du dépérissement de la foi restaient indéfinis, ou liés génériquement à l'affaiblissement des vertus morales et de la sensibilité pour les devoirs, à une licence destructive etcetera[274].

Naturellement, à la différence des évêques insermentés, aux jureurs s'ouvrait la possibilité de saluer, dans la régénération de l'Église, la pleine réactivation de l'influence bénéfique de la religion – une influence, d'ailleurs, qui à son plus haut degré n'était exerçable que sur une société politique inspirée de son tour aux principes naturels renouvelés par la Révélation[275]. Ce n'est pas pour autant que la leçon de *La Religion nationale* du Fauchet prérévolutionnaire était reprise, dans sa vision compréhensive, dans son idéologie globale et 'dynamique' sur l'édification d'une société chrétienne. En effet, il manquait, aux arguments des assermentés, non seulement le lien nécessaire entre ordre politique chrétiennement orienté (en tant que conforme en soi, dans ses fondements constitutionnels, aux vérités proclamées par l'Évangile) et absolue centralité et privilège juridique du catholicisme dans la spécifique définition de l'ordre publique (discipline du mariage, exclusivité du culte publique, censure, interdictions diverses) : cela était désormais une prétention tout à fait disproportionnée, par rapport au minimalisme constantinien que la Révolution avait produit. Le fait est qu'il manquait également le passage argumentatif de l'utilité sociale du christianisme à l'indispensabilité du catholicisme comme forme spécifique de celui-là. La supériorité *politique* de la France, que Barthe opposait aux États-Unis républicains, n'avait qu'une dimension institutionnelle et pas du tout confessionnelle ; vice versa, lorsque Volfius se réjouissait qu'en France la lutte contre le despotisme n'avait impliqué, comme en d'autres pays (peut-être l'Hollande), la proscription du catholicisme, il se référait à un avantage religieux, non pas politique[276].

De ce point de vue, la culture politique des gallicans jureurs n'était pas trop éloignée de celle dominante parmi les anticonformistes, d'avec laquelle se distinguait pourtant par une plus forte politisation du message de Jésus-Christ (message de patriotisme, non pas indifférent message d'obéissance aux autorités constituées). Vu que les uns et les autres n'étaient pas intéressés à assurer à l'Église une *potestas directiva*, une fonction de suprême guide social pour le bonheur collectif des hommes – comme serait pour le catholicisme du XIX siècle – ils ne savaient pas trop argumenter pourquoi une Église hiérarchique fût plus précieuse qu'un christianisme acatholique à la prospérité terrestre des peuples[277]. Fauchet lui-même, comme nous venons de vérifier, utilisait

[273] *I.p.* [16.07.91], p. 21.
[274] Voir aussi Aubry [Meuse], *L.p.* [28.03.91] ; Poudérous [Hérault], *L.c. pour annoncer l'ouverture du séminaire du département*, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [02.06], p. 4 ; Lalande [Meurthe], *L.p.* [29.06.91], p. 76.
[275] Maudru [Vosges], *L.p.* [15.04.91], p. 9-10; Pacareau [Gironde], *Première adresse pastorale aux fidèles de son diocèse*, Imprimerie de Lacourt, Bordeaux 1791 [été], p. 3-4. Sur l'uniformisation territoriale de l'Église et de l'administration civile, comme facteur d'utilité sociale, insistaient Philbert [Ardennes], *L.p.*, chez Morin, Sedan 1791 [18.03], p. 11 ; Lindet [Eure], *L.p.* [27.03.91], p. 27-28 ; Volfius [Côte-d'Or], *L.p.* [01.04], p. 3 ; Avoine, *L.p.* [26.05.91], p. 8.
[276] Barthe [Gers], *Mand. qui ordonne* [18.09.91], p. 3, Volfius [Côte-d'Or], *L.p.* [01.04.91], p. 18.
[277] Comme nous avons remarqué *supra*, chap. I, § 1, en réalité *De la religion nationale* ne se posait pas davantage le problème d'une autorité ecclésiastique susceptible, en tant que centralisée et toujours active, d'exercer un semblable pouvoir métapolitique. Il n'en reste pas moins que Fauchet vît dans l'ecclésiologie catholique, tout originaire qu'en fût sa lecture, un frein à la multiplication de sectes due au libre examen. Vu que, à son avis, la multiplication possédait en soi une valeur négative sur le plan social, il en émergeait une connexion nécessaire entre la supériorité politique du christianisme et la supériorité politique du catholicisme.

politiquement son ministère pour attiser une tension patriotique ouverte à des développements constitutionnels, dans le sens de la république démocratique, mais il s'avérait désormais désintéressé auxdits aspects. Plus en général, l'évêque calvadosien excepté et quelle qui fût leur sensibilité politique, quelles qui fussent les causes alimentées, en toute évidence, par une intime conviction morale (voir Grégoire sur la réalité coloniale), les protagonistes du catholicisme jureur gardaient une vision 'statique' des rapports entre religion et société : la société chrétienne n'était pas un idéal à conquérir et une politique des chrétiens n'était pas encore envisagée. Tout compte fait et de façon non surprenante, l'agonisme politico-social, dans l'Église créée par la Révolution, était autant modeste que dans l'Église de l'Ancien régime.

Chapitre 3. Une nouvelle déchirure (1792-1794)

1. *L'Assemblée législative entre répression et sécularisation*

La non rééligibilité des constituants à la première législature constituée ne pouvant que changer la sensibilité du personnel législatif vis-à-vis des questions religieuses, les frêles équilibres de la loi du serment et de la loi du 7 mai en devaient être mis facilement en danger. La nouvelle Assemblée ne comptait plus un noyau de canonistes catholiques à la façon de ceux qui avaient élaboré la Constitution civile du clergé, en même temps ultra-gallicans et politiquement modérés, au même moment favorables au dépassement du modèle tridentin (donc à l'introduction d'un état civil indépendant des cérémonies religieuses) et plutôt insensibles aux raisons de la liberté religieuse. Une droite constitutionnelle, intéressée à assurer aux réfractaires une acceptable liberté de culte, pour les soustraire aux séductions antirévolutionnaires et aux tracasseries des autorités locales et des clubs patriotiques, se confrontait désormais avec une gauche divisée entre la crimininalisation politique des insermentés en tant que tels (et qui se tentait souvent d'humeurs anticléricaux assez indiscriminés) et un 'tolérantisme' philosophique, même à l'égard des anticonformistes, lequel poussait à accentuer la neutralité religieuse de l'État[1]. Il est évident ainsi que la position des dix députés qui étaient pareillement des évêques de l'Église étatisée[2], ne pouvait se révéler simple. Dans la salle du Manège, à côté des accusations de sédition adressées aux insermentés, on pouvait commencer à entendre des accusations d'intolérance à l'encontre du clergé constitutionnel.

La poussée pour définir finalement le mariage civile, ou au pire la proposition de remettre la registration officielle des baptêmes, des mariages et des sépultures aux ministres des différents cultes, y compris ceux des deux Églises en conflit (octobre 1791), fut ajournée encore une fois, pour faire place à la discussion sur les remèdes aux désordres provoqués par le schisme dans plusieurs parties de France. Le projet du Comité de législation enfin adopté[3], dont était rapporteur François de Neufchâteau, se basait sur l'aggravation des conditions de tous les clercs pensionnés par l'État – donc les 'supprimés' régulier ou séculiers, ainsi que les réfractaires – *qui ne prêteraient pas le serment purement civique*. Si la loi du serment en novembre 1790 concernait les seuls 'fonctionnaires publics' et punissait les *immiscions* des 'supprimés' et des destitués, la nouvelle loi ne laissait plus aucun marge pour se dérober du choix si jurer ou non. L'annulation de la pension devenait l'effet de la répugnance du serment civique, tout comme la soumission à une surveillance spéciale, l'éloignement par voie administrative des lieux où se vérifieraient des troubles d'ordre religieux, l'impossibilité d'exercer le moindre acte de culte dans les églises de propriété nationale, même au cas où elles seraient louées ou vendues. Par rapport à la loi du 7 mai, les anticonformistes – si indisponibles au serment civique – perdaient la possibilité de dire la messe dans les églises, chapelles et oratoires officiés par les assermentés, tout comme celle d'exercer librement la totalité de leurs fonctions ministériels dans les temples passés dans des

[1] Cf. A. Mathiez, *Les origines des cultes*; C. Chopelin-Blanc, *La prise de parole*.
[2] Lamourette [Rhône-et-Loire], Pontard [Dordogne], Torné [Cher], Lefessier [Orne], Le Coz [Ille-et-Vilaine], Desbois [Somme], Font [Ariège], Huguet [Creuse], Gay-Vernon [Haute-Vienne], Fauchet [Calvados].
[3] *AP*, t. XXXV (29.11.91), p. 439-440.

mains privées. Théoriquement, leur liberté d'administrer le culte ne s'étendait plus qu'à des bâtiments privées, assignées par les propriétaires à l'exercice de la piété anticonstitutionnelle. En pratique, une contraction extrême de la liberté du culte. Par contre, les prêteurs du serment civique pouvaient librement administrer dans les églises aliénées ou cédées.

La logique de la loi était évidemment d'isoler les intransigeants, en comptant sur la disponibilité de plusieurs insermentés à prêter le serment demandés à tous les citoyens actifs pour l'exercice des droits politiques. Si la législation ecclésiastique avait déjà été exclue du texte constitutionnel, le projet originaire de Neufchâteau (art. XV) contenait un affaiblissement terminologique: au lieu que Constitution civile du clergé, la dénomination officielle devait être «lois concernant les rapports civils et les règles extérieures de l'exercice du culte catholique en France», de même que les prêtres fonctionnaires publics devaient être nommés dorénavant «ministres du culte catholique salarié par la nation»[4]. Ce détail visait, naturellement, à rendre le serment civique moins déplaisant pour les anticonformistes, en sanctionnant encore plus nettement la non-constitutionnalité de la réforme ecclésiastique. En prêtant cette formule, le jureur 'civique' ne devait se sentir engagé qu'à «maintenir de tout [son] pouvoir» la Constitution française, alors qu'il ne lui était requis que d'«être fidèle» à la loi ordinaire. Or, l'apposition du veto royal sur la loi Neufchâteau, en décembre 1791, devait soustraire aux anticonformistes l'occasion de discuter amplement sur la licéité du serment civique. Comme nous avons vu, Boisgelin ne perdit pas de temps pour s'exprimer pour la négative[5]. Mais au cours du débat de la Législative, ou dans les semaines immédiatement suivantes, c'était dans le sein du clergé assermenté que naquit un dissentiment assez significatif : en particulier, entre Le Coz, Lamourette et Fauchet d'un côté, et Pierre-Anastase Torné de l'autre.

Par-delà de s'élever en Assemblée contre les intempérances anticléricales de certains orateurs de la gauche[6], Le Coz se limita à publier une réponse aux membres du Département parisien – dont Talleyrand, rapporteur de la loi du 7 mai et La Rochefoucauld, auteur de la motion du 13 avril – qui avaient demandé au roi, au nom de la liberté des cultes et de la sacralité des dettes de la Nation envers les pensionnaires ecclésiastiques, de refuser la sanction à la loi qui venait d'être votée par la Législative[7]. L'évêque du Calvados et le métropolitain du Sud-Est, par contre, intervinrent de façon plus incisive. Avant la présentation du projet du Comité de Législation, Fauchet avait présenté à la salle un plan répressif de son invention : dans un discours pétri de mépris, en repoussant des moyens extrêmes, tels l'emprisonnement ou l'exile, il invoquait la suffisance du levier économique pour plier la dissidence. Son espoir n'était pas seulement celui de pousser une partie minoritaire des réfractaires et des 'supprimés', par le spectre de la faim, à prêter le serment[8], mais aussi à les enrôler dans les rangs du clergé constitutionnel, à côté de la majorité de prêtres séculiers et réguliers qui en 1790 n'étaient ni curés, ni vicaires, desquels on ne

[4] *AP*, t. XXXV (16.11.91), p. 89.
[5] Cf. *supra*, Int. dissidente, § 3.
[6] *AP*, t. XXXIV (19.10.91), p. 291 : Le Coz niait que la Constituante avait proscrit les vœux religieux comme contraires à la nature humaine, vu qu'elle n'en avait annulé que la solennité ; *AP*, t. XXXV (14.11.91), p. 68-69 : intervention contre l'impression d'un discours du girondin Isnard, qualifié par le métropolitain de «code d'athéisme».
[7] La pétition (05.12.91) dans *AP*, t. XXXV, p. 668-669 ; l'écrit de Le Coz pour nier les assertions des pétitionnaires dans *AP*, t. XXXV, p. 730-732 (il s'avouait défavorable à la cassation de la pension, mais il la retenait en tout cas une disposition compatible avec la sacralité des dettes).
[8] Fauchet paraît se référer au serment ecclésiastique.

connaissait pas trop les opinions sur la réforme. Il fallait laisser aux irréductibles, dépourvus de tout soutien financier par l'État, la possibilité d'exercer les fonctions – mais seulement dans les temples loués ou vendus – qu'ils se croyaient en bon droit de pratiquer, jusqu'à ce que leurs fidèles ne se seraient lassés de soutenir économiquement une Église concurrentielle à l'Église gratuite des conformistes[9]. À ceux qui se montraient scandalisés par autant d'acrimonie dans un évêque, Fauchet répliquait quelques jours plus tard que l'appel doucereux à la liberté indiscriminée des cultes, souvent «envelopp[ée] dans un mépris universel pour tous les ministres des cultes et toutes les religions», n'était qu'une tromperie des ennemis de la Révolution, un «chan[t] de sirène aux compagnes d'Ulysse». Mais il ne se contentait pas de dénoncer les mauvais effets et les mauvaises intentions de la droite constitutionnelle, de démasquer le *prétexte* d'un indifférentisme philosophique exhibé tout exprès. Il en venait à s'écrier – évidemment à l'encontre aussi de la gauche, qui le comptait parmi ses membres – que

> Les nations ne seront jamais indifférentes sur la religion ; le fond du peuple sera éternellement religieux ; c'est un des éléments de la nature humaine ; on le retrouve à la racine et dans toutes les branches du genre humain : quelques feuilles où la sève morale n'arrive plus tombent seules de cette haute altitude qui nous élève vers le ciel, et rampent sur la terre pour y pourrir dans le matérialisme. Ce sont quelques hommes ; ce n'est point l'homme. Le grand secret de la paix et de la liberté pour toutes les nations, c'est une religion universelle, qui voit partout des frères et ne damne personne que les méchants incorrigibles : cette religion, c'est l'Évangile bien compris, c'est le catholicisme dans toute son extension ; ce catholicisme qui sauve, avec saint Paul, tous les hommes de bonne foi, qui ne condamne que les êtres immoraux, agissant contre leurs lumières et leur conscience et qui revendiquent comme appartenant à l'Église universelle tous les hommes vertueux de l'univers. Cette religion, Messieurs, est celle de la Constitution française et de la généralité des prêtres assermentés de tous les départements. Ils ne damnent point les non-conformistes ; ce sont ceux qui vouent les constitutionnels à l'enfer, et qui secouent cette torche du fanatisme dans tout l'Empire : nous serions prêts à vivre fraternellement avec eux ; mais ils ne veulent pas, ils ne voudront jamais vivre, même en ennemis paisibles, avec nous : toujours les malédictions seront sur leurs lèvres, les haines dans leur cœur, et les flambeaux de la discorde en leurs mains[10].

Pour faire face aux instances anti-constantiniennes, nourries d'universalisme philosophique, Fauchet soutenait les raisons d'un catholicisme fort latitudinaire, capable de supporter une Cité libre en vertu de l'étendue de ses horizons sotériologiques. Pour rejeter les tendances demi-séparatistes, il 'philosophisait' la vraie religion, en élargissant à tous les «hommes vertueux de l'univers» la perspective religieuse d'un salut ultra-terrestre embrassant même les anticonformistes (Fauchet était lui aussi un lecteur et un admirateur du *Préservatif contre le schisme*[11]). Contre lesquels, bien entendu, il était nécessaire de défendre la société, par les instruments répressifs de la loi séculière.

Sans s'élancer dans cette téméraire reformulation du message chrétien et catholique, Lamourette épaulait son collègue du Calvados, dans et hors l'Assemblée, par une intervention

[9] *AP*, t. XXXIV (26.10.91), p. 420-422.
[10] *AP*, t. XXXIV (03.11.91), p. 611-612.
[11] *L.p.* [06.06.91], p. 4.

contre l'art. XV du projet Neufchâteau. Le dessein de réduire le clergé constitutionnel à «nullité politique», à l'encontre du projet constituant d'«enchaîner le sacerdoce à la Constitution», risquait de pousser les «pasteurs de la loi et de la liberté» dans les bras des anticonformistes, en réacquérant par cela l'ancien «esprit de la corporation». Au dire du métropolitain, les fauteurs de cet «acte solennel de séparation» se proposaient de supplanter, de façon graduelle, la religion révélée par le «théisme», ce qu'il voyaient comme l'accomplissement suprême de la Révolution. D'un côté, Lamourette les avertissait de l'«indestructibilité d'un système religieux, qui contient éminemment dans son sein toutes les bases du pacte social et tous les éléments qui consacrent les principes de l'égalité et de la liberté des hommes», capable de survivre dans la «sage et douce tolérance» des philosophes autant que dans la persécution des romains. Autrement dit, la force du christianisme, qui était aussi la force du message politique qui lui était intime, pouvait briser la conséquence vainement espérée par les irréligieux, celle entre l'adoption de la neutralité religieuse de l'État et une douce déchristianisation des Français. Mais de l'autre côté, Lamourette exhortait les législateurs à ne pas renoncer à la contribution du christianisme, d'une religion «qui est encore plus démocratique que la Constitution même des Français, puisqu'elle joint à l'inestimable avantage d'établir les lois de l'égalité, la vertu de les faire aimer et observer, et qu'il n'y a qu'elle qui sache vaincre les tyrans jusque dans le cœur»[12]. Que les hommes du Nouveau régime n'eussent pas peur : la forme constantinienne de la présence du religieux dans la Cité («imitez sa [de la puissance romaine] politique profonde ; mettez le christianisme du parti de votre Constitution») pouvait être sans aucun doute vidée de son contenu historique sur le plan théologico-politique, c'est-à-dire la déformation philo-despotique que les Empereurs avaient opérée sur les «principes lumineux de la démocratie chrétienne».

En réalité, le métropolitain du Sud-Est démontrait, une fois de plus, de l'indécision, vu que les effets politiquement dysfonctionnels de la mouvance séparatiste étaient évoqués par la logique même du discours, mais ils n'étaient point précisés. D'ailleurs, si la Constitution se nourrissait directement et 'autonomement' des valeurs de l'évangile, comme Lamourette ne se laissait pas de répéter, à quoi servait, d'un point de vue politique, la centralité institutionnelle de l'Église ? C'était comme si la coïncidence des principes religieux et politiques risquât de soustraire de l'importance à la reconnaissance formelle de la religion elle-même : si bien que Lamourette, dans un autre morceau de son intervention à l'Assemblée, ne savait que lire, dans la logique de l'art. XV, une «rupture contre nature», une expulsion de l'«ancienne et légitime mère de la famille». Quelque chose d'incompréhensible, en quelque sorte, d'injuste même, mais non pas de clairement nuisible.

Quoique Lamourette avait obtenu gagne de cause, en provoquant la suppression de l'article, ses préoccupations ne s'apaisèrent pas. D'ailleurs, peu de jours après, c'était vainement qu'il demandait d'admettre les anticonformistes non pas au culte dans les églises cédées, mais au

[12] *AP*, t. XXXV (21.11.91), p. 276-277. Voir aussi Id., *Discours pour la fête des canonniers-volontaires de l'Armée parisienne, prononcée en l'Église de Notre-Dame*, Limodin, Paris 1791 [04.12], p. 8, où l'«émine[nce] constitutionnel[le]» du christianisme sur «notre constitution elle-même» était d'ordre théologique : «car la constitution n'a reproduit l'égalité qu'entre des hommes et d'autres hommes ; et le christianisme vous montre, dans le maître de la nature, le sang de votre sang, votre frère, votre concitoyen».

simultaneum dans les temples officiés par les conformistes[13]. Un écartement spatial, en effet, ne pouvait qu'approfondir et donner de l'éclat à la division intra-catholique : «c'est-à-dire qu'il s'agit de savoir si l'Assemblée nationale veut qu'il y ait deux cultes dans un culte […] C'est-à-dire qu'on demande à l'Assemblée de sanctionner le schisme de l'Église catholique»[14]. Une question qui n'ôtait guère le sommeil aux députés, comme devaient témoigner les répliques de législateurs indisponibles à transformer la Législative dans «une chaire de Sorbonne ou d'un concile», et favorables tout au contraire à «séparer une bonne fois la Constitution de la religion»[15]. Le 4 décembre, dans un discours aux canonniers parisiens, le métropolitain haussait le ton et parlait ouvertement d'une «conspiration contre le christianisme»[16], qui passait par la tentative de détendre le lien avec l'Église constitutionnelle et par la compétition farouche, réciproquement destructive, qui serait née, en conséquence de cela, entre les deux clergés[17]. Atténuant la confiance dans le salut du christianisme en France, quel qui fussent les rapports entre l'Église et l'État, Lamourette éclaircissait pourquoi le soutien constantinien de l'État aux jureurs devenait nécessaire à la tenue de la religion catholique dans le Royaume. Et en conclusion, rappelant que «l'irréligion nous rend encore plus malheureux que la tyrannie ; qu'il n'y a pas de vraie liberté ni de sûreté où le vice n'a pas le frein du remords ni la vertu l'appât de l'espérance», il invitait à se défier de

> tous ceux qui ne savent s'arrêter à rien, qui voudraient tout recommencer ; qui sont inépuisables dans leurs moyens de retarder l'établissement de l'ordre et de la paix… l'évangile de la religion, et l'évangile de la constitution ; voilà où se doivent concentrer toutes nos mesures, tous nos mouvements et toutes nos sollicitudes[18].

Un an après le *Projet d'adresse/Sixième prône*, l'éventualité de la déchristianisation – reconnectée directement à la mouvance séparatiste – était clairement stigmatisée comme destructrice de l'ordre monarchique-constitutionnel en particulier, mais aussi de l'ordre social en général. L'utilité politique du christianisme tendait à trouver sa précision dans la consolidation du régime existant, en le protégeant contre un mécontentement susceptible de bouleverser les équilibres en vigueur. La cause de l'Église assermentée et de sa centralité officielle devenait essentielle à la cause de la monarchie constitutionnelle. Mais si les difficultés et les fibrillations persistaient, dans l'automne de 1791 et dans l'hiver de 1792, ça signifiait que le bonheur public n'avait guère été réalisé et le millénium restait encore loin. Ce n'est pas par hasard, alors, si dans sa lettre pastorale de carême, en janvier, Lamourette devait insister sur la fonction 'civilisatrice'

[13] Ici Lamourette ne faisait pas de distinction entre anticonformistes 'intransigeants' et anticonformistes 'jureurs civils', parce qu'il s'opposait à la proposition du député de la gauche Antoine-Louis Albitte, qui visait à reconnaître la pleine liberté du culte dans les temples cédés aux privés. L'Assemblée adopta la proposition du législateur normand, tout en remettant au Comité de législation la rédaction définitive de l'article. Comme nous avons vu, le texte final devait exclure – avec le consentement d'Albitte – les 'intransigeants' de telle liberté, ce qui suscita un débat furieux à l'Assemblée (*AP*, t. XXXV, 29.11.91, p. 428-435) avant l'adoption définitive.
[14] *AP*, t. XXXV (25.11.91), p. 367.
[15] C'était le girondin Élie Guadet, *AP*, t. XXXIV (25.11.91), p. 367-368.
[16] *Discours pour la fête*, p. 8.
[17] Ivi, p. 11.
[18] Ivi, p. 12.

du christianisme sous n'importe quel gouvernement : «son caractère propre et essentiel est d'affermir l'ordre de la société politique, sous quelques forme qu'il y soit établi»[19]. Une utilité adoucissante – à l'opposé de l'impitoyable fatalisme de l'antiquité païenne[20] – qui s'exprimait par l'exercice des vertus individuelles, par la promesse des consolations célestes, par l'individuation des motifs (les péchés) des maux et par la force de les supporter[21]. Si l'on répétait que «les persécutions qu'il [le christianisme] éprouva, dans les premiers siècles, lui furent même suscitées, à cause de l'opposition de sa doctrine au despotisme qu'exerçaient les chefs de l'Empire romain»[22], en réalité la leçon spécifiquement démocratique de l'Évangile en sortait réduite à de bien modestes proportions. En comparaison des premiers *Prônes civiques* et aux documents pastoraux de la première moitié de l'année, le précepte de l'obéissance et la revendication de la civilisation des mœurs l'emportaient sur la *démocratie chrétienne* ; en revanche, par rapport au sixième *Prône*, Lamourette reprenait la tendance à l'indifférentisme politique, mais en la ralliant à une urgence constantinienne qui n'était pas présente dans le texte issu de la collaboration avec Mirabeau. Voilà alors le dessein que nous pouvons scruter dans la nouvelle, assez sombre production du métropolitain du Sud-Est : il appelait les modérés de la Législative à s'en tenir à la politique religieuse de la Constituante, alors que l'Église conformiste, épaulée par l'État contre les insermentés, pouvait employer son influence pastorale pour inviter au respect de la paix publique et des institutions existantes. Défense de l'ordre en vigueur, nonobstant des insatisfactions répandues, et glissement dans l'indifférentisme institutionnel allaient de pair.

2. *Un métropolitain philosophe et un métropolitain démissionnaire*

À la fin d'octobre 1791, parmi les législateurs qui se disaient étonnés par l'intolérance de Fauchet à l'égard des dissidents, on dénombrait aussi un prélat de l'Église constitutionnelle : Pierre-Anastase Torné, évêque du Cher et métropolitain du Centre. C'est un des trois évêques que nous nous sommes réservés de traiter séparément, à cause de l'originalité et quasiment de la bizarrerie de leurs parcours – ce qui autorise des références biographiques, bien que minimales. Né en 1727 et prêcheur de succès à la cour de Louis XV[23], Torné s'était retiré dans un prieuré pyrénéen pendant une quinzaine d'années, jusqu'au moment où l'enthousiasme pour la convocation des États-généraux ne l'avait pas dirigé à Paris. Dans la capitale du printemps 89, il

[19] *I.p. pour le carême*, Imprimerie d'A. Le Roy, Lyon 1792 [30.01], p. 38.
[20] Ivi, p. 29.
[21] Ivi, p. 29-32: l'abolition de l'esclavage, des *circenses* violents, du droit du père sur la vie des fils, tout comme la logique du procès d'appel, c'étaient les fruits de l'humanisation apportée par la religion de Jésus-Christ. Quant à l'inégalité sociale, Lamourette écrivait qu'«il y a, dans la société humaine, une extrême disproportion d'états et de fortunes, qui est conforme aux desseins de la providence, et nécessaire au maintien de l'ordre public; mais avec le christianisme, ces extrêmes se rapprochent, et sous le point de vue qu'il nous présente, tout se tempère et s'adoucit» : ivi, p. 34.
[22] Ivi, p. 32.
[23] Pour certains de ses sermons, cf. D. Menozzi, *Letture politiche*, p. 70, 64, 85. Pour le personnage en général, par-delà les allusions autobiographiques dans *Extrait du procès-verbal des délibérations du Conseil général du Département du Cher*, Brulass, Bourges an II [22 brumaire] et dans *Compte rendu à la Société républicaine de Tarbes de sa vie politique*, Delaloy, Tarbes an II [8 germinal], voir Th. Lemas, *Études sur le Cher pendant la Révolution*, Fischbacher, Paris 1887, p. 233-305.

avait publié les deux tomes de son *Esprit des cahiers*, rien moins qu'un projet de réforme générale de l'État et de l'Église de France, où la refonte de la pratique bénéficiale et de la politique monastique s'accompagnaient à des assertions générales sur la prévalence de volonté de l'État dans tout objet «qui n'est pas absolument incorporel»[24] ; à la proposition d'un «code pastoral» officiel pour les séminaires, qui devait inclure une «traduction nationale des Saintes Écritures» faite *ad hoc*, approuvée par une Assemblée du clergé et ratifiée en voie définitive par les États-généraux[25] ; à l'urgence d'une législation ecclésiastique émanée par ceux-ci, «dans l[aquelle] se trouverait inséré l'esprit des saints canons que la nation aura jugé pouvoir s'adapter à nos mœurs et à la constitution nouvelle de la monarchie», et que les évêques et leurs synodes ne pourraient que contribuer à faire exécuter par le biais d'ordonnances locales[26] ; à une proposition bien curieuse pour remplacer les cimetières par des sépultures dispersées dans les champs, bénis extensivement non pas dans leur surface (pour éviter des profanations par les animaux), mais dans leur sous-sol[27]…

Élu évêque à Bourges, il ne se gênait pas de remercier les club local et la société-mère de la rue Saint Honoré qui l'avait instruit[28] ; après quoi, jusqu'à l'été 1791, il devait unir une apologétique aride et tranchante de la Constitution civile (bien pauvre de citations et de références historiques, malgré l'allusion fort expéditive à l'ordre *sive* juridiction, ou le mépris pour les «disciplines modernes [au sujet des nominations épiscopales, ndlr] de la Pragmatique ou du Concordat»[29]) et la susceptibilité pour les prérogatives assignées par la loi à l'Église des jureurs. Il se plaignait, par exemple, de l'infraction de la loi du 7 mai, vu que les insermentés du Cher ne se limitaient pas à dire la messe dans les temples de propriété nationale, ou même qu'ils prétendaient de la dire quand bon leur semblait[30]. D'une part, une culture gallicane réduite à l'os, dépourvue de scrupules érudits, élucubrés, archaïsants ; de l'autre, la sensibilité pour les privilèges de la religion officielle : Torné se révélait un homme des lumières. Du reste, si devant l'autel de la patrie il revendiquait la force du «patriotisme religieux, autant supérieur au patriotisme purement politique», il ne s'arrêtait guère sur la restauration de l'authentique message de libération promu par l'Évangile : il critiquait certes l'Église de l'Ancien régime, fautrice d'une théologie philo-tyranniques et ennemie des droits du peuple, mais l'accusation n'était pas centrée sur la trahison de l'enseignement politique de Jésus-Christ[31]. Dans le métropolitain du Centre, le christianisme

[24] M.L.T. [Torné], *L'Esprit des cahiers présentés aux États généraux de l'an 1789, augmenté de vues nouvelles*, s.n., s.l. 1789 [06.89], t. II, p. 432. Pour l'attribution, voir *Compte rendu*, p. 6. Un autre ouvrage, signé M.L.T. et bien compatible avec les positions de Torné en 1789, c'était *Consolations au clergé et à la noblesse, ou apologie, commentaire et supplément de six décrets de l'Assemblée nationale*, chez Badouin, Versailles 1789 [09.89].
[25] *L'Esprit des cahiers*, t. I, p. 385.
[26] Ivi, t. I, p. 405. Telle législation devait composer la «partie législative» du *code pastoral*, alors que la partie dogmatique ne devait être composée que des vérités définies par un concile œcuménique (et de l'histoire des erreurs relatives), ainsi que d'une théologie politique sous le signe contractualiste. Torné proposait de remettre l'élection épiscopale à une collège mixte clérical-séculier et l'institution canonique au métropolitain : ivi, t. II, p. 425.
[27] Ivi, p. 436-440.
[28] *Discours prononcé à la séance de la Société des amis de la Constitution, le mercredi 13 avril 1791, par MM. les évêques du département du Cher, du département de la Haute-Garonne et du département d'Ille-et-Vilaine*, Imprimerie Nationale, Paris 1791, p. 405-407.
[29] *L.p. avec sa lettre au pape et une l.c. à tous les curés de son diocèse*, s.n. s.l. 1791 [30.07.91, alors que la lettre au pape è du 30.05.91], p. 9-10, 18.
[30] *Ord.* Cristo, Bourges 1791 [01.08.91], p. 4-7.
[31] *Discours sur l'inscription civique «la Nation, la Loi et le Roi», sur l'autel de la patrie, en présence des corps constitutionnels de la ville et des gardes nationales du département du Cher*, s.n., s.l. [13.07.91], p. 2-4.

tendait à assumer les traits d'une religion civile, substantiellement instrumentale, dont il fallait extraire la majeure contribution possible à la construction de la Cité nouvelle. Et la contribution allait, pour le moment, dans le sens de l'affermissement de la monarchie constitutionnelle, quoique Torné recourût à un langage méprisant sur l'histoire des rois de France («Depuis seize siècles, cette belle nation était en proie à des brigands, armés tout à la fois du glaive militaire et de celui de la justice ; et le roi n'était que le chef de cette horde barbare»[32]) et à des mots quasiment ridiculisants pour appeler à l'indulgence envers le fuyard de Varennes. En effet, pour Torné, Louis XVI était tombé victime d'un «trouble physique», d'un «dérangement subit des organes», vers lequel le peuple français devait témoigner une «affectueuse piété» et tempérer une indignation qui mènerait, dans sa compréhensible logique, à une solution républicaine de la crise révolutionnaire[33]. Le monarchisme de l'orateur, comme il est clair, n'était pas à toute épreuve.

Toutefois, une fois à la Législative, les positions de Tourné évoluaient. Le côté libéral de sa formation philosophique l'emportait sur le serrement du lien entre l'État régénéré et sa religion civile. Il intervenait trois fois, contre la cassation des pensions des dissidents et contre les limitations qu'on voulait introduire à leur culte[34]. La répression ponctuelle des délits de sédition et des troubles suscités par les anticonformistes individuellement pris, pouvait rendre superflue quelconque aggravation répressive – si les tribunaux n'agissaient pas promptement, c'était la faute au pouvoir exécutif, qui restait inactif aux fins de pouvoir plaindre l'insuffisance de ses prérogatives[35]. La prestation manquée du serment civique ne devait pas comporter, comme voulait la Constitution, que l'impossibilité d'exercer les droits politiques[36], même si la formule 'non invasive' que Torné en venait à proposer pour tous les ministres non-fonctionnaires publics[37] – catholiques et acatholiques – suggérait en soi la possibilité de réadmettre les dissidents dans le ressort lui-même de la citoyenneté active. Contre l'argument *politique* de l'exceptionnalité de la situation, qui empêchait de reconnaître une scrupuleuse liberté religieuse, Torné élevait un hymne à la philosophie, à l'utilité intrinsèque des principes qu'elle cultivait. En opposant le luxe philosophique aux urgences politiques, plusieurs Français démontraient de tenir

> encore d'une main aux anciennes erreurs, de l'autre aux vérités nouvelles, et en font une grotesque amalgame. Je croix voir ces tableaux dont partie reçoit une vive lumière, et dont le reste est dans l'ombre […]. La politique, cet art de tromper les nations n'a presque jamais servi qu'à retenir le genre humain dans l'ignorance et dans les fers. La philosophie au contraire n'a cessé de l'éclairer pour l'affranchir du joug des tyrans[38].

---

[32] Ivi, p. 4.
[33] Ivi, p. 5-7.
[34] *AP*, t. XXXIV (27.10.91), p. 443-449 ; t. XXXV (17.11.91), p. 110, 121-122 ; t. XXXV (29.11.91), p. 433-434. Mais dans cette dernière occasion, Torné fut loin de pouvoir prononcer le discours qu'il avait préparé, et qu'on peut lire dans Id., *Second discours sur la question s'il convient de priver du libre exercice de leur culte les ecclésiastiques qui refuseraient de prêter le serment civique*, Imprimerie nationale, Paris 1791.
[35] *AP*, t. XXXIV (27.10.91), p. 443 ; *AP*, t. XXXV (17.11.91), p. 121.
[36] *Second discours*, p. 2, 4.
[37] «Je jure d'obéir à la loi, de n'opposer jamais la force, ni l'intrigue à son exécution, de ne jamais provoquer la désobéissance d'autrui, et de n'apporter aucun trouble à aucune espèce de culte, sous la réserve de tout le surplus de ma liberté dans l'exercice de mon culte et dans la manifestation de mes opinions civiles, politiques et religieuses» : ivi, p. 25. En premier lieu, disparaissait le «maintenir de tout mon pouvoir» du serment ecclésiastique et du serment civique.
[38] Ivi, p. 26-28. Pour l'insuffisance de la loi du 7 mai, voir *AP*, t. XXXIV (27.10.91), p. 448.

Si l'orateur expliquait que la meilleure voie pour restaurer l'unité catholique était la pleine liberté religieuse, il était évident que cette rationalité en finalité était plutôt marginale dans son argumentation[39]. Et il n'hésitait pas de préconiser la loi sur l'état civil, condition pour la pleine liberté sacramentelle pour conformistes et anticonformistes[40]. Enfin, Torné demandait, en parallèle, de reconnaître la plus grande liberté à la critique de la Constitution française, «tant qu'on n'essayera de la renverser que par la force de l'opinion»[41] : dissidence religieuse et dissidence politique devaient jouir d'une ample latitude, dans le respect de la loi existante.

Le métropolitain se situait donc aux antipodes de son collègue du Sud-Est : ce qui pour le premier était la seule solution digne de la Révolution et apte à prévenir la guerre civile[42], pour le second c'était donner le feu vert pour un affrontement intra-catholique destiné à léser le régime constitutionnel. Mais il y a de plus. Après quelques mois, en avril 1792, la Législative discuta un projet du Comité d'instruction publique pour l'abolition des congrégations séculières, c'est-à-dire des oratoriens, doctrinaires, lazaristes, spiritains, eudistes : un pas remarquable vers la sécularisation de l'enseignement, dans l'attente d'une loi sur le système éducatif[43]. Or, le doctrinaire Torné prenait la parole pour appuyer le dessein du Comité : une opinion qu'il présentait comme déduite rigoureusement et douloureusement des principes généraux. Douloureusement, parce que la bonté et la valeur de telles congrégations étaient indéniables, en dépit des malignités avancées par plusieurs orateurs. Mais l'évêque poussait la logique anti-corporative de son intervention jusqu'à demander soit la liquidation des monastères résiduels (savoir les *maisons de retraite* prévue par le décret du 13 février 1790), soit l'interdiction d'exhiber, hors des églises, le costume clérical[44]. Seuls les fonctionnaires publics, en effet, avaient le droit d'étaler des vêtes distinguées, alors que même pas les ministres de l'Église assermentée ne pouvaient pas appartenir à la catégorie :

> Aucune religion ne peut se qualifier de la religion de l'État. La Constitution française place sur la même ligne les ministres de tous les cultes ; ils seraient tous des ministres constitutionnels, si quelqu'un d'eux pouvait l'être; ils seraient tous fonctionnaires de l'État, si quelqu'un d'eux pouvait s'en arroger le titre. Le culte que la nation salarie, ne reçoit d'elle que l'indemnité des domaines qu'elle a repris pour sauver l'Etat. Mais cette indemnité n'est pas une délégation nationale donnée aux prêtres sermentés pour exercer le culte catholique que la Constitution ne connaît ni ne méconnaît : elle ne fait que remplir l'obligation d'assurer la subsistance des citoyens appauvris, subsistance que toute autre secte, dépouillée de ses biens, aurait obtenue de l'équité nationale[45].

[39] *AP*, t. XXXIV (27.10.91), p. 447. En effet, dans un autre passage du discours, Torné profilait un futur d'apaisement des lacérations religieuses au-dedans des familles : non pas sous le signe de l'absorption du schisme, mais du respect réciproque pour les différentes opinions : ivi, p. 446.
[40] Ivi, p. 447-448.
[41] *Second discours*, p. 30.
[42] *AP*, t. XXXIV (17.11.91), p. 122.
[43] *AP*, t. XLI (06.04.92), p. 235.
[44] *AP*, t. XLI (06.04.92), p. 235-249.
[45] Ivi, p. 241.

Annihilée, dans ce discours, toute prétention de centralité politique du clergé jureur, l'entière réforme ecclésiastique était vue comme l'organisation des subsides pour les ministres d'une corporation dépouillée de ses biens matériaux. La Législative vota immédiatement la prohibition de l'ostentation de la soutane et la destruction des congrégations séculières, tout en renvoyant à un autre projet de loi la suppression des *coenobia* – dans lesquels, en tout cas, les moines et les moniales ne pouvaient plus porter leurs frocs[46]. Dans le débat en Assemblée, Le Coz tenta d'objecter à l'abolition indiscriminée des congrégations, distinguant celles qui avaient transformés les séminaires dans des refuges de l'«aristocratie ecclésiastique» (les sulpiciens) d'avec celles engagés dans l'instruction des enfants (les oratoriens, les doctrinaires) : «La Constitution est encore, pour ainsi dire, environnée de ruines; voulez-vous détruire encore ? […] L'esprit de conquête et l'esprit d'innovation sont le germe de la destruction des Empires», demandait-il de façon rhétorique[47]. Mais ses confrères évêques ne devaient pas faire entendre leurs voix, comme étouffées par l'incursion imprévue du métropolitain du Centre : à Fauchet il ne resta qu'enlever de son cou la croix pectorale et de sa tête la calotte violette[48].

Si d'entre les députés, l'opposition aux instances sécularisatrices était venue de Fauchet, Le Coz et Lamourette[49], hors Paris le prélat le plus engagé dans la même bataille était Charrier de La Roche. Une histoire compliquée, que la sienne. Lors que l'Assemblée discutait de la répression des réfractaires, en novembre 1791, elle recevait la nouvelle que le métropolitain des Côtes de la Manche avait donné sa démission par une lettre au Département de la Seine-Inférieure[50]. Après le dernier éclat de confiance et d'optimisme en occasion de l'entrée in vigueur de la Constitution[51], Charrier en venait à avouer l'inanité des efforts de pacification religieuse : le schisme restait une blessure purulente, insoutenable. Au lieu qu'invoquer des moyens répressifs, le prélat se souhait un recommencement à zéro, une renégociation générale, entre les deux clergés et l'autorité politique, de la situation de l'Église gallicane[52]. Sans renier son serment[53], mais en imitant le beau geste des insermentés-constituants, qui avaient offert au pape leurs démissions (3 mai 1791)[54], Charrier annonçait de se dérober, aux fins de faciliter la réconciliation. Du reste, il est évident qu'il ne pouvait/voulait pas *offrir, proposer* sa renonce : non pas au pape, auquel il avait nié le

[46] Ivi, p. 251. Du reste, d'après Torné, la liberté de porter les habits monastiques dans les maisons de retraite (vu que l'obligation avait été abolie en automne 1790) ne pouvait qu'engendrer des haines et des rivalités entre les membres des ordres : ivi, p. 243. Pour les âmes scrupuleuses, Torné promettait, en tant qu'évêque, de donner des adéquates dispenses pour la sortie des cloîtres : ivi, p. 246. Et il poursuivait : «Se trouvera-t-il des consciences dont les scrupules ne seront pas éteints par des dispenses, et qui se croiront tenues d'être invariablement fidèles au vœu de la clôture? Rien n'empêchera qu'elles ne l'accomplissent dans une maison particulière comme dans un couvent. La clôture en sera bien plus méritoire quand elle sera volontaire, et qu'une grille n'en forcera pas l'observance» : *ibidem*.
[47] *AP*, t. XLI (06.04.92), p. 76. L'intervention contre les sulpiciens dans *AP*, t. XXXIX (05.02.92), p. 179.
[48] *AP*, t. XLI, p. 251 (06.04.92). Toutefois, d'après un témoignage de Le Coz, Fauchet et le métropolitain lui-même ne se dépouillèrent de tout signe clérical qu'en septembre : A. Roussel (éd.), *Correspondance*, t. I, p. 64-65 (15.02.93).
[49] En plus d'Yves Audrein, vicaire épiscopal du Morbihan et futur évêque post-constitutionnel de Quimper : *AP*, t. XXXIV, p. 610-611 (03.11.91) ; t. XLIV, p. 626 (05.06.92) ; *Mémoire à l'Assemblée nationale sur l'importance de maintenir les lois qui organisent le culte catholique en France*, Imprimerie de Simon, Paris 1792 <mai-juin>.
[50] *AP*, t. XXXIV, p. 598 (02.11.91).
[51] *Mand. pour ordonner* [18.09.91].
[52] *Lettre à MM. du directoire du Département de la Seine-Inférieure*, s.n., s.l. [26.10.91].
[53] Voir aussi Id., *Lettre à M. le cardinal de la Rochefoucauld*, s.n., s.l. <11/12.91>, p. 3-4.
[54] *Lettre à MM.* [26.10.91], p. 6 ; voir aussi la lettre qu'il écrivait à ses collègues évêques, divulguée par Gobel [Seine], *Lettre contenant des vues de pacifications sur les troubles actuels de l'Église de France, en réponse à celle de M. Charrier de la Roche*, Imprimerie de Simon, Paris 1791 [20.11.91], p. 3-4.

droit d'installer et donc de désinstaller les évêques ; non pas à une autorité purement séculière, comme les autorités départementales ou la Législative.

Il communiquait sa décision irrévocable et accomplie, ce qui accroissait, en tout cas, la force de sa démarche. Toutefois, son espoir d'être imité par ses collègues jureurs ne devait point se réaliser. Dans quelques mois, des nouvelles élections épiscopales à Rouen élisaient son successeur, dans la personne de Jean-Baptiste Gratien[55] ; le métropolitain de Paris, de son côté, rapportait intégralement la lettre de renonce de Charrier, pour la critiquer durement comme un choix impulsif et illusionné. Pour le moment, soutenait Gobel, une transaction avec les anticonformistes et avec le pape qu'il avaient appelé en cause, c'était impossible, parce que pour changer la Constitution française – en particulier, le droit des fidèles d'élire leurs ministres, la propriété nationale des biens destinés au culte, la non-reconnaissance des vœux religieux et la valeur exclusivement civile assignée au mariage – il fallait une très long mécanisme de révision ; mais aussi sur le plan de la loi ordinaire, une modification de la géographie ecclésiastique impliquait des difficiles questions de bilan, sans compter les risques d'une composition forcément officieuse entre les instances romano-centrique et l'irrévocable décentralisation métropolitaine en matière d'institution canonique[56]. Tout au contraire, le premier pas devait venir de Rome, par celle acceptation par provision qu'elle avait refusé de faire en 1790-1 : sur la base d'une semblable pacification, il devenait pensable, avec le temps, une révision douce et concordée de la législation ecclésiastique[57].

Mais Charrier ne montrait pas que son angoisse pour la fracture religieuse. Dans sa lettre au réfractaire de Rouen, il écrivait que la présence, dans la Constitution française, de principes dangereux pour l'indissolubilité du mariage et pour le célibat des prêtres, «devient un nouveau motif de se rapprocher par quelque moyen solide de conciliation qui maintienne la paix dans l'Église et dans l'État»[58]. Dans le printemps '92, il publiait un ample ouvrage sur l'ambiguïté de la lettre de la Constitution sur le mariage, et sur les conséquences néfastes que certains avaient commencé à tirer : il s'agissait des tout premiers mariages de clercs, concrètement célébrés en présence de curés ou (irrégulièrement) d'autorités constituées[59]. Même dans l'ex arrondissement spirituel de Charrier s'était produit un cas semblable, dans l'embarras du conseil épiscopal qui administrait le diocèse *sede vacante*[60]. Charrier condamnait le divorce, dont quelqu'un avait commencé à parler[61], come socialement destructif et absolument contraire à la loi divine positive[62] ; il considérait le célibat des prêtres comme un élément totalement inoffensif pour l'ordre public et inhérent à la «discipline générale» de l'Église : générale car remontante aux apôtres, même si l'extrême antiquité ne la soustrait pas à la possibilité que la puissance spirituelle

[55] En faisant l'éloge de Charrier, Gratien dirait qu'il n'était possible que lui reprocher «d'avoir pris, pour arriver à la paix, un moyen qui, dans la circonstance, ne pouvait y conduire» : *Lettre contenant* [03.05.92], p. 3.
[56] *Lettre contenant des vues*, p. 15-20.
[57] Ivi, p. 22.
[58] *Lettre à M. la Rochefoucauld*, p. 3.
[59] *Examen du décret de l'Assemblée constituante, du 27 août 1791, où l'on traite la question du célibat ecclésiastique, de l'indissolubilité du mariage etc. pour les concilier avec ce décret*, Le Clere, Paris 1792 <04/05.92>, p. 2.
[60] «Journal des ecclésiastiques constitutionnels», 28.02.92, p. 192-193.
[61] Voir aussi la lettre de Flavigny à Grégoire, du 27.02.92, où l'évêque de la Haute-Saône proposait d'adresser à la Législative, contre une démarche jugée «destruct[rice] des principes de la morale», une pétition collective des prélats constitutionnels ; en cas de première faillite, il fallait appeler le roi à poser le *veto* : BPR, RV155/129.
[62] Ivi, p. 5, 27-53.

la modifiât, comme elle avait modifié les aspects matériaux des sacrements (tout compte fait, l'universalité l'emportait sur l'antiquité, comme critère pour retailler une compétence exclusivement œcuménique-ecclésiastique et pour rejeter l'instance même de céder, sur le point, au nom de la conservation du bien public)[63]. Mais l'ex métropolitain ne se bornait pas à ces *niet*, parce qu'il mettait en demeure même de la séparation entre sacrement et contrat : non pas par l'impossibilité théologique de cela, que Charrier n'épousait point[64], mais par la grave inopportunité d'une démarche semblable[65].

Une séparation pareille, en effet, impliquait la possibilité, pour les prêtres, de se marier civilement : même si on réussissait à les tenir à distance du sacrement et si l'on admettait des mécanismes canoniques pour les exclure des fonctions ministériels, ainsi que pour punir les curés complaisants qui se prêteraient à leur donner le sacrement, les prêtres convolés ne pouvaient que scandaliser une grande partie du peuple et l'indisposer contre la Constitution française[66]. Et le respect des hommes d'Église était essentiel au respect de celui qui était, selon la motion La Rochefoucauld et la Constitution civile du clergé, le culte de la nation[67] : ce n'était point l'intérêt de l'Empire que de l'affaiblir, par l'hypothèse de nouvelle législation matrimoniale[68] ou par le décret du 6 avril sur la costume cléricale, qu'il demandait à l'Assemblée de rapporter[69].

L'État a besoin de la religion pour consolider au dehors, et faire bénir dans tous les cœurs les opérations multipliées des représentants de la nation; la religion, quoiqu'elle se soit soutenue, quoiqu'elle ait fleuri surtout dans les siècles où elle était abandonnée à elle-même, a besoin de l'appui du souverain pour rallier par ses sublimes motifs tous les citoyens au but commun, la félicité de tous, et l'inébranlable fermeté de la Constitution.

En outre, étant donné la situation critique du catholicisme français, l'introduction de l'état civil mortifiait justement les prêtres les plus fidèles, les clercs soumis à la Constitution civile. S'ils perdaient l'exclusivité d'enregistrer les naissances, les mariages et les décès, ils perdaient un levier fondamental pour tenir tête aux anticonformistes, pour maintenir un contact avec tous les fidèles et cultiver l'espoir d'une réconciliation[70]. Il est clair que Charrier ne voyait point, dans la poussée sécularisatrice, une voie plausible pour mettre fin, de manière honorable pour tous, à la crise schismatique : après l'échec de son dessein de contraindre le pouvoir politique – par une démission massive de l'épiscopat jureur – à rouvrir le dossier de la réforme ecclésiastique, il

[63] Ivi, p. 21.
[64] Ivi, p. 55-86.
[65] Ivi, p. 90-97.
[66] Ivi, p. 19.
[67] Ivi, p. 7; voir aussi p. 92, où on utilise le syntagme de religion nationale.
[68] Charrier faisait aussi un parallèle entre le devoir séculier de favoriser l'observance du célibat ecclésiastique et celui de favoriser l'observance du culte du dimanche : ivi, p. 23. La religion, naturellement, était à tel point le remède aux désordres des mœurs qu'il se flattait de trouver une solution dans le divorce : «il serait donc plus digne des législateurs de la France […] de mettre un frein à la licence des théâtres, des écrits, des mœurs, du luxe, de cette prodigalité aveugle qui introduit dans les mariages le trouble et la discorde» : ivi, p. 49-50.
[69] Ivi, p. 99-111. Le vêtement des lévites était une discipline purement «intérieure pour le règlement particulier des mœurs de ses ministres», totalement inoffensive pour la paix publique. Son interdiction semblait violer l'art. V de la Déclaration des droits de l'homme : «La Loi n'a le droit de défendre que les actions nuisibles à la Société» : ivi, p. 99. L'auteur invitait les clercs à demander le rétablissement de la costume, bien que sous la forme de l'«humble supplique» au Corps législatif.
[70] Ivi, p. 91.

convenait de maintenir le monopole juridique qu'il avait jusqu'alors administré[71]. Ou mieux, l'ex métropolitain contre-proposait de transformer les ministres des différents cultes dans des officiers publics pour l'enregistrement des étapes essentielles de la vie du citoyen, exception faite, naturellement, pour les prêtres dissidents[72]. Au lieu qu'étendre la logique de l'Édit de tolérance de 1787, il fallait donc multiplier la reconnaissance des confessions religieuses, ce qui contredisait, du moins en partie, la logique du seul *culte national* (en tout cas, Charrier n'avançait pas des propositions spécifiques pour régler la discipline des empêchements). En substance, crainte pour le défi 'en terrain ouverte' avec les insermentés – défi que La Luzerne avait expressément lancé – et urgence de garder un seuil minimal de constantinisme, pour le bien de la religion et pour la tenue de la société, allaient de pair. Charrier et Lamourette, le constituant et le législateur, le démissionnaire et le persistant, le philo-janséniste et l'enthousiaste pour l'Incarnation comme exaltation de la valeur de l'homme, montraient désormais une sensibilité analogue pour les questions actuelles, sous le signe d'un pessimisme montant – si bien que Charrier devait recourir à un exemple étranger, celui de la Pologne, pour montrer la heureuse centralité sociale de la religion catholique dans le nouvel ordre constitutionnel[73].

Mais la Législative ne devait pas suivre ni le 'libéralisme' philo-séparatiste de Torné, ni les soins constantiniens de Charrier et Lamourette. Deux mois et demi après le vote du 6 avril, la guerre avec l'Autriche éclatée, elle légiférait sur l'exil des insermentés qui seraient dénoncés par 20 citoyens du canton[74] : le véto royal, apposé une nouvelle fois par le Louis XVI, devait alors ouvrir la crise qui amènerait la journée du 21 juin et enfin le renversement du trône, le 10 août. Après lequel, dans l'extrême tension de la *patrie en danger*, deux décrets fort durs tombèrent sur les anticonformistes. Par le premier (14 août), tous les fonctionnaires ou les pensionnés de l'État, y comprise la totalité des insermentés, perdraient la pension, s'ils n'auraient pas prêté le serment civique dans la quinzaine[75]. Naturellement, après la chute du roi et donc de la Constitution, la formule changeait : «je jure de d'être fidèle à la nation et de maintenir la liberté et l'égalité ou de mourir en les défendant», des expressions tellement génériques que nombre d'anticonformistes le crurent admissibles[76]. Par le second décret (26 août), les réfractaires au serment ecclésiastique, qu'il prêtassent ou non le serment civique, étaient exilés ou, si rénitents à l'exil dans un pays de leur choix, déportés de force à la Guyane. En outre, la même peine gravait administrativement sur les insermentés non-réfractaires, si les autorités constituées viendraient à connaissance de leur implication dans des troubles, ou même au cas où 6 citoyens du département en demanderaient

[71] En outre, il est probable que Charrier craignait qu'une fois introduit l'état civil, la possibilité de maintenir l'incompatibilité canonique entre mariage (civile et/ou religieux) et fonction ministérielle dans le clergé salarié ne se serait avérée possible.
[72] Ivi, p. 97.
[73] Ivi, p. 115-116.
[74] *AP*, t. XLIV (27.05.92), p. 168-169.
[75] *AP*, t. XLVIII (14.08.92), p. 122. Sur l'absence d'échappatoires – du moins selon la lettre de la loi – pour les réfractaires au serment ecclésiastique de 1791, voir J.-Cl. Meyer, *L'impossible soumission du clergé réfractaire (1791-1801)*, dans «Revue historique de droit français et étranger», 2013 (XLI), p. 169-180 ; pour l'application pratique, quelques renseignements dans A. Mathiez, *Les conséquences religieuses de la journée du 10 août 1792*, Leroux, Paris 1911, p. 7.
[76] Nous ne pouvons pas suivre ici, le débat qui se déchainait parmi les dissidents et l'absence de tranchements romains : voir J. Charonnot, *Mgr. La Luzerne et les serments* ; B. Plongeron, *Conscience religieuse*, p. 40-45 ; G. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 370 et sq.

l'éloignement. Liquidée ainsi la concurrence dissidente, la Législative procédait, le jour même de sa dissolution (20 septembre), à introduire l'état civil et le divorce. Dans nulle de ces étapes, la voix des évêques-députés, ou d'autres clercs législateurs, ne s'élevait pas de façon significative : l'embrasement des esprits et l'explosion de la tension les repoussait dans le silence, du moins dans les matières ecclésiastiques[77]. Il est célèbre, par contre, l'intervention de Lamourette du 7 juillet, passé à l'histoire comme *le baiser Lamourette*, tentative extrême et éphémère d'un *embrassons-nous* constitutionnel, dans l'aversion parallèle à des aboutissements républicains ou oligarchique-bicaméraux à la crise institutionnelle[78] : mais si l'appel touchant à gommer les divisions de l'Assemblée, pouvait exalter pour un moment l'influence morale d'un évêque (sans soutane…), désormais l'on chercherait en vain, dans le discours, des allusions ouvertes à la fonction de la religion dans la consolidation des sociétés humaines[79].

3. *Soucis de carême, relancement de guerre et silences du 10 août*

> Il est impossible de se dissimuler que le clergé nouveau ne soit dans une position fâcheuse ; il est attaqué de toute part. On emploie contre lui toute sorte d'armes, et il n'est pas soutenu. Il a tous les ennemis de la constitution ; mais celle-ci est sûre d'être bien défendue ; il paraît au contraire que la cause des prêtres et des évêques constitutionnels n'inspirera pas un intérêt bien vif, même aux amis chauds de la constitution. Quand on a contre soi les passions les plus acharnées, les principes qui dominent, et que ses meilleurs amis sont les indifférents, on est bien faible. D'autre côté, vos fanatiques adversaires font corps dans leurs attaques et leurs insultes. S'ils sont assez inconséquents pour ne pas s'apercevoir que quand il serait possible qu'un jeu de la fortune les rappelât, ils auraient détruit le succès de leur triomphe, parce qu'ils ont contribué à avilir un état qui n'était déjà que trop déchu dans l'opinion[80].

Ces mots étaient écrits en février 1792 par Joachim Le Breton, le rédacteur matériel de l'*Accord des vrais principes*, dans une circulaire aux évêques constitutionnels. Il les invitait à contribuer de façon plus serrée au journal dont il était secrétaire de rédaction. Voulue en premier lieu par l'ordinaire des Landes, Jean-Pierre Saurine, avec l'appui de Gobel, Expilly, Grégoire,

---

[77] Il est à signaler toutefois l'épisode curieux du 5 juin 1792. Sur l'invitation du curé de Saint-Germain-l'Auxerrois, de participer en corps à la procession de la Fête-Dieu, l'Assemblée législative décidait d'y envoyer une députation officielle. Immédiatement, une partie des législateurs demanda le rapport du décret, au nom de l'inexistence d'un culte dominant ; par contre, Audrein («[le rapport] est une rupture ouverte avec le culte catholique») et Fauchet («La religion catholique est celle de la majorité de la nation. Or, l'Assemblée nationale devant être l'interprète du vœu dé la majorité doit aussi remplir les mêmes devoirs») intervinrent à faveur du maintien de la décision prise. L'escamotage proposé par Vicens-Plauchut et finalement adopté par l'Assemblée, fut «qu'il n'y ait point de séance jeudi matin afin que chaque membre puisse assister à la procession si bon lui semble» : *AP*, t. XLVI, p. 626. Quant à la Commune de Paris, surtout par volonté du procureur Pierre Manuel, elle déclarait que le tapissage des façades le long de la marche était libre et non plus obligatoire, et que la Garde nationale ne pouvait pas assister officiellement à un cortège confessionnel : voir J. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Messidor, Paris 1969-1986, III, pp. 339-342.

[78] Nous nous limitons à renvoyer à C. Chopelin-Blanc, *Le «baiser Lamourette» (7 juillet 1792)*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 2009 (355), p. 73-100.

[79] *AP*, t. XLVI (07.07.92), p. 211-212.

[80] BPR RV157/26.

Minée, Fauchet, Gay-Vernon, Pontard, Le Coz, Font[81], la *Correspondance religieuse et morale avec les 84 départements* entendait être l'organe officieux de l'épiscopat constitutionnel, dans l'impossibilité momentanée d'apprêter de moments officiels de coordination, c'est-à-dire des conciles. Le résultat décevant de cet effort éditorial, qui s'était posé le but de «régénérer les idées religieuses, qui sont ou affaiblies ou éteintes», pour se réduire en fait à l'énième bulletin de chronique politique, devait émerger aussi d'une lettre d'Expilly à Grégoire en mars 1792[82]. Mais ici il est intéressant de relever surtout le jugement quelque peu consterné sur la considération sociale du clergé jureur, un an après la consommation d'un schisme qui avait probablement consolidé la centralité de l'anticonformisme ecclésiastique dans le champ hostile à la Révolution, mais qui n'avait pas déclenché, dans la classe dirigeante du Nouveau régime, des sentiments autant chaleureux envers les ministres assermentés.

Le temps de carême, nous l'avons déjà vu pour Lamourette, s'avérait particulièrement convenable pour exprimer les courroux pastoraux : à la limite, pour prendre acte qu'en raison d'une «foule de circonstances malheureuses», la Révolution n'avait pas encore impliqué le retour à la ferveur afflictive des premiers chrétiens[83]. Mais surtout pour mettre en garde les Français contre un éloignement qui pouvait prendre les formes destructives de l'indifférentisme philo-séparatiste et libéral prôné à l'Assemblée, lié à une croissante campagne d'opinion de signe philosophique et anti-confessionnel[84], ou plus simplement la forme d'un détachement pratique de la piété religieuse, concurrencée, d'ailleurs, par de nouvelles passions. L'évêque de la Drôme, François Marbos, alludait clairement aux clubs, lorsqu'il s'écriait :

> tant que vous avez assez de courage pour participer à l'agitation des assemblées profanes, assez de constance pour suivre des intérêts temporels, ou une vaine fumée de gloire ; tant que vous ne vous lasserez point dans les voies de l'iniquité, pouvons-nous dire avec certitude qu'il vous reste encore assez de force pour observer la loi du jeûne ?[85]

---

[81] Voir l'adresse de souscription (datée 22.10.91), jointe à la numérisation BNF du mandement de Charrier de La Roche pour la promulgation de la Constitution : http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k45679x/f3.image.r=.langFR. Pontard et Fauchet n'étaient pas parmi les signataires de l'*Accord sur les vrais principes* ; le nouveau journal ambitionnait peut-être à trouver une nouvelle unité épiscopale, susceptible de surmonter ces divisions silencieuses.

[82] BPR GR231ms.

[83] Sermet [Haute-Garonne], *Mand. portant permission de manger des œufs, du beurre et du fromage pendant tout le carême, et de faire gras trois jours chaque semaine, d'après la pétition de MM. les administrateurs du directoire du Département*, Desclassan, Toulouse 1792 [16.02.92], p. 3. Plus génériques et moins candides les considérations de Périer [Puy-de-Dôme], *Mand. pour le saint temps de carême*, Imprimerie de la veuve Delcros, Clermont-Ferrand 1792, p. 1-6. Du point de vue de la discipline alimentaire, le plus rigide était Philbert [Ardennes], se limitant à donner une dispense générale pour la consommation des œufs et censurant les relâchements survenus à la fin de l'Ancien régime : *Mand.* [14.01.92].

[84] Lalande [Meurthe], *I.p. pour le saint temps de carême*, chez Froullé, chez Le Clerc, Paris 1792 [14.02.92], p. 7-10 ; Massieu [Oise], *I.p.* [26.02.92], p. 26-28. Pour une voix janséniste et constitutionnelle, exprimant les mêmes soucis, voir A.-J.-Ch. Clément, *Devoirs des citoyens fidèles, sur l'état de la religion et des mœurs en France*, chez Le Clere, Paris 1792, p. 22-24 ; à p. 14, une allusion voilée et fort critique à Torné ; des autres attaques de part janséniste-assermentée au métropolitain du Centre dans *Lettre à Monsieur le curé de Saint-Séverin* [J.-Cl. Leblanc de Beaulieu] *et réponse de M. le curé de S.S. a M****, chez Le Clere, Paris 1792, p. 5n ; [P. Brugière], *Le nouveau disciple de Luther ou le prêtre Aubert*, s.n., s.l. [1792], p. 12.

[85] *Mand. pour le carême*, Aurel, Valence 1792, p. 4.

L'ordinaire de la Côte-d'Or, Volfius, sermonnait qu'il faillait aimer «la liberté et celle égalité de droits, dont la plus sublime déclaration est dans l'évangile, mais qu'il fallait chérir «encore davantage cette autre liberté qui nous affranchit de l'esclavage des passions, sans laquelle on n'est pas véritablement libre»[86]. Philbert soulevait le soupçon que certains vissent dans la Constitution civile un instrument pour dégrader «ce qu'ils appellent le joug des prêtres», dans l'attente de s'en débarrasser intégralement et de déchaîner leurs passions déréglées[87]. Massieu et Périer avertissaient le risque de voir réduite la controverse entre conformistes et dissidents à un nouveau chapitre de la méprisable histoire des querelles religieuses : cela favorisait la montée du scepticisme parmi les fidèles et c'était aussi un levier pour les irréligieux, afin d'accuser les deux parties en cause de réciproque intolérance. Pour cette raison, il était indispensable que les assermentés évitassent des tons et des pratiques agressives à l'égard des dissidents[88]. Une attitude que nous pouvons lire aussi, de façon implicite, dans l'instruction que Lindet venait de donner à ses curés, au sujet des sépultures : concéder l'inhumation en terre consacrée à quiconque en ferait demande, c'était admettre aussi les fidèles anticonformistes, morts sans demander l'assistance spirituelle du jureur[89].

En comparaison des interventions épiscopales du temps de la Constituante, le nouveau discours pastoral présentait quelques variations de plus sur le thème des rapports entre le salut de la religion et le respect de l'ordre en vigueur : un ordre soumis soit aux fibrillations institutionnelles entre l'Assemblée et le roi, soit à l'explosion de troubles frumentaires dans le bassin parisien. Et la guerre contre l'Autriche éclatait le 20 avril 1792. Cette dernière, bien entendu, était lue par la plupart des textes épiscopaux comme totalement différente des conflits de l'Ancien régime : née non pas de l'esprit de conquête ou du caprice, mais lutte pour la cause de la liberté et de son expansion dans le globe, donc cause de Dieu[90]. Un avènement évidemment susceptible, dans l'espoir des évêques, de reconstruire une unité politique nationale et de donner de l'importance au rôle public du catholicisme, de ses consolations et de ses prières, d'autant plus précieuses dans un temps d'effort militaire : «quelque juste que soit la cause de cette guerre», avisait Philbert, il fallait attirer sur la France la miséricorde divine «par un sincère renouvellement de la piété

[86] *I.p.*, Imprimerie de Causse, Dijon 1792, p. 14.
[87] Mandement du 18.10.91, cité dans J. Leflon, *Nicolas Philbert, évêque constitutionnel des Ardennes*, Archives départementales, Mézières 1954, p. 81.
[88] Massieu [Oise], *I.p.* [26.02.92], p. 28 ; Périer [Puy-de-Dôme], *Discours prononcé le 25 mars 1792 pour la bénédiction des drapeaux des gardes nationales de la légion de Clermont-Ferrand*, Imprimerie de la veuve Delcros, Clermont-Ferrand 1792, p. 6n-7n.
[89] *L.c.* [01.10.91], p. 23.
[90] Périer [Puy-de-Dôme], *Discours prononcé* [25.03.92], p. 5 ; Barthe [Gers], *M. qui ordonne des prières publiques pour le temps de la guerre décrétée par l'Assemblée nationale*, chez Duprat, Auch 1792 [02.05] ; Gobel [Seine], *L.p. qui indique des prières publiques pour la prospérité des armes de la nation*, Imprimerie de Simon, Paris 1792 [03.05]; Suzor [Indre-et-Loire], mandement du 21.05.92 cité par V. Jeanvrot, *Pierre Suzor, évêque constitutionnel de Tours*, «La Révolution française», 1886, XI, p. 425-446, 535-569, ici p. 535 ; Pouchot [Isère], *L.p. qui indique des prières publiques pour la prospérité des armes de la nation*, chez Cuchet, Grenoble 1792 [24.05] ; Grégoire [Loir-et-Cher], *Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Blois*, chez Vatan, Rennes 1792 <mai/juin>, p. 16-17 ; Brendel [Bas-Rhin], *L.p. qui indique des prières publiques pour la prospérité des armes de la nation*, Imprimerie Levrault, Strasbourg 1792, cité dans F.-Ch. Heitz, *La Contre-Révolution en Alsace*, Heitz, Strasbourg 1965, p. 281-287 ; Francin [Moselle], *Mand. qui ordonne des prières publiques pour attirer les bénédictions du ciel pour les armées françaises*, chez Lamort, Metz [29.04.1792], cité dans J. Eich, *Nicolas Francin*, Le Lorrain, Metz 1962, p. 58. Moins emporté, et plus concentré à voir dans la guerre un choix nécessaire, pris à contrecœur par le roi, c'était Diot [Marne], *L.p. pour annoncer la visite de son diocèse, et ordonner des prières pendant la guerre*, Imprimerie de Jeunehomme, Reims 1792 [20.05], p. 7.

chrétienne, et par les larmes de la pénitence»[91]. Un nouvel élan d'optimiste et d'alacrité patriotique impliquait donc les évêques assermentés (et cela, malgré le silence remarquable, pendant plusieurs mois, des deux voix qui s'étaient précocement élancés à prophétiser la diffusion mondiale de la liberté et du christianisme, celles de Fauchet et de Lamourette) : créatures d'une Révolution qui risquait d'être balayée par une défaite sur les champs de bataille, ils ne devaient pas avoir aucune difficulté, après la déclaration de la patrie en danger en juillet 1792, à épouser la logique du *vaincre ou mourir*[92]. Pour l'instant, comme nous avons rappelé, l'émergence de sureté avait mis de côté tout penchant 'tolérantiste' envers les anticonformistes.

Mais prenons trois cas, quant aux variations susdites[93]. Périer, l'ordinaire du Puy-de-Dôme, unissait dans le même discours l'attaque à l'indifférentisme religieux et une défense tout montesquivienne de la Constitution monarchique, seul ordre approprié à la France, contre les songes d'un république : celle-ci était destinée inexorablement à engendrer des Marius, de Sylla, des guerres civiles et enfin de nouveaux despotes[94]. À la commémoration de Simonneau, le maire d'Étampes tué par les *taxateurs* de Seine-et-Oise, Grégoire dénonçait l'infiabilité et les machinations d'une partie considérable des hommes du Nouveau régime : ceux qui accusaient les meilleurs patriotes d'êtres des républicains factieux, c'étaient les mêmes qui manœuvraient les bandes des violateurs de la libre circulation des grains, contre lesquels il était inévitable de recourir à la loi martiale[95]. L'ardent soupçon patriotique, que l'évêque de Loir-et-Cher dirigeait évidemment contre les feuillants et la droite (et qu'il accompagnait par une référence horrorifique à l'histoire de la monarchie en Ancien régime[96]), allait de pair avec l'affirmation rigoureuse du libre marché des subsistances. En parallèle, il sentenciait que «c'est donc sous la garantie de la religion que repose le bonheur public», à savoir sur la capacité d'une bonne formation chrétienne de redresser les petitesses des hommes, y comprises l'hypocrisie de maints nommés et de maints

---

[91] *L.c. à MM. les curés, desservants et vicaires de son diocèse*, s.n., s.l. [26.04.92]. Philbert donnait une forte centralité à la figure royale.

[92] Gay-Vernon [Haute-Vienne], s.t., chez Dalesme, Limoges 1792 [11.07]; Périer [Puy-de-Dôme], *Mand. qui ordonne des prières pour demander à Dieu la réunion de tous les français dans les mêmes sentiments, la prospérité de nos armes et la paix*, Imprimerie de la veuve Delcros, Clermont-Ferrand 1792; Massieu [Oise], *L.p. à l'occasion du décret qui déclare la patrie en danger*, Imprimerie de Desjardins, Beauvais 1792 [29.07], qui entre autres choses ordonnait de réciter la prière suivante, p. 6 : «Deus qui regis imperia, Francorum gentem benignus aspice; legum conditoribus sapientiam infunde; immotas leges tua servet authoritas quae omnem nos edocet adimplere justitiam; regem nostrum Ludovicum virtutibus exorna; sit illi corona gloriae populi dilectio; vigeat pax perpetua inter concives et estraneos; felicitatem nostram intueantur nec invident, sed cito adipisci conentur totius orbis incolae, ut te, nobiscum, unius familiae omnium hominum patrem, sincera in invicem caritate consolant et adorent, qui vivis et regnas in saecula saeculorum». L'oraison avait été composée par Lindet, *L.c.* [01.10.91], p. 19, mais c'est la situation de guerre qui la ferait adopter – dépurée des éléments monarchiques – à Bécherel [Manche] et à Laurent [Allier] : voir J. Bindet, François Bécherel, Letellier, Mortain 1935, p. 178 ; J. Viple, *Mand. de François-Xavier Laurent, evêque constitutionnel de l'Allier, pour le carême de 1793*, dans «Bulletin de la société d'émulation du Bourbonnais», XXXV (1932), p. 134.

[93] Naturellement, il y avait aussi des textes qui se contentaient, de façon plus sereine et unilatérale, de promouvoir les avantages fiscaux apportés par la Révolution (et donc le strict devoir, *a fortiori*, de payer les taxes), ou l'identité des valeurs entre l'Évangile et la Constitution, ou encore le privilège constitutionnel du catholicisme (seul culte admis, alors que les sectateurs des autres cultes étaient protégés comme individus). Voir Gouttes, sans titre [02.92], dans A. Charmasse, *Jean-Louis Gouttes*, p. 135-159, ici p. 138 ; Maudru [Vosges], *Instructions familières* <01.92>, p. 48, 57 ; Gay-Vernon [Haute-Vienne], *L.p.*, chez Vatar, Rennes 1792 [12.02], p. 2 ; Proudhomme [Sarthe], *Le catholicisme de l'Assemblée*, p. 123-7.

[94] Périer [Puy-de-Dôme], *Discours prononcé* [25.03.92], p. 9, 13-14.

[95] Grégoire [Loir-et-Cher], *Discours prononcé* <05/06.92>, p. 8-9, 11-15.

[96] Ivi, p. 1, 16.

élus au cours des premiers années de la Révolution[97]. Lindet, enfin, stigmatisait lui aussi l'action perturbatrice de provocateurs aux intentions antirévolutionnaires[98], mais il ne montrait pas du doigt contre des secteurs du régime ; surtout, il ne liait pas son apologie de la liberté économique à l'alerte contre la dégradation de la centralité sociale de la religion. Il est vrai qu'il ne répétait pas les thèses de Torné, de la sorte qu'il s'adressait aux insermentés en leur disant : «Ne nous imputez pas d'avoir désiré aucunes lois répressives: *vous les avez provoquez par vos excès*». Toujours-est il que l'évêque de l'Eure, moins jacobin que Grégoire sur le plan de la vigilance politique, ne se montrait guère anxieux, du moins en public[99], d'accuser les dangers que le positions philo-neutralistes et le ressurgissant esprit anti-confessionnel portaient à l'ordre constitutionnel ou à la société en général[100].

Loin de consolider la monarchie constitutionnelle, l'état de guerre en déterminait la chute, pour engendrer de suite, au début de septembre, ces massacres des prisons qui assommèrent nombre d'insermentés. Trois mois durant, à compter du 10 août, la fort grande majorité des évêques jureurs se renfermerait dans un silence substantiel. Si nul d'entre eux ne connut aucune gêne face au nouveau serment, la destruction, après juste un an, d'un ouvrage constitutionnel qu'ils avaient célébré et auquel ils devaient leur dignité, de même que le bain de sang de septembre et le paroxysme des passions politiques qui contresignait, dès ses débuts, la nouvelle Assemblée, n'étaient pas fait pour stimuler l'exposition des prélats[101] : ni dans les diocèses, ni à la Convention, où, en tout cas, des électeurs tendanciellement modérés avaient député seize évêques (six ex-constituants, trois ex-législateurs, sept débutants[102]), en sus de certains des auteurs laïcs de la réforme ecclésiastique, eux-aussi des modérés et désormais très discrets sur les questions religieuses (Lanjuinais, Camus, Treilhard, Durand-Maillane).

Parmi les six interventions que nous avons dénombrées pour cette période, deux évêques, Louis Jarente et François Bécherel, mêlaient la réaffirmation de l'identité entre principes évangéliques et valeurs révolutionnaires (abstraction faite de la traduction constitutionnelle de celles-ci) à la 'redécouverte' de l'indifférentisme politique du christianisme : une attitude sur laquelle pesait, peut-être, la perception de la rapide périssabilité des institutions, expérimentée

[97] Ivi, p. 9-10.
[98] Lindet [Eure], *I.p.* [16.03.92], p. 1-11.
[99] Sur sa réaction à l'ouvrage du curé Alexandre de Moy, cf. chap. IV, § 5.
[100] La différence entre Lindet et les auteurs cités *supra* est que celui-là s'arrêtait à contraster des 'dégénérations' intérieures – bien que stimulées par des provocateurs malveillants – au Nouveau régime : c'est dans ce contexte que l'absence de l'alarme contre l'indifférentisme et l'impiété nous paraît à remarquer. Flavigny [Haute-Saône], *Mand. pour le carême de l'année 1792*, Imprimerie de Poirson, Vesoul 1792, p. 2, écrivait que «parmi ceux qui paraissent les plus attachés aux lois régénératives de l'État, combien qui, dans l'ivresse d'une liberté mal entendue, semblent ne connaître d'autre voix que celle de la passion, et qui, confondant toutes les idées, ne veulent pas voir que l'égalité naturelle et les autres droits imprescriptibles de l'homme ne sauraient subsister sans la soumission aux lois qui les établissent et sans le respect pour les puissances qui les font exécuter» ; s'il n'alludait pas de façon explicite à la pression anti-confessionnelle, il n'est pas moins vrai que parler de *passions* c'était évoquer une catégorie morale, liée indirectement à la fonction de frein exercé par la religion.
[101] Pour un bilan voir P. Chopelin, *Bénir la République. Providentialisme et contingences pastorales dans le discours politique des évêques constitutionnels (août-novembre 1792)*, dans M. Biard et alii (éds.), *1792. Entrer en République*, Armand Colin, Colin 2013, p. 313-329.
[102] Respectivement : Grégoire [Loir-et-Cher], Thibault [Cantal], Royer [Ain], Saurine [Landes], Lindet [Eure], Massieu [Oise] ; Fauchet [Calvados], Gay-Vernon [Haute-Vienne], Huguet [Creuse] ; Lalande [Meurthe], Wandelaincourt [Haute-Marne], Seguin [Doubs], Marbos [Valence], Villar [Mayenne], Cazeneuve [Hautes-Alpes], Sanadon [Basses-Pyrénées].

depuis trois ans[103]. Ex curé à Saint-Denis, en proximité des tombeaux des rois, l'évêque de la Loire-Inférieure Julien Minée pouvait donner libre cours à sa répulsion viscérale pour les successeurs de Clovis[104], alors que l'ex constituant Gouttes osait parler des «bases inébranlables» que la nouvelle Assemblée devait donner au gouvernement français, par la correction des insuffisances de la première[105].

Succédant en quelque sorte à Fauchet comme pointe politicisée de l'épiscopat constitutionnel, Grégoire s'écriait lui aussi, en récupérant le prophète Samuel, contre l'histoire des rois de France et contre les timidités et les compromissions de la Constituante[106] ; s'il avouait de considérer mature l'idée d'une république, en vertu d'un art social suffisamment perfectionné, il n'excluait pas pour autant, par principe, une nouvelle institution monarchique, pourvu que ses pouvoirs de nomination, son inviolabilité et sa liste civile fussent radicalement redimensionnés par une nouvelle Constitution[107] (en tout cas, élu à la Convention, Grégoire serait des premiers à proposer et à faire adopter l'abolition de la royauté[108]). L'approfondissement démocratique, à savoir l'abolition de la division entre citoyens actifs et passifs, déjà sanctionnée par le procédé électoral des députés à la Convention, était reconduite, par contre, à une matrice absolue : «Le créateur avait-il donc formé deux espèces d'hommes?»[109]. L'évêque de Loir-et-Cher assumait en plein dans son discours éthico-religieux l'intensification de la tension politique : «il est des gens si bons, qu'ils ne valent rien, et dans une révolution qui établit la lutte de la liberté contre le despotisme, un homme neutre est un pervers qui sans doute attend l'issue du combat pour se décider»[110]. Malgré la répétition de la célèbre maxime du païen Plutarque, c'était le christianisme – par la leçon de liberté et d'égalité qu'il savait renforcer de toutes les consolation de ses promesses – que Grégoire proclamait solennellement comme «la pierre angulaire sur laquelle doit reposer notre édifice social, si l'on veut qu'il soit durable»[111].

Enfin, il faut mentionner une lettre pastorale de Le Coz. En argumentant les avantages de la forme républicaine («[elle] rend les intérêts de chacun de nous plus homogènes, plus rapprochés, plus liés ensemble, plus difficiles à séparer»), il évoquait les républiques anciennes, pour reconnaître, dans les évènements en cours, un nouvel essor d'élans magnanimes et d'esprit de sacrifice, et pour semoncer en même temps sur l'urgence d'alimenter, par la religion, la fraternité

[103] Jarente [Loiret], *L.p.*, Imprimerie de Rouzeau-Montaut, Orléans 1792, p. 3 ; Bécherel [Manche], *L.p. qui prescrit 1° que le nom de Roi et de Famille royale sera supprimé dans tous les livres et prières ecclésiastiques ; 2° qu'il sera chanté un Te Deum en actions de grâces du succès de nos armes ; 3° Qu'il sera célébré un service solennel pour les braves citoyens qui seront morts pendant la présente année au service de la patrie*, chez Joubert, Coutances 1792 [10.11.92], p. 1-4.
[104] *Discours prononcé le 26 septembre en mémoire de Beaurepaire et des victimes du 10 août*, Imprimerie de Malassis, Nantes 1792.
[105] *L.p.* [20.09.92], rapportée dans A. Charmasse, *Jean-Louis Gouttes, évêque constitutionnel du département de Saône-et-Loire et le culte catholique à Autun pendant la Révolution*, «Mémoires de la Société éduenne», 1896, t. XXIV, p. 87-89.
[106] *Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Blois, en présence des corps administratifs, tribunaux, garde nationale et troupe de ligne, au service célébré pour les citoyens morts à Paris le 10 août 1792*, Imprimerie de Billault, Blois 1792 <août/septembre>, p. 2-9.
[107] Ivi, p. 13-14.
[108] *AP*, t. LII, p. 74 (21.09.92).
[109] Ivi, p. 12.
[110] Ivi, p. 15.
[111] Ivi, p. 11.

et la douceur nécessaires à une «vraie et sage république»[112]. Des sentiments qui devaient lier aussi les vifs et les morts, les citoyens en vie aux citoyens qui étaient tombés aux frontières ou «sous les coups d'un cour parjure et sanguinaire» (c'est-à-dire le 10 août, pendant la prise des Tuileries) : en disposant une messe en leur suffrage, Le Coz avertissait de ne pas

écouter cette prétendue philosophie qui semble avide, non de liberté mais de licence ; cette doctrine inhumaine et meurtrière qui voudrait anéantir un dogme si ancien, si sacré, si consolant pour des cœurs honnêtes et sensibles, un dogme qui nous fait voir nos frères au-delà du tombeau, et qui nous conserve le précieux espoir de leur être utiles même après le trépas[113].

Ainsi le métropolitain du Nord-Ouest retaillait au catholicisme, en vertu de sa doctrine du Purgatoire, un rôle essentiel au déploiement des vertus dans une Cité sans rois.

4. *L'état civil et la fracture*

Face à la nouveauté législative du 20 septembre 1792, la discrétion de l'épiscopat ne pouvait pas durer longtemps. La pleine revendication civile des critères du mariage ouvrait les problèmes craints par Charrier de La Roche. Son successeur au siège de Rouen, Jean-Baptiste Gratien, s'était déjà exprimé en juillet, dans une instruction pastorale où, contrairement à l'ex métropolitain, il finissait par renoncer à la lutte contre l'introduction de l'état civil, pour se concentrer sur la faculté que devraient avoir les évêques, en cas d'admission des prêtres au mariage-contrat, de déposer canoniquement (si curés) ou d'interdire (si non-curés) les hommes d'Église qui en profiteraient, au préjudice d'«une discipline aussi ancienne que l'Église, et dont la chute serait immanquablement suivie du dépérissement de la Religion en France»[114]. Strictement liée à la vérité *de fide* de la supériorité de la continence sur l'état conjugal, et donc sur la nécessité de la prêcher, le célibat des lévites déjà ordonnés, ou la promesse du marié – avec le consentement de sa femme – de s'abstenir de la vie conjugale au moment de s'engager dans le sacerdoce, c'étaient des lois d'origine apostolique, auxquels l'Église ne «renoncera jamais»[115]. Et c'était sur la liberté d'auto-organisation de l'Église, dans le cadre de la liberté générale des cultes, que Gratien insistait :

La Constitution ne reconnaît pas non plus la loi apostolique de la sanctification du dimanche, ni celle du jeûne de carême ; ces lois en sont-elles moins obligatoires ? Loin de proscrire et de défendre l'engagement à la continence, la Constitution y est favorable. Comme elle garantit au juifs la liberté d'exercer leur culte, et de suivre les lois qu'ils ont reçue de Moïse ; aux turcs, la liberté de suivre la discipline qu'ils ont reçue de

[112] *L.p.*, Courné, Rennes 1792 [13.19.91], p. 2-3.
[113] Ivi, p. 5. Du reste, le susdit discours de Grégoire avait lieu lui aussi en occasion d'un service solennel pour les morts du 10 août.
[114] *I.p. sur la continence des ministres de la Religion*, Le Boullenger, Rouen 1792, p. 3.
[115] Ivi, p. 18.

Mahomet ; elle garantit de même à l'Église catholique, la liberté d'exercer son culte, et de suivre les règles de discipline qu'elle a reçues de Jésus-Christ et des apôtres[116].

Le métropolitain constitutionnel, naturellement, ne demandait point l'abrogation de la Constitution civile du clergé, mais ses arguments menaient, par la force des choses, à évoquer une logique de neutralité religieuse de l'État : pour défendre la liberté de l'Église sur le seuil infranchissable des mœurs de son clergé, il caressait une situation post-constantinienne. Et face à l'opposition de la part civile à l'éviction canonique des transgresseurs, c'est-à-dire dans l'éventualité où «une telle contradiction entre les jugements rendus dans les tribunaux, et la constitution de l'État, qui nous garantit la liberté de notre culte, pou[rrait] nous menacer de la plus horrible confusion»[117], le prélat faisait confiance sur la libre obéissance des fidèles aux censures qu'il se déclarait résolu à fulminer, au fur et à mesure, contre les mariés[118] – en se montrant optimiste, évidemment, sur la future possibilité de jouir, en tout cas, de la liberté d'expression pour entamer un procédure canonique.

Dans une circulaire de l'octobre, après la promulgation de la loi sur l'état civil, Gratien instruisait son clergé sur la gestion des sacrements dans la nouvelle situation. Il excluait de façon explicite la possibilité de concéder un deuxième mariage-sacrement aux divorcés[119], alors que la négation de la même grâce aux prêtres, et aux autres unions sujettes à des empêchements canoniques non plus reconnus par la loi séculière, restait implicite dans le devoir des fidèles de «se disposer avec soin à ce sacrement, et à ne se présenter pour le recevoir, que lorsqu'après avoir pris l'avis de leurs directeurs, ils auraient lieu de croire qu'ils sont en état de le recevoir utilement et sans sacrilège»[120]. Au même moment, il disposait la rédaction en double copie des actes baptismaux, paraphés par les parrains, ainsi qu'il abolissait les bans dans l'Église, en se contentant du ban civil[121] ; il rappelait en clôture que la condamnation chrétienne du divorce ne comportait point la condamnation de la loi qui venait de le consentir aux citoyens : celle-ci pouvait aspirer, bien légitimement, sur l'exemple de Moïse, à atténuer par cette voie des maux majeurs[122].

Voilà donc, en substance, les éléments sur quoi l'épiscopat assermenté, dont nous avons repéré quatorze instructions plus deux délibérations de conseils épiscopaux, devait choisir quelle position était à prendre : la registration – et la signature par les intéressés – d'actes religieux désormais dépourvus de valeur civile ; l'admission des prêtres et des divorcés au mariage-sacrement ; la conservation des bans ; un jugement général sur la loi du 20 septembre ; à la limite, la punition canonique des transgresseurs. Un point, naturellement, était commun à tous et provenait d'une souche gallicano-janséniste[123] : une fois que l'État avait séparé l'acte civil de l'acte religieux, l'Église ne pouvait accorder la grâce du sacrement qu'aux seuls mariages admis par la loi de l'État et déjà célébrés devant l'officier public – même si un prélat, celui de la Somme, autorisait les

[116] Ivi, p. 45.
[117] Ivi, p. 46.
[118] Ivi, p. 48.
[119] BPR RV164/121 : sans titre, Imprimerie Le Boullenger, Rouen 1792 [19.10], p. 3.
[120] Ivi, p. 2.
[121] Ivi, p. 1-2.
[122] Ivi, p. 3-4.
[123] B. Plongeron, *Théologie et politique*, p. 207-225.

curés à bénir des couples non encore unies à la mairie, pourvu qu'ils s'y portassent tout de suite[124]. Nous pouvons délinéer un groupe d'interventions jalouses de défendre la conduite traditionnelle (Gratien, Fauchet, le conseil épiscopal de l'Ain, Philbert, Desbois, Suzor, Le Coz[125]), certaines en matière aussi de publications à l'Église (Fauchet, Desbois, le conseil de l'Ain). Les restrictions sacramentelles qu'encourraient les violateurs, dans l'ensemble de leur vie religieuse, rentrait logiquement dans cette attitude. L'usage des armes spirituels contre les prêtres mariés était évoqué par Fauchet et par Philbert, comme une déposition/excommunication, alors que celui-ci établissait la suspense *ipso facto* pour les lévites qui se prêteraient à donner le sacrement du mariage à leurs collègues convolés[126]. Il est intéressant de noter que l'évêque du Calvados, à la différence de Gratien, ne soulignait pas l'importance capitale du célibat pour la vie de l'Église, de sorte qu'il opinait qu'un concile national pouvait avoir l'autorité suffisante pour changer telle discipline «antique et universelle»[127].

À ce noyau nous pouvons agréger un premier mandement de Barthe, favorable au maintien d'un ban spécifiquement ecclésiastique : il parlait d'empêchements divins (remariage), d'empêchements qui venaient de «règlements de discipline généralement adoptés et constamment exécutés dans toute la chrétienté» (mariage des prêtres), mais aussi d'empêchements tridentins, inhérents à un concile non publié en France mais assumés par «presque tous les conciles provinciaux de la République, et notamment par ceux des provinces dont dépendaient les divers districts qui composent notre département»[128]. Il restait à l'évêque, naturellement, la possibilité de dispenser de ces derniers. La disposition n. 8, où Barthe parlait du mariage-sacrement des divorcés, «s'il y a lieu»[129], doit être lue à côté de la norme précédente, qui commandait au clergé de signaler à l'évêque les cas où des empêchements soulevés après le ban faisaient obstacle à la bénédiction matrimoniale : en toute évidence, c'était à l'évêque d'évaluer si les cas particuliers d'hommes et femmes civilement divorcés pouvaient être reconduits aux déclarations de nullité de la jurisprudence canonique.

---

[124] Desbois, *L.p. aux pasteurs et aux fidèles du diocèse sur les principaux actes de catholicité*, Imprimerie de Caron-Berquier, Amiens 1793 [01.02], p. 7.

[125] Gratien [Seine-Inférieure], BPR RV164/121 sans titre [19.10] ; Suzor [Indre-et-Loire], *Mand. aux pasteurs et aux fidèles de ce diocèse à l'occasion de la publication de la loi du 20 septembre 1792*, chez Vauquer-Lambert, Tours 1792, p. 7 ; Fauchet [Calvados], *L.p. aux pasteurs et aux fidèles du diocèse*, chez la veuve Nicolle, Bayeux 1792 [28.11], p. 4-8 ; Cons. ép. Ain, *L.p. relative à la loi du 20 septembre 1792*, Belley, Kindelem 1792 [04.12], p. 7-12 ; Philbert [Ardennes], *L.p.* [11.10.92], citée dans J. Leflon, *Nicolas Philbert*, p. 93 ; Id., *Instruction pour laquelle ledit évêque a été mandé à la barre de la Convention, pour rendre compte des faits qu'elle contient*, chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1793 [20.01], p. 4-8, 16-18 ; Desbois [Somme], *L.p.* [01.02.93], p. 2-7. Le texte de Le Coz, du 26.01.93, ne nous est pas parvenu, mais on peut juger de sa teneur – contestée par le supérieur du séminaire – d'après la correspondance privée de l'évêque : A. Roussel (éd.), *Correspondance*, t. I, p. 63-67. Dans sa partie en latin, adressée au clergé, le mandement de Suzor laisse entendre, entre les lignes, que les fidèles devaient être doucement exhortés, dans le tribunal de la confession, à respecter les empêchements temporaux. Pour le contentieux de Suzor et du curé de Langeais contre le mariage religieuse du curé Guillaume Bruslon, cf. V. Jeanvrot, *Pierre Suzor*, p. 547-548.

[126] Fauchet [Calvados], *L.p.* [28.11.92], p. 9, 14; Philbert [Ardennes], *Instruction pour laquelle* [20.01.93], p. 17.

[127] *L.p.* [28.11.92], p. 8.

[128] *Mand. et i.p. concernant les lois du 20 septembre 1792, sur le divorce et le mode de constater l'état civil des citoyens français, et qui permet l'usage du gras les dimanches, mardi et jeudi du carême de la présente année*, chez Duprat, Auch 1793 [27.01], p. 6.

[129] Ivi, p. 9.

La position de Moïse, d'Aubry et de Diot était plus floue. Sur le divorce, leurs instructions étaient plus (Moïse, Diot) ou moins (Aubry) analogues à celles de Barthe[130], que Moïse anticipait, mais elles ne s'exprimaient pas ouvertement sur le mariage des prêtres. Ils évoquaient génériquement des dispenses – «comme de fait elle [l'Église] l'accorde», traditionnellement, en bonne mère – des empêchements non prévus par la loi du 20 septembre[131], ou même ils donnaient aux curés la faculté de les donner[132]. Toutefois, par la conservation d'un ban à l'Église, par l'accentuation qu'il mettait sur «les peines spirituelles qui sont entre les mains de l'Église», aussi bien que par les allusions à Trente[133], c'était le prélat jurassien qui suggérait plus clairement une ligne de fermeté. De son côté, Aubry s'inspirait – sans les citer – aux textes de trois confrères: il empruntait à Moïse et/ou à Diot, au sujet des heureuses entraves que la loi prévoyait pour la consommation du divorce ; il copiait Philbert sur la grave faute, pour les époux catholiques, de ne pas faire bénir à l'Église le mariage stipulé à la mairie ; détail bien curieux, il calquait même Lindet, sur l'incertitude dogmatique encore existante sur l'étendue de l'indissolubilité[134]. Nous allons voir aussitôt les réflexions de l'évêque de l'Eure, qui en parvenait à des conclusions bien distantes du confrère de la Meuse.

En général, les auteurs susdits exprimaient un jugement favorable sur la loi, vu que l'état civil restituait les fonctions curiales à des charges purement spirituelles et que le divorce répondait dûment à la pluralité de convictions religieuses dans une nation libre, ainsi qu'il prenait acte, d'un cœur résigné, de la dégradation des mœurs[135]. Avec une allusion transparente à la dispute sur les billets de confession, Moïse s'avouait bien soulevé de ce que «l'honneur, la considération, les places même et les emplois publics [ne] dépendaient [plus] de la participation aux choses saintes» : ces dernières, en recommençant à être des actes de pure et simple adhésion religieuse au catholicisme, ne couraient plus le risque d'être profanées[136]. Néanmoins, Fauchet et Philbert manifestaient leurs soins, mêlés à une attitude de défi, pour une campagne d'opinion anti-confessionnelle qui ne paraissait point désarmer et qui accompagnait de nouvelles tentatives d'approfondir la séparation : à la Convention, Pierre-Joseph Cambon avait ventilé l'abrogation du salaire du culte catholique[137] (donc la suppression de la Constitution civile du clergé) et François-Xavier Lanthenas avait repris de Condorcet un plan sur l'instruction qui ne prévoyait aucun

[130] Moïse [Jura], *A nos vénérables frères, les curés, vicaires en chef et administrateurs dans le diocèse du Jura*, Imprimerie de Dumoulin, Saint-Claude 1792 [26.11], p. 14-15 ; Diot [Marne], *L.c. à tous les citoyens curés, desservants et vicaires de son diocèse*, Imprimerie des citoyens Jeunehomme, Reims 1792 <10.92/01.93>, p. 4-5.
[131] Aubry [Meuse], *Instruction sur la loi du 20 septembre 1792, qui détermine le mode de constater l'état civil des citoyens*, de l'Imprimerie de Christophe, Verdun 1792 [21.12], p. 7.
[132] Moïse [Jura], *A nos vénérables*, p. 10 ; Diot, *L.c.*, p. 3.
[133] Moïse [Jura], *A nos vénérables*, p. 7-9, 12.
[134] Aubry [Meuse], *Instruction sur la loi*, respectivement p. 9, 12, 8. Du reste, Aubry copiait de Lindet (*Aux citoyens du même département* chez Boulard, Paris 1792 <11/12.92>, p. 26-27), presqu'à la lettre, la phrase suivante : le divorce «n'occasionnerait aucun embarras dans l'Église, si ceux qui y auront recours ne se présentaient jamais devant les pasteurs pour faire bénir leur mariage après leur divorce : aussi j'espère qu'ils s'abstiendront de requérir cette bénédiction ; il suffit que leurs mariages soient ratifiés par la loi», mais pour y ajouter nettement : «et cette loi ne forcera jamais les ministres à la donner ; car les pratiques religieuses doivent être libres comme les opinions».
[135] Moïse [Jura], *A nos vénérables*, p. 10 ; Barthe [Gers], *Mand. et instruction* [27.01.93], p. 4-5 ; Desbois [Somme], *L.p.* [01.02.93], p. 1 ; Philbert [Ardennes], *Instruction pour laquelle* [20.01.93], p. 19.
[136] Moïse [Jura], *A nos vénérables* [26.11.92], p. 1-2.
[137] *AP*, t. LIII, p. 384 (13.11.92).

enseignement religieux dans les écoles publiques[138]. La première proposition fut écartée le 30 novembre, sur les instances de Danton[139], après que dans des attroupements populaires sur les subsistances, en Eure-et-Loir, avaient retenti des exclamations contre la suppression en question ; la deuxième n'aboutissait pas davantage. L'évêque des Ardennes se complaisait de ce que celui-ci avait suscité des oppositions – liées, pour la plupart, à l'accusation de dessiner une 'aristocratie des savants'[140] –, mais l'alarme ne pouvait pas cesser :

> Cependant cette religion, source de bien, de vérité et de sainteté, est aujourd'hui plus que jamais l'objet de la raillerie, de la calomnie et de la perfidie des méchants : ils la décrient, tantôt comme dangereuse, tantôt comme inutile ; partout ils s'acharnent à la proscrire : et que voudraient-ils lui substituer ? L'incrédulité, l'athéisme avec toute leur corruption : ils voudraient qu'on en établit des écoles. […] Il est de notre devoir d'en concevoir des alarmes ; et nos plaintes ne ressentent pas plus le fanatisme, que la douleur dont tout bon citoyen en est pénétré. […] Nous n'hésitons pas à le dire : il n'y a que l'enfer qui ait pu vomir l'auteur d'un projet aussi abominable et lui susciter des approbateurs : nous savons au reste qu'il n'a pas été accueilli, comme il l'espérait, par l'assemblée de la Convention nationale, et désormais sans doute on n'en parlera qu'avec horreur[141].

Et il y avait de plus : en vue des 'caucus' envisagés par la Convention pour la ratification populaire de la future constitution républicaine, Philbert rappelait aux fidèles l'occasion de s'exprimer, dans ces contextes-là, pour que le culte catholique «ne perd[e] rien ni de sa dignité, ni de son éclat, ni de sa stabilité, ni de sa publicité»[142]. L'appui des catholiques au nouvel régime se liait donc à la reconnaissance des équilibres sanctionnés par la Constituante.

Une différence est encore à remarquer, entre Fauchet et Philbert. Abandonnés les enthousiasmes et les relancements des années précédentes, entré en route de collision avec les jacobins[143], épousée la ligne défensive de la connexion entre licence et impiété[144], l'évêque-conventionnel du Calvados cherchait néanmoins de sauvegarder un lien privilégié entre «vertus républicaines» et «catholicisme évangélique», entre un ordre politique libre et le «vrai catholicisme, […] la religion de l'unité»[145]. Au contraire, l'ordinaire des Ardennes revenait en

---

[138] *AP*, t. LV, p. 33-37 (12.12.92). Pendant le débat, le député J. Dupont se déclarait athée : c'était la première fois dans une assemblée révolutionnaire et cela fit scandale : *AP*, t. LV (14.12.92), p. 58 ; il répliquait, d'ailleurs, à une intervention de Durand-Maillane, qui avait opiné, entre autres choses, contre la suppression du budget du culte catholique : *AP*, t. LV (12.12.92), p. 28.

[139] *AP*, t. LIII (30.11.92), p. 683 ; la décision était réitérée le 11.01.93, voir *AP*, t. LVI, p. 756.

[140] Voir B. Baczko, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, 2 éd., Droz, Genève 2000.

[141] Philbert, *Instruction pour laquelle* [20.01.93], p. 10-11. Une dénonciation du climat irréligieux et de l'acharnement anticlérical était déjà dans Id., *Mand. pour rendre à Dieu de solennelles actions de grâces, des victoires remportées par nos Généraux sur les Armées combine des Rois de Prusse, de Hongrie et de leurs alliés*, chez Morin, Sedan 1792 [11.10]. Le prélat, qui avait vu l'occupation étrangère de ses Ardennes avant Valmy, élaborait une prière à Dieu : «gentem nostram ita benigno favore tueri digneris, ut unanimi concordia, repulsis hostibus, fuga vitiorum et christiane pietatis praxi constanti obsequio fidei, tibi famulemur, simul que sub tutela legis, libertate et prosperitate universa francorum Respublica, te ordinante, gaudere mereatur» : ivi, p. 7. Et l'exemple qu'il déployait entraînait le passé de France : «ainsi depuis plus de 14 cent ans le Christianisme a été le plus ferme appui de l'Empire français aussi distingué par la pureté de sa croyance que par l'énergie des qualités sociales et des vertus de ses habitants» : ivi, p. 6.

[142] Ivi, p. 12-13.

[143] J. Charrier, *Claude Fauchet*, t. II, p. 192-193.

[144] *L.p.* [28.11.92], p. 2-3.

[145] Ivi, p. 1, 3.

premier lieu sur l'exaltation générique du christianisme, dans ses qualités de moteur de civilisation et de digue contre la corruption des mœurs : la leçon moraliste sur les grandes crises des sociétés humaines, dues au luxe et à la dépravation – une leçon qui s'accompagnait à l'avertissement de se tenir loin «des fractions et des partis extrêmes»[146] – prévalait sur les affinités entre «sévérité» de l'évangile et «mœurs républicaines»[147]. Quant aux *partis extrêmes*, il est digne de note la compensation que Philbert disposait pour les fidèles qui profiteraient des dispenses alimentaires de carême: celle de fuir scrupuleusement les «lieux profanes et tumultueux, où l'intempérance est souvent le moindre des crimes que l'on y commet»[148], avec une allusion plutôt évidente aux sociétés populaires.

5. *Les adaptés de la première et de la seconde heure*

Trois évêques déclaraient ne plus considérer que les empêchements reconnus par la loi civile, sans s'exprimer de façon explicite sur les deux questions les plus délicates. En soi, il pouvait s'agir d'une sèche mouvance d'adaptation, mais aussi d'une réticence publique, d'une ambiguïté susceptible de consentir, sous forme réservée, une politique sacramentelle différente[149]. Par contre, quatre prélats étalaient plus clairement leurs convictions. Ici nous en abordons deux : les conventionnels Lindet et Gay-Vernon. Dans une dense adresse à ses concitoyens de l'Eure, datable à la deuxième moitié de novembre ou à la première de décembre, Lindet s'arrêtait soit sur la question du salaire des ministres, soit sur les conséquences de la loi du 20 septembre, tout en rejetant aussi l'image sanguinaire de Paris qu'on avait en province après les massacres de septembre : sans vouloir les justifier, le montagnard Lindet rejetait l'opportunité de poursuivre les responsables, vu qu'il refusait «de regarder comme des monstres et des forcenés ceux qui dans des moments aussi terribles ont cru qu'il fallait sauver la patrie à quelque prix que ce fût»[150]. Quant au traitement des ministres du culte catholique, il invitait à accepter de bon gré les décisions que la Convention, pressée par les urgences financières d'un pays en guerre, prendrait à tel sujet, même s'il se souhaitait clairement le respecte pour les engagements pris par la Constituante. L'évêque ne se limitait pas à affirmer l'indépendance de la religion de l'appui de l'État, sa possibilité de survivre sans la protection spécifique de la loi : il prenait également acte que «les services rendus par les prêtres attachés à la cause de la liberté et de l'égalité feront difficilement oublier les

---

[146] *Instruction pour laquelle* [20.01.93], p. 4-6. Naturellement, parler de la Révolution – provoquée par les dégénérations répandues dans l'Ancien régime – comme d'une de ces «secousses effrayantes qui exposent la génération qui en est témoin à tous les genres de calamités», c'était une attitude différente de l'optimisme arboré par une partie considérable de l'épiscopat jureur en 1791.

[147] Ivi, p. 12. Voir aussi Id., *Mand. pour rendre* [11.10.92].

[148] *Instruction pour laquelle* [20.01.93], p. 31.

[149] Marolles [Aisne], *L.c. aux citoyens curés, vicaires et desservants du département de l'Aisne*, s.n. [13.11.92] ; Francin [Moselle], *I.p. relative à la loi du 20 septembre 1792, qui détermine le mode pour constater l'état civil des citoyens*, chez Lamort, Metz 1792; Conseil épiscopal de Paris, *Extrait des registres des délibérations* [31.12.92], dans Gobel [Seine], *Mémoire justificatif adressé au Conseil exécutif provisoire*, Belin, Paris 1793, p. 28-34.

[150] *Aux citoyens du même département*, chez Boulard, Paris 1792 <11/12.92>, p. 5. Le *post quem* est le discours de Cambon à la Convention ; l'*ante quem* est la lettre de Lindet à Le Coz, datée 27.12.92, en réponse de la missive de reproche du métropolitain du Nord-Ouest : voir A. Roussel, *Un évêque assermenté*, p. 101-102.

dangers auxquels la République a été exposée par le fanatisme des prêtres insermentés»[151]. La crise du serment et l'émersion d'une opposition catholique jetait ses ombres sur l'ensemble de l'Église de France et du catholicisme lui-même : voilà une admission bien significative de l'inanité des efforts biennaux des clercs jureurs pour restaurer celle sympathie entre religion et Révolution que l'obstination et la malveillance des anticonformistes avaient touchée en 1790. Un jugement impitoyable, confirmé par la correspondance privée de l'auteur[152].

Lindet ne renonçait pas pour autant à suggérer une reformulation de la présence chrétienne en France, afin d'intéresser le pouvoir démocratique à «maintenir une religion qui semble être faite pour les peuples libres»[153] – un motif qui semblait aller au-delà de la simple obtempération des promises faites en 1789, au moment de dépouiller l'Église de ses propriétés. Après la réforme ecclésiastique imposée par la Constituante, c'était une réforme religieuse et même liturgique que l'évêque-député en venait à envisager maintenant, en la proposant à ses collègues :

> La religion chrétienne est fondée sur la fraternité et l'égalité, en traversant les siècles du despotisme, elle en avait contracté la touille ; sa pureté va lui être rendue sur la terre de la liberté. Elle consola les français esclaves, elle fera le bonheur des français libres. Ses ministres jaloux de la confiance d'un peuple éclairé combattront toutes les superstitions et réformeront toutes les pratiques bizarres; ils ne conserveront que les institutions qui ont un but moral; les fêtes religieuses prendront une couleur nationale, on ne se bornera plus à parler aux français des murs de Jéricho, de la sortie d'Egypte, des exploits de Samson, de Judith, des Macchabées, on leur parlera un jour des ruines de la Bastille, de la destruction des tyrans, du règne de la liberté, des exploits des héros de la république, et les mystères seront célébrés dans la langue du peuple[154].

Le dessein est clair : par le décharnement de ses pratiques, par la 'purification' éclairée de ses rites, le catholicisme devait s'apprêter à ressembler à une religion civile avec le moins de superfétations confessionnelles possible. Quelques lignes plus outre, pour accroître la clarté de son raisonnement, Lindet enchaînait trois considérations : vu que quelque religion était nécessaire pour sauvegarder les mœurs dans les campagnes et pour contenir la dépravation désabusée des métropoles ; vu qu'une religion civile consistait essentiellement dans une régularité de fêtes ; vu que l'élaboration et l'implémentation de cela n'était point réalisable à court terme, est-ce qu'il ne valait pas la peine de parier sur les fêtes religieuses catholiques, lesquelles, «dirigées dans des vues patriotiques, peuvent bien tenir lieu des premières [*scil.* les cérémonies civiques], ou le confondre avec celles, et leur donner un nouvel intérêt»[155] ?

Le fait était qu'une pareille opération d'allégement religieux ne pouvait que comporter l'abandon des pratiques «des moins et des anachorètes», les «raffinements de perfection qui peuvent être illusoires»[156]. La conservation du célibat, éloignée de la nouvelle sensibilité qui

---

[151] Ivi, p. 7-8.
[152] A. Montier (éd.), *Correspondance de Thomas Lindet*, p. 377 : «il est difficile que la nation pardonne aux prêtres. Le règne des prêtres est fini» (lettre à son frère Robert, 17.09.92).
[153] *Aux citoyens*, p. 9.
[154] Ivi, p. 9-10. Sur la liturgie en vulgaire, sollicitée, du reste, par la dégradation des séminaires (donc de l'enseignement du latin), vers lesquels les autorités locales n'avaient pas montré le moindre soin, cf. aussi ivi, p. 22-23.
[155] Ivi, p. 12.
[156] Ivi, p. 14.

s'était répandue en France, risquait d'exposer l'Église catholique à la destinée déjà vécue en Angleterre au XVIe siècle[157]. Évidemment, Lindet évoquait aussi quelque chose de plus que la fin du salaire des prêtres, ou mieux : la relation qu'il établissait entre la proposition de Cambon et le dépérissement du culte catholique, faute d'une spécifique protection de l'État, renvoyait aussi au risque d'une politique de proscription du catholicisme. En fait, il ne fallait pas faire face aux seuls «sarcasmes des philosophes», mais aussi à la «haine du peuple» pour une discipline qui isolait les lévites : «si les prêtres professaient un genre de vie particulier», voilà le soupçon généralisé, «ils ne tarderaient pas à réclamer des privilèges»[158]. Pour Lindet, le célibat était une discipline à laquelle on pouvait renoncer sans souci, et même avec de forts avantages en termes d'autorité morale sur les fidèles[159]. En admettant la persistance du traitement du clergé et donc le maintien de la législation de 1790, une opportune émendation de la Constitution civile pouvait prévoir l'éligibilité, d'après les préférences des électeurs[160], de laïcs mariés ou de laïcs célibataires, à présenter à l'ordination par l'évêque[161]. Mais il est manifeste que le prélat-conventionnel ne bornait pas son discours à la compatibilité 'grecque' entre état sacerdotal et usage d'un mariage contracté *avant* l'ordination. Lorsqu'il expliquait que la persistance d'empêchements *exclusivement* canoniques au mariage-sacrement signifiait «s'érige[r] en juge des intérêts de la nation», il considérait abrogée toute incompatibilité entre les deux états[162].

Si l'on veut que l'Église continue de proscrire le mariage des prêtres, qu'on me dise par quels moyens on les empêchera de contracter des mariages que la loi civile autorise, quelle peine on imposera à ceux qui se glorifieront d'avoir rempli un devoir naturel, auquel la société les invitait. L'Église ne doit pas s'imposer des règlements qu'elle ne peut faire observer. C'est un scandale qu'une loi qu'on peut se glorifier de violer impunément. C'est une opiniâtreté dangereuse que de maintenir des règlements qui contrarient les mœurs et les lois du pays[163].

Autrement dit : déchue l'exécution séculière de la discipline canonique, prétendre y suppléer par le refus du mariage-sacrement et par la censure canonique des transgresseurs, c'était justement provoquer la susdite séparation-proscription. Et au cas où l'adresse de Lindet (dépourvue de l'adjectif *pastorale*, comme si l'évêque voulût adopter un ton plus interlocutoire, tandis qu'une allure autoritative pouvait s'avérer contradictoire avec le profil bas qu'il recommandait aux prêtres) fût successive au 24 novembre 1792, c'était… un marié qui l'avait rédigé : ce jour, le prélat de l'Eure convolait à des noces civiles et religieuses[164], premier et unique évêque constitutionnel à accomplir ce pas dans l'avant-Terreur. La bénédiction lui était fournie par Jean-

[157] Ibidem.
[158] Ivi, p. 15.
[159] Ivi, p. 21-22.
[160] Ivi, p. 19 : «soit que la loi laisse aux corps électoraux, soit qu'elle défère aux assemblées primaires, soit qu'elle rend aux citoyens des communes» : à toute évidence, Lindet envisageait – et peut-être préférait, étant donné la plus forte proximité – une nouveauté normative ultérieure, à savoir le transfert des droits électoraux des corps électoraux de district aux assemblées primaires (sur base cantonale) ou directement aux citoyens des communes-paroisses.
[161] Ivi, p. 18-20.
[162] Ivi, p. 23-24.
[163] Ivi, p. 18.
[164] *AP*, t. LIII, p. 575 (24.11.92).

François Aubert, vicaire de la paroisse parisienne de Sainte-Marguerite, qui s'était mariée – en violation de la loi commune, vu les temps, mais avec le soutien de la Commune – au printemps 1792[165]. Quant aux divorcés, Lindet montrait quelque doute en plus ; il avançait même l'opinion que le refus de la bénédiction sacramentelle pouvait utilement contenir «une trace d'improbation qui contrebalance le penchant avec lequel on se portera à des ruptures inconsidérées». Mais le langage, à tel sujet, finissait par être exhortatif ou optatif : «je les exhorte à s'abstenir de requérir cette bénédiction» ; «sans doute on jugera qu'il est d'une bonne morale et d'une saine politique de laisser dans le refus de la bénédiction»[166]. En tout cas, l'admission des divorcés et des remariés à la normale vie ecclésiale émerge de façon assez limpide des pensées de l'évêque de l'Eure.

Gay-Vernon, évêque-député de la Haute-Vienne, écrivait sa lettre après la confirmation du budget du culte catholique. Dans un élan d'optimisme, il renouvelait l'assurance de la «parfaite analogie» entre la future constitution républicaine et les «institution religieuses» professées par une Église qui était, de sont tour, «une République parfaite»[167]. Il s'agissait d'un résultat qu'une série impressionnante d'évènements, jusqu'au régicide, pouvait seule garantir, en laissant entrevoir distinctement la régie divine[168]. Il était plus net que son confrère sur la dénégation du mariage-sacrement, en arrivant à comparer ces restrictions aux règlements des anciennes écoles philosophiques : «comme républicains et comme catholiques, nous devons chérir les institutions austères»[169]. Sur le mariage des prêtres, il s'exposait de façon plus indirecte. Après avoir déclaré l'abolition de tous les empêchements non reconnus par la loi civile, il ajoutait être disposé à revoir cette décision, «pourvu qu'[elle] ne contrariât pas les lois», si «la majorité des pasteurs et des fidèles réclamaient, quoique ces changements soient impérieusement commandés»[170] : l'allusion au célibat nous paraît transparente.

«Pourvu qu'[elle] ne contrariât pas les lois». Qu'est-ce que disait, en fait, l'autorité publique au sujet des empêchements canoniques à la célébration du mariage-sacrement ? La loi du 20 septembre se bornait à assurer «qu'elle n'entend ni innover ni nuire à la liberté qu'ils [*scil.* les citoyens] ont de consacrer les naissances, mariages et décès par les cérémonies du culte auquel ils sont attachés, et par l'intervention des ministres du culte»[171], mais comment fallait-il interpréter telle *liberté* ? Le 22 janvier 1793, une circulaire du Conseil exécutif provisoire, signée par Garat, Clavière, Lebrun et Monge, défendait tout ban, tout dressement des actes et toute exaction, «avant de donner la bénédiction nuptiale, des conditions que cette loi ne commande pas». En conclusion, le gouvernement prohibait aux évêques d'ordonner tout ça et leur imposait de retirer les

[165] Voir G. Gautherot, *Gobel, évêque*, p. 265. Le 'mariage' d'Aubert avait été célébré par le prêtre Bernard, sacristain de Sainte-Marguerite, restant acquise l'opposition du curé Lemaire. Le jureur janséniste de S. Paul argumentait la nullité de telle union : [P. Brugière], *Le Nouveau disciple de Luther*. Un cas encore plus précoce était survenu à Montbrison [Rhône-et-Loire], en février 1792 : le conseil épiscopal avait déclaré le marié «absolument indigne d'exercer les fonctions sacerdotales» et avait prohibé aux paroissiens de l'«autoriser davantage, et même tolérer dans leur guide» : *Extrait des registres des délibérations du conseil de M. l'évêque métropolitain du Sud-Est*, relié à Lamourette, *I. p. pour le carême*, dans BM Lyon, 363016.
[166] *Aux citoyens du même*, p. 26-27.
[167] *L.p.*, s.e., s.l. 1793 [08.02], p. 3.
[168] Ivi, p. 2. Une allusion au procès au roi – avant son début – aussi dans Lindet, *Aux citoyens du même*, p. 5.
[169] Ivi, p. 8.
[170] Ivi, p. 6.
[171] *Collection général des décrets rendus par l'Assemblée législative*, seconde partie du volume d'août et de septembre, chez Baudouin, Paris 1792, p. 1075.

mandements qui professaient des principes différents[172]. La confirmation du traitement des prêtres jureurs allait donc de pair avec une ingérence très lourde dans les règlements sacramentels de l'Église catholique et dans la liberté qu'elle avait de s'auto-organiser par la tenue de registres 'formalisés'[173]. La tendance était la transformation de la puissance spirituelle dans une agence bénissante, expression facultative – la validité civile du mariage ne passant point par le rite religieux – d'une religion civile. Déjà dans les jours précédents, certaines autorités locales avaient agi contre les mandements 'restrictifs' : c'est le cas du Département de l'Ain, à l'encontre de la lettre envoyée par le conseil épiscopal[174]. La Convention elle-même, le 1er mars 1793, faisait arrêter et comparaître à la barre Nicolas Philbert[175] : l'alarmisme combattif de son instruction pastorale, uni à la fermeté sur les deux points en question, l'avait évidemment fait privilégier comme cible, en comparaison d'autres textes autant anxieux pour le climat 'impie'[176], ou autant résolus au sujet du célibat et du divorce.. À l'Assemblée, un orateur parla de «trente à quarante évêques dénoncés pour des faits semblables»[177] (de son côté, dans le journal qu'il venait de fonder, le conventionnel Fauchet, protégé par son status de député, louait la fermeté de dix-sept évêques, indisponibles à fléchir la discipline ecclésiastique[178] : dans l'un ou l'autre cas, il faut conclure que nous ne disposons que d'une partie mince des interventions épiscopales[179]). Renvoyé au Comité de législation[180], Philbert ne devait subir qu'une censure pour avoir publié «des propositions attentatoires aux lois de la Républiques, et capables d'exciter des troubles

[172] J.-B. Duvergier (éd.), *Collection complète des lois, décrets, ordonnances, règlements, avis du conseil d'État*, t. V, chez Guyot, Paris 1834, p. 118-119.

[173] Ivi : «les prêtres n'ont pas plus le droit d'assujettir à la formule d'un procès-verbal les cérémonies de baptême et mariage, que ceux de la pénitence et de tous les autres sacrements ; que ce serait enchaîner la liberté des citoyens que de soumettre leurs actes religieux à cette formule».

[174] *Arrêté du Conseil général du Département de l'Ain, sur un imprimé ayant pour titre :* 'L.p. du conseil épiscopal du département de l'Ain, relative à la loi du 20 septembre 1792', Imprimerie de Bottier et Legrand, Bourg 1793 [16.01]. Sur la *L.p.*, voir *supra*. Le conseil devait retirer sa lettre : J. Charbonnet, *Jean-Baptiste Royer, évêque constitutionnel de l'Ain*, «Le Bugey», t. XVII (1989), p. 101-123, ici p. 115.

[175] *AP*, t. LIX, p. 506 (01.03.93).

[176] Cf. Le Coz [Ille-et-Vilaine], *Préservatif contre l'impiété ou recueil de pensée propre à démontrer l'existence de Dieu le besoin d'une religion, et la nécessité d'un culte public*, chez Courné, Rennes 1793 <hiver/printemps> ; Reymond [Isère], *L.p. à tous les citoyens qui ont concouru à son élection, suivi d'un avertissement sur l'observance du carême*, chez Cuchet, Grenoble 1791 [15.01.93] ; Périer [Puy-de-Dôme], *L.p. pour le saint temps de carême*, Imprimerie d'A. Delcros, Clermont-Ferrand 1793 [27.01]. D'après *NE*, 23.08.93, p. 134, le mandement de carême de Flavigny [Haute-Saône] présentait des discours analogues (nous n'avons pas trouvé le texte). Dans Périer, il est intéressant la note à p. 10 : vu le caractère non-coactif des peines spirituelles, qui n'astreignent que la conscience des fidèles, il repoussait l'accusation que les termes «*mandement*, *ordonnance*, *juridiction*, *puissance*, *autorité*» pussent renouveler les «anciens abus».

[177] *AP*, t. LX, p. 540 (25.03.93). L'orateur était Vidalot.

[178] «Journal des amis», 15.06.93, p. 169. Il indiquait les prélats suivants : Seine-Inférieure, Ille-et-Vilaine, Bouches-du-Rhône, Seine-et-Oise, Ariège, Ain, Cantal, Manche, Ardennes, Vosges, Haute-Saône, Landes, Basses-Alpes, Drôme, Doubs, Var, Sarthe (ce dernier dans «Journal des amis», 02.03.93, p. 437). En citant le rapport Roland, il avait également évoqué les ordinaires de l'Yonne et des Côtes-du-Nord : «Journal des amis», 09.02.93, p. 260.

[179] Pour l'interdit lancé par Gratien [Seine-Inférieure], 28.03.93, contre un curé marié au Havre, voir *NE*, 22.05.93, p. 83 ; pour la lettre de reproche envoyée par Le Coz [Ille-et-Vilaine], le 22.05.93, à son suffragant Expilly [Finistère], ayant consenti à la bénédiction du mariage d'un prêtre par un vicaire épiscopal, voir *NE*, 14.08.93, p. 130-131. Le Coz lui opposait l'exemple de son diocèse, où un curé marié n'avait trouvé aucun lévite disposé à lui donner le mariage-sacrement, et où le prélat avait déclaré aux paroissiens de ne plus reconnaître cet homme pour ministre du culte : «son [du marié] église est absolument déserte ; ses paroissiens, par une requête présentée aux corps administratifs, demandent un autre curé». Le métropolitain s'arrêtait également sur le pouvoir de l'Église de retirer le «droit d'exercer les fonctions curiales», si le sujet en venait à démentir les sentiments de soumission – envers le «mode de gouvernement» de l'Église – qu'il paraissait avoir lors de son institution canonique.

[180] *AP*, t. LX, p. 418 (21.03.93).

religieux» ; en outre, il était condamné à soutenir les dépenses de l'impression dudit décret. En même temps, le Comité s'engageait à produire un rapport général sur l'attitude rétive de l'épiscopat face aux nouveautés déclenchées par l'état civil[181]. Mais ce rapport ne devait point être présenté et la bras de la Convention attendrait l'été et l'éviction des girondins pour s'abattre sur les indociles.

Quels les effets, sur l'épiscopat, de telle mouvance répressive de l'hiver-printemps 1793, qui paraissait accoster les girondins du Comité exécutif provisoire et les montagnards de la Convention[182] ? La mutation la plus sensible est saisissable en Barthe. Le 14 mai, trois mois et demi après son mandement[183], par des tons subtilement amers il prenait acte de la circulaire gouvernementale : il abolissait les bans et les empêchements purement ecclésiastiques[184]. Toutefois, sa soumission à ce qui ne «blesse en rien, ni la foi ni les mœurs, et ne contraste d'aucune manière avec le droit divin», laissait entrevoir, entre les lignes, sa défense du remariage des divorcés[185]. De son côté, le métropolitain Gobel entrait en lice contre la circulaire du Conseil : mais s'il accusait un «fanatisme philosophique, non moins funeste peut-être que le fanatisme religieux»[186], en réalité sa réaction ne concernait que la prohibition de dresser des actes, non pas la question du célibat ou du divorce. Bref, l'assertion tranchante que «le culte catholique n'est plus en France un culte dominant, mais une simple association religieuse, tolérée comme les autres par le gouvernement»[187], et qu'il avait par cela tous les droits, à l'égal des académies ou des sociétés populaires, d'inscrire ses adhérents dans des registres, ne s'accompagnait pas à la revendication d'une autonome discipline des conditions de telles adhésions[188].

Gobel devait le démontrer peu de semaines après, lorsque le vicaire Aubert, le prêtre marié qui avait béni le mariage de Lindet, était élu à la cure de Saint-Augustin[189], vacante après la mort du précédent titulaire. Lui donner ou non l'institution canonique ? Une partie du clergé parisien et des fidèles de la paroisse de Sainte-Marguerite s'était déjà mobilisée, en juin 1792, pour demander

---

[181] *AP*, t. LXII, p. 616-617 (18.04.93) ; le rapport général avait déjà été demandé en février par le député Lehardy, lors de la dénonciation de Fauchet par un curé marié du Calvados : *AP*, t. LIX, p. 81 (22.02.93). À la séance du 25.03, le pasteur réformé Lasource demanda l'immédiat renvoi de Philbert dans les Ardennes et stigmatisait l'acharnement contre les prêtres, y comprises la proposition de Cambon sur le salaire et la déclaration athéiste de Dupont : *AP*, t. LX, p. 540. D'après le rapport de Cambacérès, du Comité de législation, Philbert avait donné des réponses minimisantes sur les contenus de son instruction ; par contre, dans une adresse à la Convention, l'évêque assurait, plus sèchement, que «[s]on instruction n'est qu'une manifestation d'opinions religieuses» : voir *AP*, t. LX, p. 552-554.

[182] Les voix les plus agressives vers Philbert venaient en effet des montagnards Prieur de la Marne, Thuriot, Tallien (*AP*, t. LIX, 01.03.93, p. 506) ; Mallarmé, Sergent (*AP*, t. LXII, p. 617). Le seul girondin épousant la ligne dure était Lesage (*AP*, t. LX, p. 541).

[183] Cf. *supra*, § 4.

[184] *Mand. rendu en conformité de la proclamation faite le 21 janvier 1793, par le Conseil exécutif provisoire, concernant les conditions exigées pour départir la bénédiction nuptiale*, chez Duprat, Auch 1793. Voilà la pointe amère, p. 2 : «Nous avons cru que l'Assemblée législative, n'ayant point rejeté […] la discipline jusqu'à présent observée dans l'Église de France, la Nation, malgré la loi du 20 septembre dernier, nous laissait à cet égard la plus parfaite liberté».

[185] Ivi, p. 3.

[186] Gobel, *Mémoire justificatif adressé au Conseil exécutif provisoire*, Belin, Paris 1793 [27.03], p. 27.

[187] Ivi, p. 22.

[188] Dans une lettre à la Convention, Le Coz devait lui aussi borner sa protestation à l'interdiction des registres, mais il est évident, par un allusion voilée à Fauchet et à son journal (ainsi que par son attitude précédente et successive, cf. *supra* et *infra*), qu'il ne visait pas qu'à cela : A. Roussel, *Correspondance*, t. I, p. 71-74 (17.05.93).

[189] *Extrait des registres de l'Assemblée électorale du district de Paris, séante dans l'Église paroisse métropolitaine de Notre-Dame*, Imprimerie de Chemin, Paris 1793 [09.05]. Les paroissiens avaient pétitionné en faveur de J.-É. Leclerc, premier vicaire du curé décédé : voir *NE*, 05.06.93, p. 89.

au curé et à l'évêque, conformément à la Constitution civile du clergé, la destitution de l'indigne vicaire[190] : ils l'avaient obtenue, mais Gobel, tout en la prononçant, en avait suspendu l'exécution[191]. En mai 1793, malgré de nouvelles pressions[192], l'évêque se décidait à concéder la confirmation. Quatre curés, ceux de Sainte-Marguerite, Saint-Sévérin, Saint-Paul et Saint-Sulpice, dont le deuxième et le troisième pétris de jansénisme, réagirent par une réclamation très dure, où ils niaient leur communion à l'élu de Saint-Augustin et se souhaitaient qu'un prochain synode induit l'évêque à corriger sa démarche[193]. Autrement dit, ils considéraient Aubert comme un déposé/excommunié *ipso facto*, incontestablement notoire, auquel ils proclamaient, après un an de patience, leur officielle répulsion. Une répulsion qu'ils étendaient, naturellement, à tous les prêtres mariés envoyés ou maintenus dans leur ministère[194]. Aucune autorité non-universelle, encore moins un simple métropolitain dans son diocèse (et sans consulter son clergé paroissial[195]…), ne pouvait enfreindre une loi reçue dans l'écoumène ecclésiastique[196]. C'était derrière la liberté des cultes et la séparation entre mariage-contrat et mariage-sacrement que les quatre curés plaçaient leur sortie. Issu : ils furent emprisonnés, trois mois durant.

6. *Derniers feux d'enthousiasme et de polémique*

La gestion de la loi du 20 septembre et l'exécution du roi donnèrent une contribution ultérieure à l'extinction de l'élan patriotique de l'épiscopat constitutionnel, à savoir l'apport de la parénèse religieuse à la consécration du Nouveau régime et de ses batailles. Gay-Vernon fut le dernier, par sa lettre pastorale de février 1793, à mêler les deux langages ; les autres trois évêques-régicides de la Convention, Lindet, Massieu et Huguet, évitaient désormais de faire ressentir leurs voix de prélats. Leur douze collègues n'ayant pas voté pour la mort de Louis, ne s'exposaient pas davantage en tant que prêtres – mais la grande majorité d'entre eux en tant que députés non plus. Hors de l'Assemblée, Barthe avait partagé la joie pour les victoires automnales des armes françaises, guidées par un «héros de l'égalité» tel le général Dumouriez[197] ; encore au début du

[190] J.-F. Aubert, *Discours prononcé le 28 juin, l'an quatrième de la liberté, dans la Section de la rue de Montreuil*, Imprimerie de la V.ve Hérissant, Paris 1792. En juillet, le curé Lemaire offrait la chaire à Fauchet, pour un prône contre le mariage des prêtres : ivi, p. 15-16.
[191] G. Gautherot, *Gobel, évêque*, p. 265.
[192] Voir dans *NE*, 05.06.93, p. 89-93, les lettres de Leblanc de Beaulieu et de Brugière, respectivement 6 et 8 mai.
[193] L. Lemaire, J.-Cl. Leblanc de Beaulieu, P. Brugière, P. Mahieu, *Réclamation adressée aux Evêques de France, par des curés de paris, contre l'Institution canonique accordée par M. Gobel, Evêque métropolitain de Paris, à un prêtre marié, élu à une cure de son diocèse*, chez Le Clere, Paris 1793. Sur la déposition, voir p. 7 : «Or ces lois prononcent la déposition contre toute personne engagée dans les ordres sacrés, qui se marie. La discipline de l'Église grecque ne diffère pas sur cet article de la discipline de l'Église latine» ; mais la p. 15 : «nous nous abstiendrons (à moins que la nécessité et le besoin du peuple fidèle ne nous obligent d'agir autrement) de communiquer avec eux [*scil.* les prêtres mariés] en tout ce qui tient au spirituel» fait penser à une punition spirituelle ultérieure. Gobel était blâmé dans la lettre qui lui envoyait Gratien (09.06.93) et dans la missive solidaire de Le Coz à Leblanc de Beaulieu (29.05.93) : voir respectivement *NE*, 24.07.93, p. 117 ; 14.08.93, p. 129.
[194] *Réclamation adressée*, p. 21.
[195] Ivi, p. 15.
[196] Ivi, p. 15.
[197] *Mand. qui ordonne qu'il sera chanté un Te Deum en action de grâces de la première victoire remportée par la République française, à la bataille de Jemmaque* [sic] *et des autres nouveaux succès de ses Armée*, chez Duprat, Auch 1792 [21.11], p. 2-3. Voir aussi *Mand. qui ordonne qu'il sera chanté un Te Deum en action de grâces des succès des Armées de la République française*, chez Duprat, Auch 1792 [09.11].

janvier 1793, il donnait à ses diocésaines clercs et laïcs le permis de vaquer, au dimanche, aux travaux routiers pour l'amélioration de la logistique militaire[198]. Mais après ces dates, lui ne recourait non plus à de semblables accents. Il est également intéressant le cas de Lamourette : en décembre 1792, pour condamner les troubles d'Eure-et-Loir, il s'efforçait de recouvrer le lyrisme optimiste qu'il avait mis de côté depuis un an[199], de même qu'il minimisait l'éventuelle suppression du salaire du culte catholique, due à de simples calculs de compatibilité financière et non pas à une hostilité antireligieuse[200]. Il montrait d'admettre bien sereinement les processus qu'il avait stigmatisés à la Législative : «la religion veut que, dans les besoins urgents de l'État, son culte rentre, s'il le faut, dans l'obscurité de ses anciennes catacombes, que ses ministres se réduisent à l'état des pauvres»[201]. Il n'est pas impossible que le métropolitain du Sud-Est vît dans cela une solution d'émergence pour décrocher l'Église assermentée d'une officialité publique qui risquait de devenir très lourde, en termes de prétentions de l'État sur la discipline des sacrements. Mais une fois échoué cet espoir, Lamourette revenait, dans un nouvelle lettre de carême, sur une discrétion politique bien majeure[202].

Fauchet resta l'avant-garde de la fermeté ecclésiastique. En janvier, il commençait la publication d'un périodique hebdomadaire, le «Journal des amis»[203], pour exprimer par écrit ce qu'il trouvait difficile de proclamer à la Convention. Adversaire résolu des montagnards et des jacobins, ami des girondins, il n'était pas pour autant gratifié par l'attitude de ceux-ci en matière de religion, vu qu'ils oscillaient entre l'«avilissement de la religion», par le biais de la neutralité de l'État, et l'ingérence la plus grève par l'ingérence sur les restrictions sacramentelles de l'Église[204]. D'un côté, à toute évidence, la proposition sur le budget des cultes et peut-être le plan sur l'enseignement totalement aconfessionnel dans les écoles publiques ; de l'autre, la circulaire du Comité exécutif, signée par Étienne Clavière et Pierre Lebrun, ainsi qu'inspiré par un rapport de Jean-Marie Roland[205] : trois girondins. Fauchet rappelait la logique des nombres : la présence, en France, d'une grande majorité de catholiques devait assurer à leur religion «ce culte [qui] a le droit de se maintenir, de se montrer au-dehors, et de s'exercer solennellement dans toute l'étendue de l'empire ; le respect extérieur lui est dû par tous les citoyens; il n'est ni législateurs, ni rois qui

---

[198] *Mand. qui exhorte ses collaborateurs et le reste des fidèles de son département à s'inscrire dans leurs municipalités respectives, pour travailler ou faire travailler aux routes nécessaires au passage des armées de la République, et déclare qu'il est permis de vaquer à ce travail les jours de dimanches et fêtes*, chez Duprat, Auch 1793.

[199] *Exhortation à l'occasion des troubles arrivés dans le département d'Eure-et-Loir*, s.n., s.l. [08.12.93]. Mais voir la clôture, p. 7 : «vous vous souvenez de ce grand Dieu qui conduit tout, qui préside à tout, qui survit à tout, et qui nous réserve dans son éternelle cité la possession d'un état parfait, la vue d'une société infiniment harmonieuse, le spectacle d'un gouvernement où tout est d'accord, et la perpétuité d'une paix et d'un bonheur qui ne seront plus troublés par la triste nécessité où se trouvent les législateurs de la terre, d'avoir sans cesse à opposer des digues au torrent des erreurs et des passions humaines».

[200] Ivi, p. 1-4.

[201] Ivi, p. 5.

[202] *L.p. pour le carême de l'an 1793*, Imprimerie d'A. Leroy, Lyon 1793 [10.02].

[203] Dans le prospectus du Journal, Fauchet annonçait la collaboration de Lalande, évêque-député de la Meurthe et son colocataire («Journal des amis», prospectus, p. 28), mais nous ne saurions pas indiquer les (éventuels) articles de telle plume.

[204] «Journal des amis», 12.01.93, p. 2; 19.01.93, p. 104-105; 09.02.93, p. 258-263 ; 04.05.93, p. 14.

[205] J.-M. Roland, *Compte rendu à la Convention national*, Imprimerie nationale exécutive du Louvre, Paris 1793. Pour une allusion au cas du pauvre Philbert, voir «Journal des amis», 11.05.93, p. 41.

aient le droit de le violer»[206]. Un respect qui allait au-delà, selon l'argumentation de l'évêque, de «la liberté d'exercice de tous les cultes qui n'ont rien d'immoral et d'anticivique»[207]. Le respect qu'il avait demandé à Législative à l'occasion de la Fête-Dieu de 1792. Entre autres choses, le prélat alléguait les discours de Mirabeau à la Constituante :

> Il la faisait [*scil.* la religion] entrer dans la Constitution de l'empire, comme le lien sacré de toutes les lois. S'il eût vécu, la supériorité de sa philosophie n'eût pas permis aux réviseurs de l'en séparer, pour la reléguer parmi les lois changeantes, abandonnées aux caprices des passions législatives[208].

En ce qui concernait les conséquences de l'état civil, Fauchet publiait une lettre envoyée au ministre de la justice Joseph-Dominique Garat, lui aussi signataire de la circulaire, par le conventionnel Durand-Maillane, jadis auteur, à la Constituante, du projet sur le mariage[209] ; une missive du métropolitain Gratien à la Convention nationale[210] ; les lettres des deux curés jansénistes, Brugière et Leblanc, exhortant Gobel à ne pas confirmer l'élection d'Aubert[211] ; ses propres lettres aux autorités du Calvados qui avaient dénoncé sa lettre pastorale du novembre[212]. Enfin, Fauchet revendiquait fièrement ses convictions politiques : la militance dans le Cercle social, la nécessité d'une ratification populaire des lois, le soupçon vers le roi, les discours contre les insermentés à la Législative, la guerre – à l'encontre de ceux qui les avaient critiquées 'de droite' et qui maintenant se trouvaient parmi les amis des «anarchistes» et menaçaient, au nom de la Révolution, l'ordre et la liberté[213]. Le danger le plus pressant venait désormais de ceux-ci, non pas d'une aristocratie vaincue et résignée[214]. Si la Gironde non plus n'avait pas tous les atouts, l'esprit de tyrannie et hostilité anticatholique étaient deux faces de la même médaille montagnarde[215].

Plus en général, mais de façon plutôt superficielle, Fauchet alternait la thèse plutarquienne sur le fondement des sociétés et la défense spécifique du christianisme comme susceptible de «consommer», à savoir de consolider, un ordre démocratique[216]. Il récupérait sa vieille image des pasteurs comme organes d'une «volonté générale» exprimée par l'Église de tous les fidèles, pour affirmer que le «christianisme est, par sa nature, républicain»[217]. En même temps, il mêlait l'alarme («l'état actuel de la religion en France est donc un état de crise extrême») à l'optimisme sur la l'impossibilité du retour du despotisme aristocratique, sur les destinées de la guerre européenne, sur la purification finale de l'Église française[218]. Une purification qui dépendait aussi,

---

[206] «Journal des «amis», 12.01.93, p. 52.
[207] Ibidem.
[208] Ivi, p. 58.
[209] «Journal des amis», 02.03.93, p. 397-412.
[210] «Journal des amis», 09.03.93, p. 491.
[211] «Journal des amis», 18.05.93, p. 77-86.
[212] «Journal des amis», 02.02.93, p. 201-207; 23.02.93, p. 343-362.
[213] «Journal des amis», 12.01.03, p. 70-81.
[214] «Journal des amis», 09.03.93, p. 455.
[215] «Journal des amis», 04.05.93, p. 14.
[216] Ivi, p. 13-17. Pour l'insuffisance de la philosophie, ou d'une «religion naturelle» non positive, voir aussi «Journal des amis», 16.02.93, p. 289-290 ; 04.05.93, p. 13.
[217] «Journal des amis», 17.02.93, p. 295.
[218] Ivi, p. 295-300 ; 04.05.93, p. 16.

last but not least, de l'introduction de l'état civil, en tant que protection du baptême et du mariage-sacrement contre les profanations de parents ou de couples désintéressés à la valeur religieuse de tels actes. Dans ses livraisons aux tons indignés et prophétiques, désolés et dédaigneux, le *Journal des amis* avait de la peine à retrouver le fil d'une claire bataille politico-religieuse, d'une nouvelle et circonstanciée offre d'alliance entre le catholicisme et la Cité nouvelle. Après tout, c'était la bataille contre le despotisme des clubs et de la rue qui devait absorber toutes les énergies. Ce ne serait qu'en mai que Fauchet publierait un projet de décret ; il n'avait pas réussi à l'énoncer à la Convention, ce qui démontre encore une fois sa difficulté d'entraîner les girondins sur les thèmes qui lui tenaient à cœur.

Dal tel projet, il proposait de considérer les *ministres de tous les cultes*, «élus par les sociétés religieuses et enregistrés, d'après leur élection, dans les municipalités», comme des fonctionnaires publics, jouissant une forme expresse de protection par la loi ; de maintenir l'exclusif financement des ministres catholiques, tout en abolissant le soutien publique à l'entretien du culte et des églises ; de reconnaître solennellement le principe que «les religions peuvent défendre aux consciences, ce que les lois permettent aux citoyens ; mais elles ne peuvent jamais leur défendre ce que les lois leur ordonnent». Enfin, face à la destitution d'un prêtre catholique par son évêque,

> la seule fonction des administrateurs auquel le ministre destitué porterait sa plainte, sera d'assembler la portion de catholiques auprès de laquelle ce ministre était en fonction, pour lui demander si, malgré la destitution prononcée contre lui par le régime ecclésiastique, elle lui conserve sa confiance : si elle réponde affirmativement, le salaire de ce ministre du culte sera conservé, et il sera maintenu et protégé dans ses fonctions[219].

C'était donc un compromis entre le constantinisme du salaire public des ministres et la *libertas censurarum ecclesiae*. Le peuple catholique de la paroisse était chargé du jugement d'appel sur les sentences canoniques : pressé par l'émergence, Fauchet définissait plus précisément la démocratie ecclésiale qu'il avait évoquée dès la *Religion nationale*.

Le coup de force anti-girondin du 2 juin en venait à marginaliser définitivement l'évêque du Calvados. Tenu par un décret de la Convention à ne pas laisser Paris[220], il put publier son journal jusqu'à la mi-juin : sans appeler à la résistance armée des départements contre la *journée* sans-culotte et montagnarde, il appelait les «pontifes et prêtres républicains» du Calvados à animer la fermeté des âmes contre les anarchistes-impies[221]. L'équation entre ennemis de l'ordre et ennemis de la religion devenait totale. Et dans l'hostilité à la religion était incluse, pour la première fois, la cruauté de la répression anti-réfractaire après le Dix-Août. C'était à elle la responsabilité première du soulèvement de la Vendée, organisée de son tour par l'empiété autant antichrétienne de prêtres fanatiques et d'aristocrates mécréants. Mais si «la résistance à l'oppression, si exaltée par les philosophes», était le principe ambigu qu'épousaient soit les anarchistes parisiens, soit les révoltés de l'Ouest, Fauchet opposait à cette dérive la vérité que «la religion n'approuve que la résistance passive ; elle commande de n'opposer aux méchants qui veulent dominer par le crime, que la

[219] «Journal des amis», 11.05.93, p. 47. Tout le discours et le projet à p. 33-51.
[220] J. Charrier, *Claude Fauchet*, t. II, p. 317-319.
[221] «Journal des amis», 15.06.93, p. 172-173.

force morale et l'invincible courage de la vertu»[222]. Vis-à-vis d'une Révolution interminable, Fauchet découvrait les dyscrasies possibles entre le christianisme et les principes de 89. Il n'est pas clair si par ces phrases il suggérait aussi, aux forces anti-parisiennes dans le pays, de ne pas entrer en guerre contre la capitale, en se limitant à opposer aux prépotences de la rue tout autre instrument.

Enfin, il faut signaler que quatre évêques étaient pris pour cible, dans le *Journal de Paris* : Joubert, qui avait demandé l'arrestation de Fauchet dans l'été 1791[223] ; Torné, pour sa proximité aux impies, pour «ses motions dérisoires» (sur la costume ecclésiastique, probablement), pour s'être opposés aux mesures anti-réfractaires proposés par Fauchet un an et demi auparavant, enfin pour avoir tu devant la peine de déportation pour les insermentés[224] ; Lindet, pour des raisons évidentes[225] ; Pontard, l'évêque de la Dordogne, autrefois membre de la Législative, qui avait fini pour déraper complètement dans ses positions ecclésiologiques, au nom des révélations prophétiques d'une jeune fille, Suzette Labrousse[226]. C'est le personnage dont nous allons parler dans le prochaine paragraphe.

7. *Du gallicanisme au mysticisme révolutionnaire : l'évêque de la Dordogne*

Après Torné, Pierre Pontard est le second personnage que nous nous sommes réservés d'analyser à part. Le sien était un parcours ecclésiologique et culturel débutant par des positions analogues à l'habituelle apologétique constitutionnelle, quelques particularités près, pour évoluer ensuite dans une direction certes confuse, mais sans aucun doute irréductible soit à la sensibilité gallicane, soit à la torsion 'philosophique' ou 'philosophico-civile' d'un Torné ou d'un Lindet. Enfant du pays périgourdin, né en 1749, vicaire paroissial, puis curé fort estimé, il s'était adapté à la réforme ecclésiastique malgré des liens d'amitié et de dévotion filiale avec l'évêque 'supprimé' de Sarlat[227]. De ses interventions en 1791, le seul élément fortement original – en tant que totalement isolé, dans le domaine de l'épiscopat jureur[228] – est sa réactivité polémique dans l'usage des armes spirituelles, ou dans l'«anathème» qu'il lançait contre la thèse de la distinction entre ordre et juridiction. En effet, il établissait l'excommunication *ipso facto* pour les prêtres anticonformistes qui exerceraient leur ministère d'après l'instruction de La Luzerne, adoptée par le réfractaire de Périgueux, ainsi que pour les fidèles qui participeraient à des actes de cultes hors les lieux députés[229]. Néanmoins, dans la surabondante production de textes au cours des mois

[222] Ivi, p. 165-166.
[223] «Journal des amis», 12.01.03, p. 73.
[224] «Journal des amis», 19.01.93, p. 102.
[225] «Journal des amis», 23.02.93, p. 359.
[226] «Journal des amis», 15.06.93, p. 169.
[227] Ponte d'Albaret [Sarlat], *Déclaration adressée à M. Pontard*, s.n., s.l. <06.05.91>.
[228] Cf. *supra*, chap. II, § 13.
[229] *Lettre en réponse à l'ord. de M. Grossoles-Flamarens, évêque, datée de Paris, le 14 avril 1791*, Imprimerie des Amis de la Constitution et de M. l'Évêque, Périgueux 1791 [23.04], p. 8. Pour l'«anathème», voir p. 2, mais aussi p. 9 : «Je vais même recommander à tous les fidèles de rompre entièrement avec vous [*scil*. le réfractaire de Périgueux, Flamarens], que je déclare dès ce moment schismatique, pour avoir adhéré à l'instruction de M. de Langres».

suivants[230], le prélat devait adoucir ses tons[231], en niant la qualification de schismatiques à ses adversaires et leur donnant de signes de respect : il disait, par exemple, ne pas vouloir entrer dans les églises des réfractaires non encore remplacés, que sous le consentement de ceux-ci ; en outre, il ajoutait d'approuver pour son compte, en invitant tous les curés (constitutionnels, semi-constitutionnels, réfractaires 'en prorogation') à en faire autant, «tous les prêtres ci-devant approuvés, afin que les fidèles, de quelle opinion qu'ils soient, puissent s'adresser tranquillement aux non-conformistes ou aux autres»[232]. Ce dernier expédient, du reste, par son appel aux curés, en venait à corriger en quelque sorte l'épiscopalisme prononcé que Pontard avait démontré auparavant, lorsqu'il avait retiré l'approbation aux confesseurs insermentés[233], et même défendu cette démarche[234].

Pour le reste, des singularités plus tenues sont à remarquer : 1. une anomalie terminologique, d'après laquelle la *juridiction* est la fixation du ministère (c'est à dire de la *mission* coïncidente avec l'ordre), rendue possible par le tournant constantinien[235] ; 2. la considération que la Constituante avait été bien généreuse envers les évêques concordataires : au-lieu que déclarer vacants tous les sièges pourvus par les normes abusives du concordat, simplement tolérées au cours de l'oppression d'Ancien régime, elle n'avait demandé aux titulaires qu'un simple serment[236]. Mais son désir de se confondre parmi la générale apologétique de la réforme est prouvé, en sus de la masse de citations 'classiques' sur Chalcédoine, Bossuet etc.[237], par l'adoption du *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé* de l'évêque des Hautes-Pyrénées, Molinier[238], ou par le renvoi aux *Observations sur les deux brefs* de Camus[239]. Quant aux tensions plus générales qui parcouraient la France, il reconnaissait l'existence de «trop chaleureux

---

[230] Dans *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé, auquel on a ajouté un traité sur le pouvoir du pape, un autre sur les libertés de l'Église gallicane, et un sur les deux brefs ; savoir, du 10 mars et du 13 avril 1791*, chez Dubreuilh, Périgueux 1791 <juin/juillet>, p. IX, il signalait une dizaine de textes précédemment publiés : plusieurs d'entre eux nous sont inconnus.

[231] Mais voir déjà le bizarre aveu dans *I.p.*, de l'Imprimerie des Amis de la Constitution et de M. l'Évêque, Périgueux 1791 [20.04.91], p. 30 : «Veuillez bien me pardonner mes répétitions, et certains éclats chaleureux […]. Je me suis surpris souvent, après avoir effacé de ces traits trop ardents, les transcrire autant de fois, comme malgré moi, et dans la même page ; je les ai vu sans cesse renaître et sortir du bout de ma plume, quoique le fond de mon cœur les désavouât. J'en serait sûrement blâmé ; moi-même je me condamne d'avance sans avoir la force de passer l'éponge dessus».

[232] *Adresse aux fidèles du département de la Dordogne, de la part de l'évêque constitutionnel, et principalement aux pasteurs, pour être lue au prône*, Imprimerie des Amis de la Constitution, Périgueux 1791 [25.08], p. 4.

[233] *Lettre en réponse à l'ord.* [23.04], p. 8.

[234] *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé, auquel on a ajouté* <juin/juillet>, p. XII : «Comme s'il existait la moindre comparaison entre un évêque élu, dont les sujets lui sont désignés par l'élection du peuple, et par la confirmation et consécration du métropolitain. Et un prêtre, sans titre, dont l'exercice du pouvoir est dans le cas d'attendre qu'on lui désigne des sujets pour s'appliquer». Plus tard, l'évêque devait disserter ouvertement sur la nouveauté tridentine – reprise et accrue par l'édit séculier de 1695 – de l'approbation épiscopale : *L.p. et instructive, adressée à MM. les électeurs du département de la Dordogne*, Imprimerie des Amis de la Constitution et de M. l'Évêque, Périgueux 1792 <07/09>, p. 11.

[235] *I.p.* [20.04.91], p. 15 ; *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé, auquel on a ajouté* <06/07>, p. XII ; *Adresse aux religieuses du département de la Dordogne*, s.n., s.l., s.d., p. 2 (pour la terminologie plus courante, cf. *supra*, chap. I, § 8).

[236] *I.p.* [20.04.91], p. 10.

[237] En sus des titres susnommés, voir aussi *La constitution du clergé justifiée, ouvrage adressé aux prêtres fidèles, et à tous les citoyens*, s.n., s.l. <05/07.91> ; *Réponse à toutes les adhésions de M. Flamarens*, chez Dubreuilh, Périgueux <05/07.91> ; *Notions*, Imprimerie des Amis de la Constitution et de M. l'Évêque, Périgueux <04/07.91>.

[238] *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé*, s.n. 1791 <04/06>.

[239] *Catéchisme sur la Constitution civile du clergé, auquel on a ajouté*, p. XVI.

patriotes», situés aux antipodes du parti des «ennemis jurés de la Constitution». Et l'évêque de prendre les distances des uns et des autres, sans s'engager pour autant dans la définition d'une voie politique correcte et modérée :

Je défie tout mortel de saisir, dans ce moment, une nuance qui plaise aux deux partis : pour moi, sans m'arrêter à calculer la possibilité d'atteindre cette nuance, uniquement ami de la religion, prenant pour modèle, le modèle par excellente Jésus-Christ, j'ai fait vœu de crier toute ma vie, et particulièrement durant cette crise : *attendite a falsis prophetis*[240].

Sur le point de monter à Paris en suite à son élection à la Législative, en septembre 1791[241], Pontard faisait la connaissance d'une fille du même âge et compatriote, Suzette Labrousse. Frappé lui aussi, comme autres avant lui, dans la région et même ailleurs, par cette figure de prophétesse sereine et volitive, issue d'une bonne famille et à la plume facile, il la poussait à le rejoindre dans la capitale, ce qui surviendrait à la fin de l'année[242]. Dorénavant, le parcours existentiel de Pontard devait se lier strictement à l'expérience spirituelle de Suzette. Les autorités politiques avaient déjà entendu parler d'elle, en particulier en juin '90, dans les jours du débat sur la Constitution civile du clergé, lorsque dom Gerle avait pris la parole à la Constituante – pour la perdre brusquement, dans l'embarras général – afin de renseigner ses confrères des prédictions de la fille dordognaise et de leur extraordinaire vérification[243].

En effet Gerle, membre du Comité ecclésiastique, ainsi qu'auteur de la célèbre motion du 12 avril, avait connu Suzette Labrousse en 1779, au temps de son prieuré dans une chartreuse guyennaise, pour rester, dès lors, en contact épistolaire avec elle[244]. La cessation des vœux religieux, l'élection d'une assemblée générale du Royaume : voilà les divinations que Gerle avait entendues plusieurs années auparavant et qu'il présentait à la Constituante, avant que celle-ci décrétât le retour précipité à l'ordre du jour[245]. À cause de l'interruption soudaine, le récit du moine patriote ne comprenait pas une ultérieure et incroyable prédiction, celle de la laborieuse élection du même Gerle à l'Assemblée. En revanche, de ce dernier énigme de voyance il devait parler dans une brochurette qu'il publierait peu de temps après[246], au lieu du discours non prononcé à la tribune. En premier lieu, Gerle écrivait que Suzette tenait «que l'Assemblée fait des choses excellentes, comme si elle avait vu dans son âme» ; ensuite, que mademoiselle entendait illustrer personnellement «ses plans» à une réunion d'évêques, pour le bien de tout le monde[247].

---

[240] Ivi, p. XIII.
[241] *Adresse à ses collègues des 82 département, par forme de consultation, sur le cas qui est ici proposé*, s.n., s.l. <fin 91>, p. 42-43. A p. 2, Pontard annonçait la sortie de son journal ; le premier numéro du «Journal prophétique» est du début de janvier 1792 : voilà notre hypothèse de datation.
[242] Ivi, p. 45.
[243] *AP*, t. XVI (13.06.90), p. 205.
[244] Pontard, *Adresse à ses collègues*, p. 31-32 ; Ch.-A. Gerle, *Renseignements donnés au public sur des faits relatifs à Mademoiselle La Brousse, de Vanxains en Périgord*, Imprimerie de Devaux, Paris <06/07.90>, que nous citons d'après la transcription de F. Ébauy de Fresnes, *Nouveau plan de culture, de finance et d'économie*, chez Debray, Paris, chez Poirson, Vesoul, chez Pétringue, Lille <automne 1790, ou 1791>, p. 345-351, ici p. 347.
[245] *AP*, t. XVI (13.06.90), p. 205.
[246] *Renseignements donnés* <06/07.90>, p. 349-350. Gerle avouait que la prophétie la plus ponctuelle sur son élection aux États-généraux n'avait pas été faite à lui, mais au cousin prêtre de Suzette, Rambaud, en 1787.
[247] Ivi, p. 346, 350.

D'un côté, des prédictions sur le passé le plus récent ; de l'autre, des projets pour l'avenir, alimentés bien sûr d'autres visions.

Or, la renommée de Suzette avait commencée à se répandre à Paris dès le printemps 1790, ce que démontrent maints documents. Le futur ordinaire du Calvados se déclarait tout à fait incrédule et craignait, quel qu'il en pensât le bonhomme Gerle, une manœuvre ou au moins une instrumentalisation par le clergé hostile aux réformes[248]. Une lettre anonyme datée 27 avril, publiée deux ans après par Pontard et peut-être connectée, d'après lui, à l'évêque de Troyes, demandait à la fille, au nom de plusieurs évêques résidants à Paris, plus de détails sur ce qu'elle voyait «en ce qui concerne la religion et le Roi, ainsi que l'ordre civil»[249] : une pièce douteuse, naturellement. Mais si le 'cousin constituant' sans nome, auquel Suzette répondait en février 1790[250], est à identifier avec Bernard Labrousse de Beauregard, prieur-curé de Champagnolles et député de Saintes, il faut notifier que celui-ci devait adhérer à la protestation du 19 avril contre le rejet de la motion Gerle.

Il y a donc une ombre de vraisemblance sur l'intérêt des adversaires des réformes, au moins jusqu'à avril, pour les prophéties périgourdines, malgré la notoriété des bons termes entre Suzette et le chartreux patriote Gerle : cela est prouvé même par la correspondance entre l'évêque de Nancy La Fare et sa sœur sacramentine[251]. Et plus en général, voilà d'autres témoignages sur la remarquable attention obtenue par la fille : la *Correspondance littéraire* de Grimm publiait le témoignage d'un professeur du séminaire de Périgueux, favorable à la fille[252] ; un texte anonyme, attribuable au polygraphe Mathieu-Guillaume Villenave[253], exprimait-il un scepticisme respectueux, avant de rendre publiques deux attestations favorables à la Labrousse, par un noble et par prêtre de la Dordogne[254] (selon ce dernier, la fille était même en correspondance avec Champion de Cicé, archevêque de Bordeaux et Garde des sceaux[255]) ; un imprimé ultérieur, anonyme et peut-être le plus tardif de la série, rapportait des confirmations et des détails ultérieurs donné par un parent de Suzette, le prêtre libournais Rambaud, mais enfin on liquidait tout avec sarcasme[256].

---

[248] Fauchet, *Prophéties de Mlle de Labrousse*, Imprimerie de la sincérité, rue de Bonnefoi <s.n>, s.l. <Paris>, <03/04.90>. Voir à p. 8 : «Il n'est fourberies, il n'est manœuvres que n'aient déjà employées les dévots; mais c'est en vain: n'ont-ils pas été jusqu'à attribuer nos malheurs à ce que Dieu est irrité, disent-ils de voir un protestant [Necker, ndlr] ministre d'un royaume catholique, comme si Dieu, cet Être éminent, juste et bon, n'exauçait pas avec plaisir les prières du bramine vertueux dont il est aimé dans sa simplicité, et ne repoussait pas avec horreur le catholique pervers qui ne craint que l'enfer: j'aime à voir en Dieu un père et non un juge implacable». Si le texte est réellement de Fauchet, on aurait une autre preuve de son esprit vaguement 'latitudinaire', sur lequel cf. *supra*, chap. I, § 2.

[249] «Journal prophétique», janvier 92, p. 1-3.

[250] Lettre publiée par Pontard dans «Journal prophétique», mars 1792, p. 97-102. Sur cette lettre, cf. *infra*, chap. III, § 7.

[251] Archives nationales, 198 AP 12, p. 21-40.

[252] *Correspondance littéraire, philosophique et critique*, nouvelle édition, t. XV, chez Furne, Paris 1831, p. 37-38, mars 1790.

[253] Cf. J.-M. Quérard, *La France littéraire ou dictionnaire bibliographique*, t. X, chez Firmin Didot frères, Paris 1839, p. 186. L'auteur écrivait cette notice du vivant de Villenave et tout fait penser qu'il le connaissait personnellement.

[254] *Prophéties de Mademoiselle Suzette de La Brousse, concernant la Révolution française, suivies d'une prédiction qui annonce la fin du monde*, s.n., s.l. 1790 <mai>. L'auteur, p. 16, annonçait un deuxième volet, qui ne serait pas publié. Pour la datation, voir p. 9, 12.

[255] Ivi, p. 13. D'après d'autres lettres de la Guyenne, évoquées par Fauchet (*Prophéties de Mlle*, p. 6) et par Ébouay (*Nouveau plan*, p. 191), l'un des interlocuteurs épistolaires était La Fayette.

[256] *Suite de la grande prophétesse du Périgord ; annonce du grand phénomène qui marquera la fin de la révolution. Prophétie de Nostradamus, qui pronostique la fin des troubles. Nouveaux éclaircissements sur la fameuse*

La prédiction d'une situation extrêmement pénible pour la religion, destinée à retourner à la gloire de Dieu à la suite d'un signe merveilleux, était-elle la consécration ou la condamnation de la politique de l'Assemblée ? Et quel le plan que Suzette avait en tête et qu'elle voulait présenter aux constituants, pour assurer la régénération finale sans précipiter dans une «saignée» cruelle[257] ? Le signe étonnant, prévu pour le mois de mai[258], ne serait guère perçu, mais Suzette devait éclaircir copieusement, dans les mois et les années suivants, que la catastrophe-régénération de l'Église française et universelle ne constituait point la stigmatisation céleste et le renversement de la législation ecclésiastique du Nouveau régime. L'intervention de Gerle à la Constituante, en juin 1790, voulait rassurer, tout d'abord, de l'esprit véritablement philo-révolutionnaire des divinations qui venaient du Périgord, contre les attentions manifestées par des cercles proches du haut clergé ou du moins contre les soupçons des patriotes. Un éclaircissement, en tout cas, qui ne réussirait pas encore à étouffer quelque tentative dans le sens contraire[259] – tentative modeste, bien entendu : les prélats résidents à Paris seraient bien loin de répondre aux sollicitudes de la prophétesse. Il faut enfin remarquer que, dans sa publication, Gerle ne faisait aucun référence au désir-prévision de Suzette, d'être entendue non seulement par les évêques, mais aussi par l'Assemblée constituante[260]. La réaction du 13 juin, en toute évidence, avait clarifié au chartreux l'improbabilité d'une pareille audition.

Le Pontard qui va chercher la Labrousse dans le village de Vanxains, en été 1791 ; qui ôte les cahiers de la fille aux prêtres anticonformistes et incrédules du collège de Mussidan, auxquels elle

---

prophétesse du Périgord, Imprimerie de Boulard, Paris 1791 <fin mai>. L'une des réponses de Rambaud assurait que Suzette ne voyait pas une restauration du pouvoir monarchique, mais l'avènement d'une 'égalité perfectionnée' et l'humiliation des grands : p. 6. Cela excluait, pour le moins, une interprétation contre-révolutionnaire des prophéties.

[257] [M.-G. Villenave], *Prophéties de Mademoiselle*, p. 13 ; voir aussi, dans «Journal prophétique», II semaine mars 92, la lettre au cousin député, p. 100.

[258] Fauchet, *Prophéties de Mlle*, p. 3, 5, 7; [Villenave], *Prophéties de Mademoiselle*, p. 9, 12 ; *Suite de la grande*, p. 5 (d'après ce dernier, Rambaud parlait distinctement d'un signe dans le ciel, à côté du soleil). Toutefois, dans la lettre au cousin député du 04.02.90, p. 101, Suzette précisait: «je n'ai fixé aucun temps ; mais je dis seulement qu'il me semble que nous touchons comme au terme ; que ce qui a donné lieu à cette opinion, c'est la demande que je fis il y aura trois ans au mois de mai prochain, à la communauté de Sainte Ursule de Libourne, de prier Dieu pour moi durant ce temps ; leur répliquant à une de leurs questions sur ce fait, qu'une fois les choses commencées, il se pourrait que trois ans suffiraient pour que le tout fût accompli. Quant au signe auquel on prouvera je ne me suis trompée, le voici. Si je vais à Paris, comme il est pour ainsi dire assuré, et que ma mission soit reconnue vraie par les évêques qui m'examineront, et auxquels je ne me départs pas d'en appeler, je reviens en peu de temps après je repars pour conclure ma mission par le plus grand des événements». Le signe était donc le consentement accordé à sa mystérieuse mission, susceptible d'éviter la «saignée».

[259] Voir le recueil anti-neckerien et anti-parisien de F. Ébouay de Fresne, *Nouveau plan*, p. 189-320, opposant Suzette aux «philosophes capitalistes» qui avaient pris le pouvoir, spolié l'Église et humilié le clergé. C'était à la fin de sa rédaction (voir p. 345) que l'auteur avait lu les *Renseignements* de Gerle, qu'il rapportait intégralement ; ce n'était pas pour autant qu'il renonçait à publier ses gloses sur les prophéties.

[260] [M.-G. Villenave], *Prophétie de Mademoiselle*, p. 13; cf. aussi, transcrites dans Ébouay de Fresne, *Nouveau plan*, les lettres de Mlle d'Abzac [06.04.90], p. 193-194, du missionnaire Drivet [08.04.90], p. 196 et de la même Labrousse [04.02.90], p. 198. Cette troisième missive, adressée à tel Favereau, était à peu près le même texte envoyé par Suzette, le même jour, à son cousin député («Journal prophétique», II semaine mars 92, p. 97-102). Or, si l'identité du cousin n'est pas au-delà de tout doute, il est certain que la Constituante ne contenait aucun Favereau. Ce sont donc deux destinataires distincts. Une différence sensible : où la lettre au cousin confirmait que Labrousse avait prédit la convocation de l'Assemblée, la lettre à Favereau ajoutait, comme également vérifiées, les prophéties sur «la destruction des communautés religieuses, [sur] la spoliation du clergé». Or, le 4 février, l'abolition du clergé régulier n'avait pas encore eu lieu. La lettre à Favereau, peut-être écrite immédiatement après l'autre lettre (par une simple substitution de «mon cher cousin» avec «mon cher Favereau», même si, en clôture, revenait indûment le «mon cher cousin» !) avait subi un remaniement après le 13.02. D'après le document rapporté par Ébouay à p. 205, la copie conforme du message à Favereau, datée 07.04.90, était l'ouvrage de Rambaud.

les avait remis avant la Révolution[261] ; qui appelle la demoiselle à Paris ; ceci est-il décidemment un homme à la recherche frénétique de réconfort religieux face à l'angoisse du schisme. L'anomale profusion de textes du printemps et de l'été 1791, avec leurs écarts de ton, n'était pas le signe d'un esprit sereinement convaincu de ses raisons. Ce serait des dires et des destinées de Suzette qu'il ferait le centre de son séjour parisien, en se tenant pour le reste, à la Législative, dans un silence bien peu actif. L'allocution de Suzette aux représentants du peuple restait exclue, vu que l'Assemblée «est si fatiguée des troubles excités par les fanatiques, qu'elle s'occupe, le moins qu'elle le peut, des affaires de la religion»[262]. En revanche, s'ouvrait finalement l'opportunité, en effet, de consulter des évêques : non pas les prélats de l'Ancien régime, auxquels la demoiselle s'était vainement adressée en 1790[263], mais leurs remplaçants. Si la chute des anciens prélats était due à leur incapacité de se soumettre à des nouveautés où Suzette voyait le doigt de Dieu (une chute, donc, dont elle les avait avertis[264]), l'accomplissement de la régénération générale de la France et de la pacification-conversion du monde entier dépendait encore de la mission qu'elle avait en tête depuis longtemps, c'est-à-dire depuis son adolescence. Il s'agissait d'une descente de la même Labrousse à Rome, rigoureusement à pieds, pour convaincre le pape à sanctionner la purification de l'Église par la renonciation au pouvoir temporel[265], ce qui allait de pair, dans le contexte ouvert par 89 et par la réforme ecclésiastique, à la pleine acceptation des principes de la liberté et de la Constitution civile du clergé. L'avis d'un groupe d'évêques paraissait nécessaire pour prouver l'esprit d'obéissance de la Labrousse et pour décourager une explosion incontrôlée et charlatanesque d'épisodes mystico-prophétiques[266].

Par la fondation d'un «Journal prophétique», prospecté en novembre 1791[267] et sorti dès janvier 1792, l'évêque de la Dordogne se proposait de répandre les messages de la prophétesse et de rendre compte de son voyage italien, en infusant l'espoir d'un dénouement radieux de la crise ecclésiastique et des tensions politiques déclenchées par la Révolution. En effet, la consultation des évêques eut vraiment lieu, en février 1792 : sept les prélats présents, en sus de huit témoins non-épiscopaux, dont dom Gerle, la duchesse de Bourbon, le célèbre théosophe Louis-Claude de Saint-Martin. Quatre des sept évêques sont connus, grâce au témoignage d'un espion pour le compte de l'abbé Salamon, confident épistolaire du cardinal Secrétaire d'État[268]. C'étaient Pontard, Fauchet, Desbois et l'ex évêque *in partibus* Miroudot-Dubourg[269], alors que sur les autres trois nous ne pouvons que faire de suppositions : s'ils étaient presque sûrement des députés à la Législative, il est probable, vu le silence du témoin, qu'ils n'étaient pas des personnages de premier plan, à l'Assemblée ou hors d'elle. Il faudrait donc écarter Torné (dont Salamon avait parlé à plusieurs reprises dans sa correspondance – du reste, nous ne saurions pas l'imaginer intéressé à de tels phénomènes…), aussi bien que les métropolitains Lamourette et Le Coz, ou d'autant plus le non-législateur Gobel, métropolitain de Paris. Restent donc les 'obscurs'

[261] Pontard, *Adresse à ses collègues*, p. 40.
[262] «Journal prophétique», II semaine mars 92, p. 99.
[263] Pontard, *Adresse à ses collègues*, p. 24.
[264] *Ibidem* ; «Journal prophétique», I semaine janvier 92, p. 3-4.
[265] Pontard, *Adresse à ses collègues*, p. 18, 42.
[266] Ivi, p. 44, 45 ; «Journal prophétique», III février 92, p. 64.
[267] *Projet d'un journal intitulé journal prophétique*, Imprimerie des Affiches, Paris [28.11.91].
[268] E. de Richemont, *Correspondance secrète*, p. 363.
[269] Titulaire du siège fictif de Babylone, il n'avait pas été élu à aucun évêché constitutionnel.

Lefessier, Font, Huguet. D'après Salamon, Desbois et Fauchet s'étaient déclarés incrédules et contraires à la mission romaine de Suzette, alors que les autres avaient donné un assentiment chaleureux[270]. Par contre, selon le «Journal prophétique», qui ne faisait pas de nom, un seul prélat avait liquidé la question, tandis que les autres six s'étaient bornés à donner une non-opposition[271] (sur la base de la brochure du 1790, il est possible de penser à Fauchet comme au plus intransigeant). Dans l'un ou l'autre cas, la fille retint suffisant tel procédé et le lendemain elle partait pour revenir en Périgord et pour reprendre tout de suite le chemin en direction de l'Italie. En passant par Montauban, Toulouse, Narbonne, Béziers, Montpellier, Nîmes, Lyon, Grenoble, elle devait opérer des guérisons par voie magnétique et tenir assemblée dans des maisons privées, dans la rue, dans des clubs et parfois des églises administrées par des jureurs, au sujet de la Constitution civile du clergé et des destinées de la France[272]. Pénétrée dans la péninsule en été 1792, il serait chassée de Bologne, arrêtée à Montefiascone et emprisonnée à Château Saint-Ange. Son séjour romaine, qui se prolongea jusqu'à 1798, à savoir jusqu'à l'édification de la République romaine sur les cendres de l'État pontifical, ne porta atteinte à ses convictions[273].

Revenons sur Pontard. Dans le «Journal prophétique», dès les premiers numéros, il se précautionnait en soulignant le fondement biblique des prophéties périgourdines (l'abattement des grands, la paix universelle, la diffusion de la foi), ou, en tout cas, leur valeur fort édifiante[274]. En se gardant de publier en abondance, malgré les pressions d'une partie des lecteurs[275], les énigmes non encore vérifiées, l'évêque ne put pas moins s'empêcher d'informer ses lecteurs – et pour cause, vu qu'il lui était difficile d'en maintenir le secret – d'une divination faite par Suzette au cours de la consultation épiscopale du février : la résurrection imminente de Mirabeau, mort en 1791, et du dauphin Louis-Charles, mort en 1788[276]. De ces détails révoltants, disait Pontard, «ni croyables ni vraisemblables» d'un point de vue scriptural ou naturel, les cahiers de la demoiselle abondaient : probablement le vrai et le faux s'y entremêlaient ; ce qui était certain était que les gens n'étaient pas encore prêts à «recevoir ces choses extraordinaires», somme toute secondaires par rapport à l'annonce du triomphe prochain de la religion et de l'avènement d'un âge de fraternité universelle[277]. En outre, Pontard tentait d'illustrer, à côté de l'illumination prophétique, une autre voie pour justifier les prédiction de Suzette : l'activation d'un sens physique et pourtant

[270] E. de Richemont, *Correspondance secrète*, p. 363.
[271] «Journal prophétique», I mars 92, p. 83.
[272] Pour les étapes du voyage, voir «Journal prophétique», IV mars, p. 135 ; V mars, p. 145 ; IV avril, p. 231 (où on disait que l'évêque jureur de l'Hérault, Poudérous, avait reçu Suzette à Béziers) ; III-IV juin, p. 361, mais surtout S. Labrousse, *Discours sur les objections qu'on lui a faites, sur la Constitution, et qu'elle a prononcé, d'une manière très intelligible, dans plus de 30 villes et villages, dans les clubs, dans les églises, et partout où l'on a voulu*, dans Pontard, *Recueil des ouvrages de la célèbre Mlle Labrousse*, chez Brossière, Bordeaux 1797, p. 201-290, ici p. 290. Les témoignages sur les pratiques magnétiques de la fille remontent au 1790 : [M.-G. Villenave], *Prophéties de Mademoiselle* <05.90>, p. 8-9.
[273] Sur les années romaines et l'activité oratoire de Suzette dans les clubs de la République jacobine, voir G. Bourgin, *Le mission de Suzette Labrousse à Rome*, «Mélanges d'archéologie et d'histoire», XXVII (1907), p. 311-322 ; R. De Felice, *Note e ricerche sugli «illuminati» e il misticismo rivoluzionario*, Storia e letteratura, Roma 1960, p. 100-105; M. Caffiero, *La Repubblica nella città del papa. Roma 1798*, Donzelli, Roma 2005, p. 148-180.
[274] I janvier, p. 10-12; I mars, p. 96 ; II mars, p. 105.
[275] III-IV juin, p. 366. Par contre, d'autres abonnés appréciaient les articles sur l'histoire financière du clergé dans l'Ancien régime, alors que les prophéties «ne sont pas du goût de notre siècle» : II mars, p. 102-104.
[276] I mars, p. 83 ; II avril, p. 177.
[277] II avril, p. 177-178.

atrophié dans la plupart des hommes, à savoir la «pressensation» du futur[278]. Il est facile de débusquer, dans le lien qu'établissait l'évêque entre corruption morale-civile et affaiblissement corporel, des échos mesmériens, dus à la fréquentation de Suzette, mais surtout de la duchesse de Bourbon.

Dans l'attente de l'issue de la mission de Suzette et malgré la confiance dans un futur rapproché de bonheur, le problème était celui d'interpréter les évènements concrets et les choix de l'Assemblée. En 1792, l'Église conformiste et le Nouveau régime n'exprimaient-ils que des énergies positives, destinées à trouver leur glorification dans une extraordinaire solution de tous les problèmes ? Sur ce plan, Pontard oscillait au plus haut degré. En mars, par une phrase qui pouvait sonner aussi comme une allusion voilée à Fauchet (l'opposant de la Labrousse…), l'évêque de la Dordogne stigmatisait «quelques conformistes trop intéressés, qu'on a dénoncé à l'Assemblée [en automne 1791, ndlr], se sont rendus persécuteurs pour être appliqués seuls au saint ministère, dans la crainte que leur parti devenant le plus faible, ils ne fussent privés du sort que la constitution leur donne»[279]. Mieux encore, il exprimait le souhait de l'abolition du salaire pour les ministres assermentés, de sorte que conformistes et anticonformistes pussent vaquer à leur ministère sur un plan d'égalité et de liberté : la voie meilleure pour essayer un rapprochement[280]. Mais deux mois plus tard, après le décret sur la déportation des insermentés dénoncés, il en épousait en plein la logique, comme mesure politique de défense contre les perturbateurs obstinés de l'ordre public[281].

Derrière le scrupule anti-salarial de l'hiver – que Pontard se limitait à afficher sur le journal, sans le transfuser dans un projet de loi à présenter aux législateurs – il est possible de lire l'inquiétude pour la sauvegarde du célibat et de l'indissolubilité du mariage, et partant l'espoir de se réserver un espace de *libertas ecclesiae* en se libérant de la protection financière de l'État. «Bientôt on fera naître quelque nouvelle question embarrassante, afin de nous mettre aux prises les uns contre les autres»[282] : à quoi pouvait se référer cette prévision, sinon au maintien des «plus saintes et [d]es plus respectables règles», menacés par les premiers et irréguliers mariages de prêtres[283] ? Au cours de l'automne 1792 et de 1793, Pontard renverserait complètement ses positions sur le divorce et le célibat[284] ; mais déjà en mai 1792, il excluait toute réclamation contre des éventuelles innovations législatives, sans expliquer trop clairement si l'esprit de condescendance demandé à des ministres chrétiens concernait seulement la loi civile permissive, ou aussi les fidèles qui en profiteraient. Une attitude différente, disait-il, ne pouvait que donner à

[278] II mars, p. 105-108 ; III mars, p. 113-123.
[279] III mars, p. 126. Par contre, dans l'œuvre de Pontard on se trouve aucune allusion à un autre évêque-législateur, Torné.
[280] I mars, p. 91 ; III mars, p. 124.
[281] IV mai, p. 288; V mai, p. 289-290; I juin, p. 305; III-IV juin, p. 354. Il faut pareillement remarquer qu'à la suite de l'arrivée de la bulle *Novae hae litterae* sur l'excommunications des jureurs, la virulence anti-romaine de Pontard connaissait une nouvelle envergure. Il rappelait le caractère abusif de l'électorat cardinalice et déclamait : «Âmes fidèles, je vous dénonce solennellement le pape, la cour de Rome, et tous les anciens évêques. C'est du pontife, des prêtres et des docteurs de l'ancienne loi, que sont sorties l'erreur et la séduction contre Jésus-Christ» : I mai, p. 230-234.
[282] I avril, p. 171.
[283] I mars, p. 89-91.
[284] Cf. *infra*, chap. III, § 8.

l'empiété le prétexte de se débarrasser de l'Église assermentée[285] (non par la séparation, en toute évidence logique, mais par des moyens plus ou moins vexatoires et répressifs). En effet, la présence, dans le personnel du Nouveau régime, d'une philosophie irréligieuse et agressive n'était point niée par Pontard[286]. Quoique l'évêque attribuât les progrès de cette «secte» à l'entêtement du haut clergé au début de la Révolution, il laissait entrevoir un jugement négatif sur certains éléments du nouvel ordre :

> Il [*scil.* le haut clergé à la Constituante] crut de pouvoir rattraper ces privilèges en faisant du tapage, sous prétexte du refus que fit l'assemblée de déclarer le christianisme, la religion nationale, et il a occasionné l'admission non-seulement de tous les cultes imaginables, mais la faculté de nier le vrai culte et de n'en admettre même aucun[287].

Et également le ton de plusieurs discours à la Législative, l'accueillance joyeuse du marié Aubert, même les honneurs de la séance accordés à Etta Palm et à ses partisanes[288], autrices d'une pétition pour l'introduction du divorce : autant d'épisodes douloureux[289].

D'un côté, la théologie des ergoteurs anticonstitutionnels, «l'échafaudage scientifique de Rome et du clergé» ; de l'autre, la «fausse lumière» de la philosophie et des «hommes à caractère»[290] : le recours à l'esprit prophétique de Suzette Labrousse se chargeait de plus en plus d'une vaillance anti-intellectualiste, quasiment un défi de l'humilité au sens du ridicule des uns et des autres[291]. Mais quels étaient les effets de tout ça, en termes d'ecclésiologie et d'apologie conformiste ? Voilà, en Pontard, de nouveaux flottements. Dans le «Journal prophétique», le terrain de la culture conformiste majoritaire n'était pas encore abandonné, si bien qu'on jugeait excellent l'*Accord des vrais principes*[292], auquel Pontard n'avait pas adhéré[293]. On peut y trouver aussi l'équation entre Constituante et représentation de l'Église de France (déjà effleurée en 1791[294]), même s'il est bien curieux que l'évêque la cautionnait en citant le philosophe Condorcet[295]. Mais on peut aussi repérer, à plusieurs reprises, la négation de l'exclusivité épiscopale du jugement de la foi et l'exigence d'une unanimité historique sur les vérités dogmatiques[296]. Étranger, par formation culturelle, au jansénisme, Pontard était induit par les circonstances dramatiques du schisme et par le climat prophétique à reprendre l'exaltation du *petit nombre* qu'avaient maturée, au cours du XVIII siècle, les *amis de la vérité* – y comprise la conviction de la conversion imminente des

[285] V mai, p. 299-300.
[286] III mars, p. 124; V mars, p. 171 ; V mai, p. 298.
[287] IV mai, p. 300.
[288] *AP*, t. XLI (01.04.92). La pétition demandait en outre la parification des droits des hommes et des femmes, y inclus l'accès aux charges militaires.
[289] V mai, p. 298.
[290] I août, p. 84.
[291] I janvier, p. 3 ; II février, p. 33-36; IV février, p. 78 ; I mars, p. 83 ; III mai, p. 269.
[292] IV avril, p. 222. Bossuet, de Marca et «les grands hommes du dernier siècle, qui à un jugement solide ont réuni une profonde connaissance de l'antiquité ecclésiastique», étaient cités dans III février, p. 49 ; I avril, p. 171 ; III-IV juin, p. 347, 356.
[293] Cf. *supra*, chap. 2, § 1.
[294] *L.p. et instructive* <07/09.91>, p. 20.
[295] III février, p. 52, 55.
[296] I janvier, p. 8 ; I mars, p. 83-84 ; II avril, p. 179-180.

juifs, pour remplacer les gentils désormais en proie à la corruption[297]. Mais d'autres expressions étaient encore plus audaces et menaient au-delà de toute recherche gallicane ou janséniste sur l'antiquité disciplinaire à restaurer :

> j'ai une autre question importante à faire à tous les prêtres non-conformistes. Ils veulent que nous nous conduisions par les canons de l'Église, sous peine de damnation. Je leur demande donc de m'indiquer où sont ces canons de l'Église ? Car les grandes vérités du symbole exceptées, rien n'est moins certain que la pratique universelle des canons que l'on appelle canons de l'Église. Les canons attribués aux apôtres offrent déjà une grande incertitude. Ceux qui ne les rejettent pas parmi les latins n'en comptent que cinquante, et ceux qui les admettent parmi les grecs en comptent 45. Ainsi comment faire ; s'il y en a 85, les latins sont damnés ; et s'il n'y en a que 50, comment choisir les cinquante parmi les 85? […] La plupart des canons des conciles sont contradictoires à d'autres canons des conciles […]. Pour nous, nous avons le symbole et nous offrons à la nation le sacrifice de tout ce qui n'est pas je crois en Dieu. Elle nous laisse la libre profession du symbole et des pratiques de l'antiquité. La libre administration de nos sacrements. Pourquoi ne pas s'en contenter[298] ?

En outre, dans ses élans envers les anticonformistes, il annonçait de ne vouloir être l'évêque «que de ceux qui voudront de mon ministère» et de laisser «une pleine et entière liberté à tous ceux qui n'ont pas de confiance en moi, de me rejeter pour recevoir d'un autre, quel qu'il soit, les secours spirituels»[299]. Du droit des ouailles, *organisées collectivement dans des sections de l'écoumène*, d'élire ses propres pasteurs (comme voulait l'apologétique assermentée), on passait au droit de n'importe quel chrétien de choisir son prêtre de confiance. Face aux conséquences ecclésiologiquement radicales de tel renversement de la «fixité» des fonctions spirituelles, Pontard se montrait, il est vrai, un peu embarrassé et assurait qu'il ne voulait point condamner la sagesse de la distribution du ministère[300]. Toujours est-il que la valorisation d'un âge ancestral, où la loi mosaïque avait été abolie et où les apôtres ne parlaient de «droit canonique et […] cours de théologie»[301], tendait à être quelque chose de plus qu'une antipathie lexicale pour le langage juridique, à la façon de certaines voix conformistes et d'une partie de la tradition janséniste[302]. Voir le passage suivant, qui reconduisait à l'incorporation dans l'Empire constantinien «la témérité de prétendre, que l'Église a reçu de Jésus-Christ un pouvoir législatif, d'où ils concluent qu'ils ont des juridictions, des titres, des sujets et des territoires; toutes ces prétentions sont autant

[297] II février, p. 39; IV mars, p. 143 ; III mai, p. 271 ; IV juillet, p. 50-52. En outre, il rapportait un texte janséniste sur le jugement de la foi (*Lettres d'un ecclésiastique de Flandres à M. l'évêque de Soissons*, s.n., s.l. 1725-1726) : II avril, p. 180-185. Nous signalons aussi une allusion à Benoît Labre, un 'saint' apprécié par les jansénistes et lui aussi voyageur sur Rome aux années Soixante-dix, II juin, p. 335 : «[Rome] s'occupe de la canonisation de Benoît Labre. C'est ainsi que ce modèle de la pauvreté servira encore aux vues ambitieuses d'une cour qui voudrait se montrer la protectrice des saints et l'arbitre des consciences : elle croit cette cour aveugle que nous ignorons l'histoire des canonisations. C'est un vrai despotisme que Rome s'est arrogée et auquel nous ne croyons pas. Les saints sont saints parce qu'ils le sont, et non pas parce que Rome publie leur sainteté […]. Chacune Église a le droit, comme dans la primitive Église, de canoniser un saint qu'elle croit saint, et cela sans l'intervention de Rome». Sur les affinités entre Labre et la Labrousse, cf. B. Plongeron, *Gerle*, dans «Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique», t. XX, Letouzay e Ané, Paris 1984, p. 879-881.
[298] III mai, p. 266-268.
[299] III mars, p. 127-128.
[300] IV mars, p. 141 ; III-IV juin, p. 348.
[301] III mai, p. 265.
[302] Cf. *supra*, chap. I, § 14 ; chap. II, § 2.

de chimères»[303]. Et aux fidèles et aux prêtres qui paraissaient alarmés par les arrêtés des administrations locales supprimant des fêtes religieuses et des processions, il expliquait le caractère inessentiel de cette «multiplicité de lois», y compris le carême : «la religion du cœur, soutenue d'un culte simple» pouvait bien se passer de préceptes à la frêle utilité, aussi bien que connectés au pouvoir (et à l'intérêt) des supérieurs d'en dispenser[304]. Mais c'est une *tendance* que nous pouvons tracer en Pontard. L'évêque n'avait pas la cohérence d'attaquer de front le concept gélasien, de renoncer à des expressions tel «puissance spirituelle», de mettre en doute le pouvoir foudroyer des peines spirituelles[305]. La sienne restait une recherche haletante et surexcitée, originale mais fragmentaire.

En ce qui concernait la politique, il était évident que l'extension de la liberté française au monde entier rentrait dans les plans divins à court terme, au même titre que la réunification religieuse des tous les peuples[306] – ou mieux, la transformation politique restait fonctionnelle, quoiqu'il en pensassent les aristocrates et les démocrates, à la régénération de la religion et des cœurs[307]. Les nations apprendraient que l'obéissance pauline n'est due que aux puissances fondées sur la justice, et que la soumission aux autorités *etiam discolis* n'est «relati[ve] qu'à chaque particulier, et n'est obligatoire qu'en faveur d'un roi librement élu»[308]. Naturellement, le problème était l'état chancelant de l'ordre constitutionnel existant, entre les ennemis de la Révolution (dans et hors le Royaume) et le «zèle excessif» de plusieurs défenseurs du peuple[309]. Après la journée du 20 juin et la première invasion des Tuileries, Pontard exaltait la sérénité de Louis dans telle circonstance, blâmait – de façon fort traditionnelle – la perfidie de ses conseillers et condamnait la grave violation apportée à la «demeure du chef du corps politique»[310].

Le renversement du trône mettrait fin à la carrière parlementaire de Pontard, indubitablement étranger à la dimension de l'activité politique en première personne. Bien entendu, un évènement si imposant, tel l'écroulement d'un roi qu'il avait loué jusqu'à la fin de juillet, ne manquait point d'être inséré par l'évêque dans le relancement révolutionnaire des promesses prophétiques[311]. Le

[303] III-IV juin, p. 339-340. Voir aussi ivi, p. 353-355.
[304] I août, p. 92-95. Dans II avril, p. 191, l'évêque s'était borné à rassurer les fidèles après la loi sur la costume cléricale : le précepte ecclésiastique échouait contextuellement à la loi prohibitive. Toutefois, il ne montrait pas encore les dispositions anti-'législatives' de l'été.
[305] III-IV juin, p. 342-346, 348-349. Pontard pouvait également avancer des formules nuancées (ivi, p. 353) : «puissance économique et paternelle, et non une puissance despotique et souveraine». Une puissance dépourvue, en soi, de for extérieur (ivi, p. 355) – si ce n'est que les peines canoniques s'exercent justement dans le for extérieur. À p. 356, il revenait à alléguer Bossuet sur les deux puissances.
[306] III mai, p. 270.
[307] II février, p. 42 ; III mai, p. 270 ; I août, p. 83.
[308] II juin, p. 328.
[309] IV mars, p. 134.
[310] IV juillet, p. 62-63. Voir aussi II juin, p. 331-332 : «la convention [la souveraineté de droit, appartenant au peuple, ndlr] établissant un roi sur le trône, il ne nous convient jamais de concevoir même le plus petit ressentiment contre sa personne, elle doit être sacrée, inviolable ; elle doit être l'objet de tout notre amour». D'après I janvier, p. 6, l'avènement du nouvel âge demeurerait sous le signe de la monarchie : «Les peuples n'auront plus que des pères pour rois, qui les gouverneront avec tendresse». Il faut néanmoins signaler que dans le second numéro de juin, donc avant le renvoi royal des ministres girondins, la mise en garde contre les intermédiaires entre le roi et le peuple se tempérait par un bémol : «aujourd'hui […] nous avons de bons ministres» : p. 333. Tout 'impolitique' qu'il fût, Pontard montrait de la sympathie pour la gauche de l'Assemblée, sans mettre en discussion pour autant l'ordre constitutionnel monarchique.
[311] Sur le manque d'autonomie politique dans le mysticisme révolutionnaire, nous partageons le jugement de R. De Felice, *Note e ricerche*, p. 117.

«Journal prophétique» produisait encore deux livraisons, à la fin d'août et au début de septembre ; une tentative de l'octobre, d'entente avec l'imprimeur-libraire Louis-Pierre Couret et comme réunion d'autres feuilles épuisée, de fonder un quotidien 'généraliste', où Pontard offrirait à un public plus vaste ses «matières prophétiques» et ses «notions théologiques»[312], ne devait durer que peu de semaines. En laissant le centre des évènements, le prélat rentrait dans son pays – sans renoncer pour autant, comme nous allons voir, à sa passion pour les presses.

Avant de clore ce paragraphe, nous nous permettons de signaler une dernière chose. Dans ses attaques au «corps», c'est-à-dire à l'avide esprit de corps qui avait contresigné le clergé – en particulier depuis le XVI siècle, depuis la constitution des Assemblées du clergé[313] – et attisait l'aversion à la réforme ecclésiastique, Pontard intercalait une observation sociologique que l'historiographie récente sur la géographie du serment a bien confirmé[314] :

> J'invite mes lecteurs à considérer que tous ceux qui ont prêté le serment sont des curés ou de prêtres isolés, et des religieux sortis de leurs cloîtres pour vaquer aux fonctions curiales dans les paroisses où ils avaient été envoyé ; et que ce sont au contraire les membres faisant corps, qui ont partout donné et qui continuent de donner le scandale de la résistance et de la rébellion. Est-il possible de voir, par exemple, plus d'entêtement que dans certaines communautés de filles ? Les filles, les religieuses surtout, qui sur un rien étaient si peu d'accord, se sont parfaitement entendues d'un bout du royaume à l'autre, sans être convenues de rien, à dire et à faire les mêmes cérémonies[315].

8. *Hors du gallicanisme et du catholicisme : encore sur Pontard*

Dès janvier 1793, le nouveau bimensuel rédigé à Périgueux par l'évêque de la Dordogne – le titre devenait «Journal de P. Pontard» – reprenait le fil du point où l'avaient laissé les derniers fascicules du «Journal prophétique». L'appel aux évêques jureurs, à ce qu'ils se prêteraient de bonne grâce, dans le domaine des fêtes, des processions et des vêtements, aux suppressions accidentelles que la nation opère»[316], évoluait dans une véritable dénonciation de «la tenue des prêtres constitutionnels aux erreurs habituelles»[317]. La matière de l'affrontement roulait naturellement sur le mariage des prêtres et sur le divorce. Tout d'abord, Pontard réimprimait l'adresse de Lindet sur la loi du 20 septembre[318]. Il ne perdait pas pour autant l'aliment spécifique de son combat, qui ne coïncidait guère avec le dessein du collègue de l'Eure, savoir avec l'adéquation du catholicisme au rôle d'une religion civique éclairée et 'purifiée'. En effet,

---

[312] «La poste du matin ou l'Ami de la patrie, de la liberté, des mœurs et de l'égalité, ouvrage périodique, auquel on a réuni le bulletin de la Convention nationale, l'extrait des nouvelles de la guerre, le Journal prophétique, et celui de la Correspondance civique et morale, par Pierre Pontard» : voir le prospectus et le seul article de Pontard à p. 29-31 du 09.10. Peut-être la nommée 'Correspondance civique et morale' était le dernier nom de la «Correspondance religieuse et morale», organe officieux de l'Épiscopat constitutionnel, sur lequel cf. *supra*, chap. II, § 1.
[313] III février, p. 54-59; IV février, p. 65-68.
[314] T. Tackett, *Religion, Revolution.*
[315] «Journal prophétique», IV mai, p. 291. Pour ses difficultés avec les sœurs anticonformistes, voir *Adresse aux religieuses* [s.d.] ; *Adresse aux fidèles* [25.08.91], p. 4.
[316] «Journal prophétique», I août, p. 95.
[317] «Journal de P. Pontard», II quinzaine janvier 1793 <février>, p. 17.
[318] I quinzaine janvier 1793, p. 2 et suivantes.

l'évêque de la Dordogne gardait son hostilité à la «philosophie orgueilleuse»[319] et ambitionnait à susciter des énergies proprement religieuses au service de sa bataille ecclésiastique, liturgique et même doctrinale. Dans ce cadre, malgré la captivité romaine de Suzette, l'expectative prophétique de Pontard restait inaltérée[320], ainsi que la coexistence entre les invocations dramatiques à esquiver l'abîme et la croyance que l'abîme accélérerait en tout cas la régénération définitive.

L'évêque était rentré à Périgueux à la fin de novembre. Il avait eu le temps de s'informer sur le plan qui animait la sortie de Cambon – destinée, nous le savons, à l'ensablement – sur la suppression du salaire ecclésiastique[321]. Un plan qui prévoyait, d'après le prélat, la rémission aux fidèles de la paroisse du pouvoir d'élire directement le curé qu'ils s'engageaient à stipendier[322]. Ces deux éléments, la perte du soutien financier publique et la libre élection par les paroissiens, au lieu que la nomination par le corps électoral du district, ne pouvaient que favoriser une nouvelle politique des ordinations, ouverte aux hommes mariés. C'était aux ouailles de choisir s'ils préféraient un père de famille ou un célibataire : l'imposition des mains par l'évêque suivrait l'indication d'en bas. Quant à la rétribution, il est probable que Pontard pensait à une sorte de dédommagement pour le temps dédié au ministère et soustrait donc au travail ordinaire du sujet : une somme modeste, aisément repérable[323]. Et au-delà de tout calcul, l'urgence de remplir les cadres curiaux, à la suite de l'exile des réfractaires non-remplacés, imposait de recourir à des gens mariés. Cela comportait bien entendu une simplification de l'instruction religieuse et des obligations dévotionnelles : par exemple, la substitution du bréviaire avec le psautier, ou l'abolition des cas réservés à l'évêque[324].

Ces idées étaient avancées par Pontard dans une lettre au clergé dordognais, publiée comme pièce jointe au deuxième numéro de son nouveau journal, au mois de février. En réalité, elle avait été écrite et distribuée aux destinataires au début de décembre, peu de jours après le retour de l'évêque à Périgueux. La lettre voulait en effet solliciter l'avis des prêtres: en tant que document interlocutoire, elle se passait ainsi de la consultation du conseil épiscopal. Autrement dit, en s'adressant à une opinion catholique plus vaste, le prélat éludait des vicaires vraisemblablement rétifs à en partager les vues[325] ; en revanche, après l'impression sur le périodique, ce serait la majorité du conseil épiscopal de la Haute-Garonne (mais non le métropolitain Sermet !) qui inviterait, «plus courageu[se] que le conseil de l'évêque Pontard», à la lecture de la lettre et de

[319] Ivi, p. 15.
[320] La nouvelle de l'arrêt était *ibidem*. D'autres renvois à Suzette dans I-II quinzaine février 1793, p. 52 ; I quinzaine avril 1793, p. 96-98 ; II quinzaine mars 1793, p. 78-80 ; sur les *pressensations*, I quinzaine avril 1793, p. 95 ; sur le retour des juifs, I quinzaine avril 1793, p. 104.
[321] II quinzaine janvier 1793, p. 19. Le discours de Cambon, évoqué par le «Journal» comme précédent au départ de Pontard, était du 13.11.92, alors que la *Lettre sur le divorce* (v. *infra*, § 8), écrite à Périgueux, était du 02.12 : voilà notre hypothèse de datation sur la rentrée de Pontard.
[322] Nous ne connaissons pas le texte du plan. Probablement, le maintien de l'usage gratuit des églises, c'est-à-dire d'une propriété nationale, justifiait, aux yeux des proposants, la définition par voie législative-séculière de la modalité électorale des curés (l'élection directe par les fidèles de la paroisse). Mais nous ne savons pas à qui devait revenir l'éventuel réaménagement des arrondissements paroissiaux…
[323] II quinzaine janvier, p. 19.
[324] *Lettre à l'Église du département de la Dordogne sur le divorce, sur l'ordination des hommes mariés, et sur divers autres articles concernant le culte*, Imprimerie du citoyen Sens, Toulouse 1793 [02.12.92].
[325] Ivi, p. 5-6.

l'œuvre de l'ordinaire de la Dordogne[326]. En fait, si celui-ci se décidait finalement à donner publicité au document, c'était pour en plaindre le mauvais accueil de la part de maints curés du diocèse[327]. Vu que les idées de Cambon n'avaient pas abouti, Pontard évoquait maintenant la stricte connexion entre la jouissance paisible du traitement confirmé et la renonciation des jureurs aux «erreurs» autour des questions du jour[328]. Mais ce n'étaient pas que les réactions des autorités séculières qu'il fallait craindre. Pontard se disait convaincu de l'inévitabilité de l'accès de divers prêtres au mariage-contrat réglé par la loi civile : sans une campagne informative sur la compatibilité entre le sacerdoce et le mariage, les fidèles croiraient la religion perdue et partant l'abandonneraient comme quelque chose de contradictoire et de faux[329]. L'enjeu s'élargissait du mariage des lévites avant l'ordination au mariage des lévites tout court. La violation des «plus saintes règles», qu'il avait dénoncée dans le «Journal prophétique» en 1792, n'était que le crime des prêtres qui se marient «avant d'avoir éclairé le peuple»[330].

Le levier des interventions publiques de l'évêque était toujours le même, l'impatience de rassurer, d'éviter des conflits de conscience, de seconder la marche des évènements. Mais une pareille faconde ne s'unissait pas à autant de décision volitive : pour mener sa bataille rassurante, Pontard choisissait le ton de la victime et de l'incompris, du cible de la haine des conformistes et des anticonformistes[331]. Si bien que la première ordination d'un homme marié – comme desservant d'une cure vacante – ne surviendrait qu'au printemps[332]. Il ne restait pas moins loin de toute attitude dénonciatrice envers des particuliers : au contraire, il hésitait à accomplir une visite systématique du diocèse, parce qu'elle risquait de démasquer les semi-constitutionnels et d'exposer donc à la répression les curés récalcitrants à l'accueillir dans leurs églises. C'était la même raison pour laquelle il avait toujours contenu la publication de lettres pastorales ou de mandements avec obligation de lecture au prône[333]. Il mettait en demeure d'une ultérieure pression coercitive :

> Les rois et les théologiens sont les seuls obstacles qui s'opposent à cet heureux évènement [*scil*. la fraternité universelle] ; il faut abattre les premiers de vive force, et mépriser la doctrine de ces derniers. La persécution contre ceux-ci les exalterait au lieu de faire cesser leur empire[334].

Toutefois, *more solito*, les foudres menaçant les jureurs opiniâtrement liés aux 'préjuges' sur le mariage et le divorce, pouvaient devenir, aux yeux de Pontard, la promise d'une accélération de la volonté divine : contrairement à ce qu'il avait fait le printemps précédent par rapport aux anticonformistes, le prélat en venait à menacer et justifier la déportation *avant* l'adoption explicite de moyens répressifs par la Convention[335]. Le risque, l'hypothèse elle-même d'une mesure

[326] Ivi, p. 6-8.
[327] «Journal de P. Pontard», II quinzaine janvier, p. 25.
[328] Ivi, p. 29.
[329] Ivi, p. 28.
[330] I-II quinzaine février, p. 49.
[331] I quinzaine avril, p. 108; II quinzaine avril, p. 116 ; I quinzaine juin, p. 158.
[332] I quinzaine juin, p. 169.
[333] II quinzaine mars, p. 90.
[334] I quinzaine avril, p. 108.
[335] I quinzaine juin, p. 167, 169, 171.

générale, de l'expulsion du culte catholique des églises paroissiales (une propriété nationale, du reste), était envisagé comme un nouveau commencement de l'âge chrétien, dans le sens d'un retour à une intériorité dévotionnelle susceptible d'assurer le triomphe définitif de la religion :

> Rien ne subsistera de tout ce que les hommes ont institué, pas même le sacerdoce sous la forme qu'ils ont voulu lui donner […].On verra les prêtres disparaître ainsi que les temples, et ce ne sera qu'à cette époque que le vrai sacerdoce de Jésus-Christ sera en exercice dans toute sa pureté, et que l'église suffoquée, depuis tant de siècles, par le poids énorme de ses ministres avides de plaisirs ou de richesses, reprendra librement haleine […].En effet, Dieu n'a jamais établi ses ouvrages que sur le néant : il détruit pour édifier […]. Le Tout-Puissant va si bien anéantir toutes les institutions humaines extérieures, que le vrai fidèle sera contraint de se retirer dans le seul vrai temple de Dieu en lui-même[336].

Non seulement la pauvreté, mais aussi «les souffrances et les humiliations»[337] étaient l'apanage de la vraie Église, même si la victoire finale, à savoir la conversion générale du genre humain, obtenue par le biais des unes et des autres, devait évidemment leur mettre fin. En tout cas, malgré la persistante dénonciation des 'impies', Pontard ne reconnectait jamais telle impiété à des courants robustes de la politique et de la mentalité des révolutionnaires ; de même, il ne prospectait guère la punition divine – ne fût-ce qu'aux temps finaux de la régénération – de ceux qui étaient en train, en 1792 ou en 1793, d'infliger des souffrances et des humiliations à l'Église. Par ailleurs, à bien y regarder, la cible des attaques du prélat étaient en premier lieu 'les philosophes impies' : la froide production intellectuelle issue des lumières[338], plutôt que les sentiments indifféremment anticléricaux qui montaient entre des couches du peuple et du personnel politique. Plus certains girondins, en un mot, que les montagnards et les sans-culottes.

Si la justification du mariage des prêtres ne s'avère guère originale dans le «Journal» (la nullité d'un vœu contre-nature, le *melius nubere quam muri*, le célibat comme conseil pour une toute petite minorité d'esprits et non pas comme précepte, le devoir de donner des fils à la patrie[339]), c'était sur la légitimation religieuse du divorce que le prélat exerçait son esprit, en dépassant ainsi les instructions d'un Lindet[340]. Le commandement *de iure divino* de l'indissolubilité du mariage ne concernait en effet que les mariages vrais, les mariages «dans l'ordre de la Providence», à savoir les unions profondément voulues par les conjoints et substantiellement réussies. Or, la ligne de distinction entre le mariage vrai et le mariage faux, entre la gêne profonde et la légère incompatibilité d'humeur, ne pouvait être éclaircie que par la conscience des époux, non pas par un jugement ecclésiastique. L'option *probabilior* était toujours le maintien de l'union, si bien que les prêtres ne devaient jamais recommander aux fidèles la rescision du mariage : «la pratique est

[336] I quinzaine avril, p. 101-103. Tout cet article avait déjà été publié en octobre par la «Poste du matin», 09.10.92, p. 29-31, dans le seul article écrit par Pontard pour ce journal.
[337] I quinzaine avril, p. 101 ; cf. aussi II quinzaine juin, p. 181.
[338] Voir II quinzaine juin, p. 173 : «je déclare que l'impiété est, tout aussi bien que la théologie, un véritable fanatisme ; en cela les philosophes sont aussi discordants entre eux que les théologiens, parce que tant les uns que les autres sont dans des abymes d'erreurs inconciliables. L'écriture est le livre unique qui contient le vrai : les autres ne le contiennent qu'en ce que l'erreur mène à la vérité». Pour une dénonciation plus générale et plus moraliste de l'impiété, voir par exemple Philbert [Ardennes], *Mand. pour rendre* [11.10.92] ; *Instruction pour laquelle* [20.01.93].
[339] I-II quinzaine février, p. 44-46 ; I quinzaine juin, p. 171 ; II quinzaine août, p. 238-239.
[340] Cf. *supra*, § 5.

simple […] : administrer les conjoints sans les inquiéter ; en un mot ne jamais conseiller le divorce, ne pas juger ni condamner les divorcés»[341].

Mais en sus de cela, Pontard cherchait de tisser un discours général sur la discipline ecclésiastique, en reprenant les réflexions les plus extrêmes du «Journal prophétique». Ici se consommait finalement une rupture ouverte avec la tradition gallicane. L'auteur se permettait un ton méprisant envers les Pères de l'Église[342], l'adjectif «superstitieux» référé à Fleury[343] et même un parallélisme étonnant entre l'*Exposition des principes* et l'*Accord des vrais principes*, les manifestes respectives de «deux religions canoniques» en lutte l'une contre l'autre, mais inspirées au même «arsenal» : la «collection des conciles», la législation de l'Église sédimentée dans l'histoire[344]. Le rossignol pour abattre l'entière construction canonique était le «principe unique» de la non-souveraineté des pasteurs dans l'Église[345]. Si les évêques, «dès le berceau du christianisme», savoir au lendemain du temps apostolique, s'étaient isolés du corps des prêtres et des fidèles, en calquant ce despotisme politique que le Christ leur avait prohibé d'imiter, l'entier et désordonné échafaudage normatif qu'ils avaient entassé se révélait bel et bien une masse d'abus, une prévarication sur la «véritable Église, c'est-à-dire, le corps des fidèles». L'acquiescence de ces derniers, étant donné le manque de liberté dans les siècles passés, ne valait rien. Bref, des normes et des préceptes produits par de soi-disant législateurs ecclésiastiques ne pouvaient obliger personne[346]. Admettre l'existence d'une législation épiscopale et en même temps rejeter la condamnation autant épiscopale de la Constitution civile du clergé, voilà la contradiction frappante où tombaient les constitutionnels qui s'opposaient au remariage et au mariage-sacrement des prêtres[347].

Le prélat ne niait pas la possibilité d'une discipline astreignant les consciences, pourvu qu'elle fût proposée par l'évêque et librement ratifiée par les fidèles : «c'est maintenant, seulement, que chaque église, à proportion qu'elle recouvrera sa liberté, pourra s'expliquer sur la discipline qu'elle veut adopter»[348]. Le discours restait bien dans le vague : s'agit-il des fidèles d'une Église nationale, ou d'un diocèse particulier ? Quelles les modalités pour exprimer, de la part des croyants, le consentement ou le dissentiment? État-il nécessaire l'unanimité, ou la majorité ? Et le consentement, était-il réversible ? Et les bornes géographiques qui délimitaient le peuple chrétien appelé à l'autogouvernement disciplinaire, comment pouvaient-elles être sanctionnées ? Si Pontard paraissait sauvegarder le concept de loi ecclésiastique, susceptible, en tant que *loi*, de graver sur la conscience du *chrétien particulier* et sur son 'casier judiciaire spirituel' même malgré lui, une loi, autrement dit, de laquelle le croyant était appelé à répondre, le «Journal» ne fournissait pas des précisions. Sans compter que la logique de la dispense épiscopale, ou de l'émergence prévalant sur la loi religieuse (comme dans le cas du travail du dimanche en temps de

[341] I quinzaine mars, p. 61-76; I quinzaine juillet, p. 201 ; II quinzaine juillet, p. 216.
[342] I-II quinzaine février, p. 54; I juin, p. 166.
[343] II quinzaine juin, p. 181-182 ; II quinzaine août, p. 242.
[344] II quinzaine août, p. 252. Cf. aussi I quinzaine juin, p. 171.
[345] I quinzaine février, p. 34.
[346] Ivi, p. 35-36; II quinzaine juillet, p. 215 ; I août, p. 232.
[347] I-II quinzaine février, p. 43; I quinzaine août, p. 229.
[348] I-II quinzaine février, p. 40, 43, 44.

guerre)[349], affaiblissait quelque peu la construction conceptuelle de l'évêque. Plus détaillée, par contre, c'était l'accusation même sociale sur les obstacles mis par l'aristocratie cléricale à la rappropriation du sacerdoce par la «société des fidèles» : la liturgie en latin, la multiplication des rites et des cérémonies avaient visé à exclure la «classe du peuple» de l'accès aux ordres[350].

Dès juin, l'évêque s'aventurait sur un terrain théologico-métaphysique-apophatique pour soutenir l'assertion «néant est Dieu», qu'il est superflu de reparcourir attentivement[351]. Ça suffit de dire qu'il répondait à la mystique anti-intellectualiste de Pontard, à l'exaltation spirituelle de la nullité de l'homme, à la frustration des prétentions terraines et célestes de l'Église des grands et des théologiens : la Révolution des sans-culottes, «que Rome et le clergé, la noblesse et la bourgeoisie COMME IL FAUT ont toujours regardés comme des être nuls, anéantir[a] tout ce qui se dit et se croit quelqu'un, ou quelque chose»[352]. Une nullité, de l'homme et de l'Église, qui renouait soit avec l'urgence de la fraternité contre toute prétention de supériorité, même spéculative ; soit avec l'impossibilité de distinguer une Église enseignante d'avec une Église enseignée[353]. Mais il est bien notable que l'évêque essayait au même moment d'étaler un latitudinarisme extrême («quiconque la [la conscience] suit, évite la réprobation»[354]) et de s'interroger sur la nature elle-même des peines ultra-terrestres, pour interpréter leur éternité non pas comme une véritable manque de fin, mais comme une soustraction indéfinie de l'espoir du salut :

> Quiconque a perdu l'espérance est dans l'éternité, tel est l'état de la réprobation, cela peut être entendu par la comparaison suivante. On m'enferme dans un cachot après m'avoir lu la sentence qui me condamne à y rester toute la vie. Un évènement m'en sort le lendemain, il résulte de cet état de choses qu'on m'a fait endurer pendant toute la nuit une peine équivalente à la durée de toute ma vie, et un autre qui aurait été également enfermé et qui ne sortirait que deux jours après éprouverait pendant un double intervalle de temps le même état quoiqu'il paraisse d'abord impossible que nous soyons susceptibles de souffrir de deux manières eu égard au temps plus que la durée de notre vie. […] La réprobation n'est donc autre chose que la soustraction de l'espérance qui étant un don de Dieu est à sa disposition, au lieu d'être aux ordres, ce qu'à Dieu ne plaise, de notre féroce théologie[355].

[349] II quinzaine janvier, p. 27; I quinzaine juin, p. 158. Dans la *Lettre sur le divorce* [02.12.92 : un texte, il est vrai, antérieur au «Journal»], Pontard avait écrit : «Quant aux fêtes qui ne se trouvent pas les mêmes dans les différentes parties du département, chaque curé prendra le vœu de sa paroisse, et il chômera ou non la fête, conformément à cet énoncé […]. Il en sera de même des jeûnes», ce qui signifiait que les fêtes et les jeunes reconnus dans l'entier diocèse restaient des préceptes.
[350] I quinzaine juin, p. 162.
[351] II quinzaine juin, p. 173-189 ; I quinzaine juillet 1793, p. 191-193.
[352] II quinzaine juillet, p. 212.
[353] I quinzaine juillet, p. 190, 200; II quinzaine juillet, p. 209-212 ; I quinzaine août, p. 230 ; II quinzaine août, p. 246-247. Sur le symbole apostolique comme vérité nécessaire et suffisante pour le salut, voir I-II quinzaine février, p. 39.
[354] II quinzaine juin, p. 177.
[355] I quinzaine juillet, p. 193-195. Cf. II quinzaine juin, p. 176 ; II quinzaine août, p. 245, 249 ; I-II quinzaine octobre, p. 45.

C'était donc le degré suprême de rassurance, que cette herméneutique de la damnation[356]. L'accélération impitoyable de la Révolution, qui par le biais de la journée du 2 juin venait de chasser les girondins de la Convention, était acceptée par Pontard comme une nouvelle destruction régénératrice, mais l'exclusivisme politique d'une situation sature de craintes et de haines était compensé, dans le «Journal», par la révision de l'exclusivisme éternel de l'accès au bonheur. Quel choix que les hommes et les prêtres accomplissent dans le drame du temps, vainqueurs ou victimes, le ciel restait ouvert : même pour les 'théologiens', même pour les 'philosophes'.

Parmi les épurés de la droite, on dénombrait aussi Claude Fauchet. Lecteur horrifié de la feuille du prélat de la Dordogne, l'évêque du Calvados avait encore le temps pour dénoncer les effets de la Labrousse sur la tête de son ex collègue à la Législative : novateur bizarre, à son caprice, des «points de discipline universelle observés dans toutes les Églises», ainsi qu'improvisé énergumène menaçant la déportation ; «tel est le caractère de l'esprit particulier en matière de doctrine religieuse, qu'il rend cruel et féroce les hommes qui semblaient avoir le naturel le plus doux»[357]. Et Pontard de répliquer à son «ami» du Calvados qu'il était impossible de combiner le conformisme de 1791 et la fermeté de 1793 : «ce même clergé qu'il [Fauchet] prend pour l'Église n'a jamais proscrit si uniformément le mariage, qu'il a proscrit le serment prêté mille fois par Fauchet»[358]. Et après l'arrestation de Fauchet : «et qui aurait prédit à l'évêque du Calvados que la terrible vérité insérée dans mon dernier N. p. 231 allait s'exécuter sur lui, aurait été accusé d'avoir perdu la tête. […] Gloire à Dieu ! Les erreurs même de nos frères présagent leur bonheur et le nôtre[359]».

Au-delà de Fauchet, quels évêques jureurs montrait de l'attention pour le torrentielle production périodique de Pontard ? Son «Journal» rapportait les lettres adressée par deux collègues, sans en révéler les noms, si bien qu'il n'est pas impossible qu'il s'agît d'un seul auteur. La première d'entre elles, publiée en février, rappelle assez clairement, jusque dans le lexique, les positions de Lindet, d'autant plus que l'expéditeur assurait une pleine convergence entre les vues de Pontard sur le divorce et le célibat et celles «que j'ai présenté[es] de mon côté à mon département»[360] : or, en hiver 1793, nul autre que l'évêque de l'Eure n'avait manifesté des

[356] De pareilles spéculations n'avaient rien à voir avec la sotériologie développée au début du siècle par le curé saintongeais Pierre Cuppé – presque compatriote de Pontard – dans le célèbre ouvrage à circulation clandestine *Le ciel ouvert à tous les hommes* (première édition en français : s.n., s.l. 1768). Celui-ci était centré sur la distinction entre une «grâce de rédemption», acquise à l'humanité entière par le sacrifice de Jésus-Christ, suffisante au salut éternel, et une «grâce de surabondance» en rétribution des œuvres, susceptible de fournir aux sauvés méritants une majeure perception du bonheur céleste.

[357] «Journal des amis», 15.06.93, p. 169-171.

[358] «Journal de P. Pontard», I quinzaine août, p. 221, 231, 235. En outre, Pontard dénonçait à la société populaire de Périgueux les *NE*, qui finirent par être brûlées : I quinzaine juin, p. 200. Le journal janséniste avait attaqué Pontard dans les nn. du 29.05.93, p. 85-88 ; du 12.06.93, p. 93-96.

[359] II quinzaine août, p. 251.

[360] I-II quinzaine février, p. 50 (le titre de l'ouvrage de Lindet, nous le rappelons, était *Robert-Thomas Lindet, évêque du département de l'Eure, aux citoyens du même département*). On disait, dans un ton plus pessimiste que victimiste, que «la plus part de mes coopérateurs sont, non pas dans un état de résistance, mais dans une espèce de stupeur qui les rend incapables de manœuvrer assez habilement pour sauver le vaisseau de l'Église. Ce qu'il y a de plus affligeant, c'est que la plupart de nos collègues dans l'épiscopat partageront ces deux afflictions, le prétendu courage pour braver la tempête et l'abattement qui les réduira à l'inaction» ; dans son *Adresse* de la fin du 1792, on peut lire : «Le vaisseau de l'Église est agité par une violente tempête, il faut sauver ce qu'il contient de plus précieux, et jeter le reste à la mer».

ouvertures si explicites sur ces questions. Un contact, celui entre les deux prélats, qui ne gomme point l'irréductibilité de l'évêque normand au mysticisme, au prophétisme et plus en général aux intérêts religieux du périgourdin. Une seconde missive, de l'avril, épousait la thèse que «la discipline ecclésiastique n'est que le résultat de la volonté générale des fidèles qui composent une Église particulière. Les ministres du culte ne sont que les organes de cette volonté générale, et ils y sont les premiers assujettis[361]» : ce qui était une simplification tranchante des tortuosités de Pontard, vu que la volonté de l'Église particulière était tranquillement identifiée avec la volonté nationale, exprimée par les lois de l'État. Si Lindet n'en était pas l'auteur, il faut raisonnablement penser, sans espoir d'une majeure précision, à quelqu'un des évêques qui après les silences, les omissions et le allusions implicites de la première partie de 1793, attendraient l'automne pour se mettre au pas, sans réticence, des nouvelles exigences que la Révolution imposait.

9. *La catastrophe*

Le 19 juillet 1793, après un débat parmi montagnards, dont Danton, et sur proposition définitive de Joseph-Marie Lequinio, la Convention nationale décrétait la déportation et le remplacement des «évêques qui apporteraient, soit directement, soit indirectement, quelque obstacle au mariage des prêtres»[362]. Une vingtaine de jours après, en prenant occasion d'une dénonciation contre Flavigny, coupable d'avoir destitué un curé marié, le député-pasteur Julien de Toulouse, au nom du Comité de sûreté générale, faisait approuver par l'Assemblée des correctifs au décret précédent : outre l'annulation, ça va sans dire, des destitutions ecclésiastiques ayant pour cause le mariage du sujet, la nouvelle loi disposait l'extension desdites peines «à tout prêtre qui porterait la moindre opposition à la loi concernant l'état civil des citoyens, ou celle du divorce»[363]. Tout cela sonne assez flou : dans son rapport introductif, Julien liquidait telles «querelles théologiques» entre prêtres et mettait en demeure les conventionnels d'entrer «dans l'intérieur du culte, puisque vous n'avez de surveillance à exercer que sur les effets civils»[364], d'autant plus qu'une politique 'invasive' ne pouvait ne pas apporter de l'eau au moulin des deux insurrections, la vendéenne et la fédéraliste. Il reconnaissait même, à l'encontre d'humeurs injustes, les mérites du clergé jureur : «c'est peut-être à [lui] que nous devons l'heureuse Révolution qui nous avons opérée», en tant qu'ils avaient rompu, par leur serment, la coalition anticonstitutionnelle de 1791. Le texte du décret, en effaçant la rétroactivité de la norme du 19 juillet, paraissait bien plus restreint que le rapport : non seulement il laissait à leurs places les clercs 'destitués' – d'une manière ou d'autre[365] – en raison de leur mariage, mais il confirmait et étendait les mesures

[361] II quinzaine avril, p. 122. Il ajoutait que les clercs rétifs à suivre cette volonté générale avaient la liberté de se démettre : «voilà en quoi consiste la liberté des opinions religieuses».
[362] *AP*, t. LXIX, p. 188-189.
[363] *AP*, t. LXXII, p. 61 (12.08.93).
[364] Pour une autre intervention dédramatisante de la part d'un pasteur-conventionnel, cf. le cas de Lasource, *supra*, § 6.
[365] Pour le cas cité, il semble que Flavigny, suite à une pétition collective de la commune de Fouvent, avait autorisé les habitants, scandalisés par la conduite du curé (d'autant plus que celui-ci aurait accompagné son annonce de mariage, en chaire, par des propos obscènes), à chasser le prêtre du presbytère : cf. J. Morey, *L'Église de Vesoul pendant le schisme constitutionnel*, «Annales franc-comtoises», t. XII (1869), p. 161-181.

répressives adoptées vingt jours auparavant ; à moins qu'on ne veuille voir dans l'«opposition» à la loi du 20 septembre quelque chose de différent que l'«obstacle», quel que soit, au mariage des prêtres : à savoir des attaques délégitimantes à la loi en tant que telles, non pas les conséquences canoniques (refus de la bénédiction du mariage, refus de l'institution canonique, peines spirituelles) du divorce et de l'infraction du célibat.

En fait, l'application de la loi serait inégale : si certains curés subiraient une condamnation à la déportation, aucun évêque constitutionnel, éventuellement emprisonné à cause de motifs semblables, ne devait aller au-devant du même sort – ce qui était aussi dû, il est vrai, à la majeure exposition du curé ou du vicaire : c'était à ceux-ci de choisir de donner ou de refuser les sacrements à un prêtre marié ou à un divorcé, alors que l'ordinaire diocésaine, en proie à un drame semblable devant l'éventuelle requête d'institution par un marié, se voyait allégé de cette angoisse par la suspension, depuis l'été 1793, de toutes les élections, y comprises les élections ecclésiastiques, de la sorte qu'une attitude publiquement prudente quant à la proclamation des peines canoniques et aux instructions au clergé paroissial, pouvait protéger un prélat des rigueurs desdites lois.

Toutefois, pour transformer une législation hostile à la discipline sacramentelle de l'Église en ces épisodes de concrète coercition, il fallait attendre les mois automnaux, c'est-à-dire le déclenchement, dans la France de la Terreur, de ce que l'historiographie définit comme la déchristianisation de l'an II : la rupture intégrale entre la Révolution et le catholicisme. De la distribution forcée des sacrements, contre les prétentions auto-disciplinaires de la puissance spirituelle, on passait à l'éradication de l'Église. Un phénomène jailli en province, par les soins de quelques représentants en mission de la Convention, mais destiné à se répandre dans presque tout l'Hexagone, en pouvant compter sur l'approbation de la part de l'Assemblée (du moins dans l'esprit et dans les buts, bien que celle-ci ne l'eût orchestré ou calculé *ab origine*) ainsi que du gouvernement révolutionnaire, malgré la contrariété de Robespierre[366]. Dans une situation de tension paroxystique, liée du reste à l'application du *maximum*, donc à l'exigence de plier les campagnes – donc les clochers – aux besoins des marchés urbains ou micro-urbains, une vigoureuse campagne anti-confessionnelle put pénétrer dans les milieux militants.

L'effort maximal de la Révolution contre ses ennemis démarrait un relancement de la dimension régénératrice qui trouvait dans l'assaut au *fanatisme* et à la *superstition* un degré suprême d'intensité : deux mots clairement abusés dans le langage de 1793-1794, mais que l'on peut ramener *grosso modo*, le second, aux expressions matérielles ou plus populaires de la piété catholique, alors que le premier était dilaté jusqu'à impliquer toute exigence ou désir d'exprimer extérieurement et collectivement l'adhésion aux contenus d'une confession religieuse quelle qui soit. Sur le plan des pratiques, on pourrait discerner trois dimensions de la déchristianisation. 1. Une sécularisation radicale du temps et de l'espace : le nouveau calendrier adopté par la Convention, l'enlèvement des signes extérieurs du culte, le changement de nom des communes portant une référence aux saints. 2. Une dimension oblative-patriotique : donation aux caisses

[366] Nous nous bornons à renvoyer à trois classiques : R. Cobb, *Les armées révolutionnaires, instrument de la Terreur dans les départements*, t. II, La Haye, Mouton et Cie, Paris 1963, p. 634-694 ; M. Vovelle, *Religion et Révolution: la déchristianisation de l'an II*, Paris, Hachette, 1976; Id., *1793, la Révolution contre l'Église: de la raison à l'Être suprême*, Paris, Complexe, 1988.

publiques de l'argenterie du service liturgique et du bronze des cloches. 3. Une agressivité anti-confessionnelle : la cessation du culte, par arrêté municipal, dans les églises[367] ; la rénomination des celles-ci en *temples de la Raison*, ensuite *temples de l'Être suprême* ; la pression pour le mariage et pour l'*abdication* des prêtres (terme curieux, qui évoquait quelque chose d'irrévocable et d'unilatérale, plus grave que des simples démissions de la charge épiscopale, paroissiale, vicariale), avec rémission des lettres d'ordination ; destruction exhibée d'objets, reliques, images, ornements, livres ; mascarades avec les même objets. Campagne nationale, avons-nous dit, laquelle ne conservait pas moins des seuils de coercition et de désordre très variés, même dans l'implémentation du calendrier républicaine. Rarement la violence déchristianisatrice versa du sang, mais le nombre des réclusions ne fut point insignifiant. Dans la fin du printemps 1794, le culte public serait cessé partout.

Il est évident que le clergé constitutionnel était en butte à cette vague d'aversion plus que les anticonformistes exilés, incarcérés, cachés ou exerçant en liberté – si 'supprimés' en 1790 et prêteurs du serment 'liberté/égalité' de 1792 – un ministère fort discret. La Révolution qui avait créé l'Église assermentée et procuré des places à milliers d'individus 'intrus', se tournait, après trois ans, contre sa créature. Le sens d'impotence, par les conformistes, ne pouvait qu'être extrême et maints d'entre eux devaient céder aux pressions de l'an II, par des gestes de soumission (*in primis* la consigne des lettres des prêtrise et la déclaration de renoncer aux *fonctions* et à l'*état* du ministère ecclésiastique), ou même par la maturation intime de la disponibilité à entreprendre d'autres parcours de vie. La nôtre étant une étude sur la production intellectuelle de l'épiscopat constitutionnel, nous ne nous arrêtons point sur la variété des produits ultimes et autodestructifs – les déclarations d'abandon – de maintes carrières cléricales. Des déclarations, il convient d'expliciter, qui ne répondaient pas à une formule universellement définie et qui ne comportaient, d'un point de vue formelle, que la renonciation au traitement (et la perception, suite à un décret de la Convention du 2 frimaire, de la pension justement réservée aux abdicataires). Dépourvues de ratification canonique[368], de pareilles défections n'empêcheraient pas à un certain nombre de *ci-devant curés* de reprendre leurs fonctions spirituelles – après l'abolition de la Constitution civile et le retour à quelque sorte de liberté religieuse – dans l'Église 'non-rétractée' de 1795 et des années suivantes. Les mots et les gestes prononcés et accomplis dans l'an II n'auraient pas moins du relief, étant donné les critères établis par les leaders de l'Église post-constitutionnelle sur la réactivation du ministère des abdicataires.

Il nous suffit de dire que neuf évêques devaient imiter, en 1793-1794, le choix nuptial que Lindet avait précocement inauguré : Dumouchel, Joubert, Porion, Laurent, Minée, Jarente, Massieu, Pontard, Torné. Tous, inclus Lindet, étaient déjà, ou deviendraient vite, des abdicataires, en laissant définitivement le sacerdoce sans plus chercher de s'y réembaucher. Encore en été

[367] Les églises catholiques étant considérées, dès 1789, comme des propriétés nationales, on pourrait penser à leur désaffectation comme à un geste de sécularisation, rentrant dans le point 1. Mais il est évident le caractère bien plus invasif d'une conduite semblable, d'autant plus que la 'renonciation au culte public' était considérée comme irréversible par les représentants en missions et dans les milieux révolutionnaires et militants.

[368] Par ailleurs, les démissions des années précédentes, voir le cas de Charrier, n'avaient connu pas non plus une acceptation de la part d'une autorité ecclésiastique quelle qui soit – ni de la part de l'autorité départementale, pour ce que nous en savons : cf. *supra*, chap. III, § 2. Le mot *abdication* pouvait viser à éluder des pareilles questions formelles.

1793, trois mois avant son apostasie (car la sienne était une *déprêtrisation* aux traits fortement irréligieux et anticatholiques[369]), Torné s'était conformé de bon gré à la loi sur les «obstacles» au mariage, en conférant la bénédiction sacramentelle à deux prêtres. Dans l'occasion, il prononça deux discours destinés à la presse, peu originaux[370], alors que c'est plus intéressant le rapport qu'il faisait, à la fin de juillet, dans sa qualité de président du Département, au sujet de l''édition' berruyère de la fête parisienne du 10 août 1793. Torné y théorisait la pleine compatibilité entre culte confessionnel et culte civique, pareillement organisés et uniformisés, mais aussi l'urgence vitale d'élever un «mur impénétrable» entre les deux, «quoique en dernière analyse ils soient l'un et l'autre dirigés vers l'Être suprême [et une prière à l'Être suprême était prévue dans le rapport sur le 10 août, ndlr] […]. Ainsi doivent fraterniser la foi du sanctuaire et la passion de la liberté, mais sans aucun empire l'une sur l'autre»[371]. C'était un renversement littéral du discours tenu en 1791, lors de l'apposition de l'écriture *la nation, la loi et le roi* sur l'autel de la patrie à Bourges[372]. Voilà donc le parcours du métropolitain du Centre : bénédiction confessionnelle du patriotisme en 1791 ; philo-séparatisme 'libéral' en 1791-1792 ; définition d'une religiosité civique autonome en 1793 ; incompatibilisme entre Révolution et Église catholique en l'an II. Dans le printemps de 1794, rentré dans ses Pyrénées natales et devant la société populaire de Tarbes, Torné arriverait jusqu'à renier son erreur à la Législative, à savoir le dessein de sauver les réfractaires de la répression[373].

Quant à Pontard, son mariage était du septembre et il précédait de deux mois l'abdication. Monté à Paris depuis août[374], pour remplir une mission pour le ministère de l'intérieur (une mission «dont l'objet est d'aller défanatiser quelques départements»[375] : nous n'en savons pas davantage), le prélat se mariait dans la capitale et présentait sa femme à la Convention[376]. En rédigeant son journal jusqu'à octobre, il expliquait la nécessité de l'union conjugale pour «sauver le sacerdoce»[377], mais il chantait également la fin d'une entière civilité liturgique et cultuelle : des

---

[369] *Extrait du procès-verbal des délibérations du Conseil du Département du Cher*, Brulass, Bourges [12.11.93] ; *AP*, t. LXXIX, p. 526 ; *Compte rendu à la Société républicaine de Tarbes de sa vie politique*, Delaloy, Tarbes an II [28.03.94].

[370] *Discours prononcé le 12 août 1793, dans l'église métropolitaine de Bourges, avant de donner la bénédiction nuptiale au citoyen Joly, prêtre, membre du directoire du Département du Cher, et à la citoyenne Jeru, ci-devant religieuse*, Imprimerie de Cristo, Bourges 1793 ; *Discours prononcé le 18 août 1793 avant de donner la bénédiction nuptiale au citoyen Léonard Fargin, vicaire métropolitain, et commandant de la Garde nationale de Bourges, en la section des Bonnets rouges ; et à la citoyenne Marie-Marguerite-Julie Aumerle*, Imprimerie de Cristo, Bourges 1793.

[371] *Rapport sur la fête de la réunion républicaine du 10 août 1793 présenté au conseil du Département par son président*, Imprimerie de Cristo, Bourges 1793 <fin juillet>, p. 2.

[372] *Discours sur l'inscription* [13.07.91], p. 2: «Ne séparons donc pas ici la religion de la nation, de la loi, du roi. Si les trois dernières expressions toutes seules vous enflamment assez dans le cours ordinaire de l'ordre social, pour vous dévouer au salut de l'empire ; vous devez, au pied des autels, éprouver un patriotisme religieux autant supérieur au patriotisme purement politique, que le ciel est au dessus de la terre». Dans son discours d'abdication, Lindet devait revenir sur les soins exprimés à la fin de 1792, c'est-à-dire sur la nécessité d'établir une série régulière de fêtes civiques.

[373] *Compte rendu* [28.03.94], p. 12-16.

[374] Cf. l'allusion à la fête du 10 août, dans «Journal de Pontard», I-II quinzaine septembre, p. 28. Pendant son absence, la société populaire de Périgueux félicitait Torné pour son attitude d'août au sujet du mariage des prêtres : voir H. Labroue, *Les évêques Torné et Pontard et la société populaire de Périgueux*, «La Révolution française», LXI (1911), p. 229-237.

[375] Ivi, p. 32.

[376] *AP*, t. LXXIV, p. 605, 647 (21 et 22.09.93).

[377] «Journal de P. Pontard», I-II quinzaine septembre, p. 7.

vêtements de l'officiant jusqu'aux coups d'encensoir, des rituels de la confirmation jusqu'aux airs funèbres, tout cela n'était qu'un effet de l'acclimatation historique du christianisme à l'extériorité païenne et judaïque, dont les chrétiens pouvaient enfin, depuis nombre de siècles, se débarrasser heureusement dans le triomphe du «vrai culte, l'élan du cœur»[378]. C'était comme si la fin du célibat ecclésiastique, unie au dépouillement des objets précieux du culte, ne pût que trouver aboutissement et justification dans un renversement presque général des usages invétérés dans le service divin ; en outre, il est clair que Pontard envisageait l'éventualité d'une prochain déménagement des temples par l'autorité publique[379], quel qui fût l'état civil des ministres, de la sorte que la péroraison du périgourdin pour une taille radicale du culte aspirait encore une fois à rassurer les chrétiens. Plutôt, c'était au maintien du salaire qu'il fallait viser, même au prix d'un mariage 'recommandé' par les révolutionnaires[380] – des secours financiers de la part de l'État restaient très utiles, même hors des églises et pour un culte en plein air comme à l'aube du christianisme[381]. Et si les fidèles, encore obnubilés par les préjugés accoutumés, auraient déserté les offices publiques d'un lévite marié, il ne resterait pas moins, malgré tout, du terrain pour l'action ministérielle, en compagnie de sa propre femme : dans des maisons privées, ou dans l'assistance à des marginaux moins difficiles, aux détenus, aux pauvres[382].

«Au lieu de croire que la sainteté était le plain-pied de tous les hommes, [*scil*. les chrétiens] s'en sont fait des idées inaccessibles, locales et fantastiques»[383]. Taquée par les évènements, la loquacité de Pontard s'alimentait d'instances de réforme religieuse, comme nous avons déjà vu, de façon très radicale, au sujet des peines éternelles. Bien entendu, la verve expressive de l'évêque-journaliste restait loin de trouver quelque sorte d'élaboration structurée, de même qu'il est à douter, ça va sans dire, de la prise qu'il pût avoir sur le clergé diocésain. Mais les passages conceptuels de sa mise à jour forcenée à la Révolution, même dans le coin extrême de son activisme conformiste, sont aisément lisible : la campagne qu'il pensa de lancer, par le biais d'un nouveau périodique, contre la confession auriculaire, se liait évidemment à l'incompatibilité, traditionnellement averti, entre l'état conjugal et la réception des secrets des gens. Entre le fin de septembre et le début d'octobre, il demandait donc au Comité de salut public des subventions pour cette aventure éditoriale. Le Grand Comité renvoya la pratique au Comité d'instruction publique, qui chargea l'un de ses membres, Grégoire, d'en faire rapport.

Le 8 octobre, par la plume du mathématique montagnard Gilbert Romme, homme des lumières proche de Condorcet ainsi qu'auteur, juste en ces jours-là, du nouveau calendrier, le Comité d'instruction procurait aux collègues chargés du Salut public une réponse au postulant. Une réponse négative : l'engagement financier de la République que demandait Pontard configurait une violation de la liberté des cultes. Et on ajoutait, en tant que commentaire rétrospectif :

[378] «Journal de P. Pontard», I-II quinzaine octobre, p. 41-42.
[379] Ivi, p. 9.
[380] «Journal de P. Pontard», I-II quinzaine septembre, p. 9.
[381] Sur le «cérémonies champêtres [qui] succéderaient à ces fêtes lugubres qu'on solennise par des flambeaux» : «Journal de Pontard», I-II quinzaine octobre, p. 60.
[382] Ivi, p. 58-60.
[383] Ivi, p. 59.

L'Assemblée constituante, qui eut raison de se refuser à décréter une religion dominante, eut le tort de vouloir organiser une religion. L'égalité des cultes ne sera vraiment établie que du jour où, chaque religion payant ses ministres, tous les citoyens seront rapprochés par les principes de la morale universelle, sous l'autorité titulaire du gouvernement, qui, étranger à tous les cultes, n'a pas le droit de s'immiscer dans leur régime[384].

Le 13 avril et le 12 juillet, d'un côté le rejet de la motion Gerle et de l'autre la Constitution civile, étaient perçus comme contradictoires. Puisque il est difficile de penser à une contrariété de Grégoire vers une réponse semblable, qu'il devait même revendiquer dans ses *Mémoires*, ceci peut être un premier signal de la maturation, dans l'évêque de Loir-et-Cher, de convictions séparatistes : celles qu'adopterait publiquement dès la fin de 1794, avant et après le vote de la Convention thermidorienne sur la Séparation. En ce qui concerne les autres voix de ce Comité éminemment 'philosophique', composé en bonne partie par des ex girondins ou philo-girondins, ou par des montagnards étrangers à la haine politique et au sectarisme, le scrupule libéral du *non* à Pontard ne serait pas publiquement opposé, dans les mois suivants, à la poussée déchristianisatrice montante. C'était une chose que de rejeter, au début d'octobre, l'implication des finances de l'État dans une initiative de controverse anticatholique, d'autant plus que le disciple de la Labrousse, malgré son zèle, ne répondait pas exactement au profil de l'homme éclairé et ennemi équanime de tous les 'préjugés' ; c'en était une autre d'avoir à exciper, depuis novembre, sur la vague anticléricale et anti-confessionnelle qui venait – plus ou moins – d''en bas'.

Malgré la faillite de son projet, Pontard persistait à trouver une ligne de conduite dans l'attaque à la confession. Il regagnait Périgueux et ce que nous avons considéré comme sa déprétrisation eut lieu à la mi-novembre. En effet, comment définir son propos de «renoncer à un état qui flétrit mon existence» et sa rémission des lettres de prêtrise ? Toutefois, le discours qu'il tenait devant le Département de la Dordogne n'est point banal ; au lieu de se borner au langage sec de la renonciation au métier sacerdotal, ou au lieu d'exprimer une répudiation franche de toute dimension confessionnelle, il dévoilait même dans cette circonstance ses intérêts religieux. Il évitait certes la moindre allusion aux prophéties périgourdines, ou à son aversion pour les *impies*, mais il citait deux fois l'Évangile. Il évitait de proposer son interprétation de la réprobation des âmes damnées, mais il stigmatisait comme une «prétentio[n] du sacerdoce» la doctrine traditionnelle, en tant que liée à l'absolution sacramentelle administrée par les prêtres : «si l'image de Dieu constitue l'homme, elle est uniforme dans tout par la raison que Dieu ne diffère pas de lui-même. Ainsi ils sont tous perdus, si un seul n'est pas sauvé». Autrement dit, 'décléricalisation' de l'accès aux ciels et béatitude éternelle *pour tout le monde* allaient de pair. Et bien sûr, l'orateur attribuait à la domination cléricale sur les âmes, obtenue par la confession auriculaire, les tensions religieuses qui avaient traversé le peuple dès 1790, et qui en dernier lieu avaient pris la forme de l'aversion pour les prêtres mariés.

Par tout cela, Pontard annonçait de

[384] Sur l'entier épisode, voir J. Guillaume (éd.), *Procès-verbaux du Comité d'instruction publique de la Convention nationale*, t. II, Imprimerie nationale, Paris 1894, p. 570 (05.10.93), 598-602 (08.10.93) ; Grégoire, *Mémoires*, t. I, Dupont, Paris 1837, p. 341.

abandonner à jamais le confessionnal et tout ce qui tient du ministère sacerdotal. Je ne ferai dorénavant aucune fonction qu'aux yeux du peuple, et dans l'unique vue de lui apprendre à s'en passer, me proposant de les abandonner toutes, dès que l'opinion populaire s'élèvera à la hauteur des principes que je viens d'exposer.

Et plus outre : «je réitère ma déclaration de n'exercer que des fonctions publiques, comme la prédication»[385]. Ces propos ne nous paraissent pas trop clairs et mettent à dure épreuve l'effort – jamais simple en Pontard, il est vrai – d'y lire quelque forme de rationalité stratégique. À bien les lire, elles ne profilent guère une cessation immédiate des fonctions rétribuées par l'État[386] : pour Pontard, l'activité *défanatisatrice* devait se déployer par le biais du ministère sacerdotale lui-même, et l'expression «comme la prédication» laisse entrevoir qu'il ne s'agissait pas de la simple fonction oratoire – ne fut-ce parce que, afin de pouvoir prêcher, il fallait célébrer tout de même un rite religieux. Qu'est-ce que Pontard voulait suggérer : un simple stratagème pour conserver le salaire ? Ou au contraire, malgré ses déclarations et ses promesses d'auto-annihilation sacerdotale, offrait-il à son clergé la voie pour garder l'exercice du culte public, savoir, par la même déclaration de renoncer au 'confessionnal'[387] ? Son passage, en l'espace de peu de semaines, de l'urgence absolue de «sauver le sacerdoce», comme assistance spirituelle et distribution des sacrements, à la théorisation de son inutilité radicale, reste suspect. Et ce ne sont pas que des mots forcés par les circonstances de l'an II, parce que la pression déchristianisatrice n'exigeait pas des abdicataires de semblables exercices de faconde. Nous devons nous arrêter ici, sur le plan de l'interprétation. Reste qu'il est très improbable que Pontard ait réellement poursuivi, après tel jour, son apostolat, même dans sa curieuse version anti-*fanatique*[388].

Les déclarations d'auto-sécularisation de l'an II, même en l'absence de noces, seraient respectées dans le post-Terreur par une autre douzaine d'évêques jureurs, entraînés par le désintéressement religieux, par un total découragement, parfois par un rapprochement au catholicisme anticonformiste : Lalande, Pelletier, Mestadier, Huguet, Rodrigue, Robinet, Gay-Vernon, Montault des Isles, Deville, Thibault, Cazeneuve, Marbos, Rovère. Abdicataire et souscripteur du formulaire d'apostasie imposé par le représentant en mission, Panisset rétracterait ouvertement son serment en 1796 et serait absous, deux ans après, des censures papales. Loménie de Brienne, Gobel et Marolles mouraient en *déprêtrisés* en 1794 ; Bonnet décédait en novembre 1793 sans abdiquer, Guasco en décembre en renieur de son serment. Et la restante soixantaine de prélats ? À six se chiffrent les morts sur la guillotine : Fauchet, Lamourette, Roux, Expilly, Gouttes et le déjà recensé Gobel[389]. Pour les premiers quatre, les motifs politiques, c'est-à-dire l'appartenance à la Gironde et/ou la participation effective, dans les départements, aux

[385] La déclaration de Pontard, en deux temps, est lisible dans P.-J. Crédot, *Pierre Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne*, Delhomme et Briguet, Paris 1893, p. 565-569.
[386] Il faudrait contrôler, dans le registre des pensions aux AD Dordogne, si et quand Pontard fut considéré comme abdicataire.
[387] La répression policière ne pouvait point substituer une pareille renonciation: tout en sachant que les prêtres sont «les arcs-boutants de toutes les révoltes», la Convention «ne peut, sans s'écarter des droits du peuple, rapporter le décret de la liberté des opinions religieuses, en sorte que les prêtres, moyennant la magistrature clandestine qu'ils exercent au confessionnal, demeurent constitutionnellement les maîtres de vouer le peuple au massacre» : P.-J. Crédot, *Pierre Pontard*, p. 567.
[388] Un détail curieux : Romme serait représentant en mission en Dordogne en 1794. Nous aimerions en savoir de plus sur des possibles rencontres entre les deux ex-législateurs, après l'épisode du Comité d'instruction publique.
[389] Plus Martial de Loménie, neveu de l'ex cardinal et dépourvu d'une juridiction épiscopale ordinaire.

mouvements fédéralistes du printemps-été 1793, l'emportaient de loin sur les motifs d'opposition religieuse à la marche révolutionnaire – si ce n'est que dans le progressif positionnement politique d'un Fauchet ou d'un Lamourette, comme nous avons vu, les soins sur la marginalisation et sur les attaques souffertes par l'Église constitutionnelle dès l'automne 1791 n'avaient point été secondaires[390]. Par contre, il paraît que le sort judiciaire de Gouttes, quand même centré sur des propos antirépublicains du printemps 1793, tenus pendant une visite pastorale, germa de l'aversion que suscitait à Autun son manque d'abdication[391]. Avec l'exécution d'Expilly, le mariage de Massieu et l'abdication de Thibault, l'Église constitutionnelle perdait tous les curés ayant fait partie du Comité ecclésiastique qui l'avait engendrée. Quant à Gobel, abdicataire devant la Convention en novembre 1793, ce qui devait alimenter puissamment les *déprêtrisations* dans la République, son exécution capitale du germinal avait justement à voir avec le lien que tel geste avait établi, aux yeux des liquidateurs des factions *citra* et *ultra* au printemps 1794, entre le métropolitain et le groupe *ultra* qui l'avait pressé à accomplir une pareille 'renonciation'[392]. Il est assez probable que certains de ces six exécutés, complètement écœurés et 'vidés' par la torsion des évènements, rétractèrent *in articulo mortis*, à la présence d'un des prêtres anticonstitutionnels également reclus, leur engagement assermenté.

De la même soixantaine, certains furent incarcérés : coupables de sympathies fédéralistes, ou d'antipathies anti-sans-culottes et antijacobines[393], et fautifs en même temps de rénitence-résistance *fanatique* au mariage des prêtres – même précédente à la loi de juillet – ou à la marche de la déchristianisation[394]. Mais dans ou hors les prisons, une gamme de gestes de 'bonne disposition' envers les pressions du temps ne manqua pas. Après la fin de la tourmente et face à l'amas des décombres, entre masses de *déprêtrisés*, vexations éparses et prolifération des rétractés, ces hommes seraient guidés, par un noyau parisien d'évêques-conventionnels, dans la reconstruction d'une Église finalement séparée de l'État : pouvant choisir quoi assumer et quoi

[390] Nous signalons aussi que l'accusateur public du procès contre les girondins interrogeait Fauchet, entre autres choses, sur son instruction pastorale de l'automne 1792, au sujet de la loi du 20 septembre : voir J. Charrier, *Claude Fauchet*, t. II, p. 342. Dans le Lyon fédéraliste, Lamourette publiait une *Lettre aux habitants des campagnes de ce département*, Imprimerie d'A. Leroy, Lyon 1793 [14.07]. Il est vrai que dans ce texte, violemment antijacobin, le métropolitain ne stigmatisait guère le processus de sécularisation, ni les vexations autour de l'état civil, ni l''impiété' de la nouvelle vague de révolutionnaires. De même, face à la «dégénér[ation d']une Révolution politique» (p. 5), il n'alimentait pas sa répugnance par des raisons de nature ouvertement politico-religieuse. Autrement dit, ses attaques contre l'anarchie, le 'faux patriotisme' et les menaces à la propriété n'impliquaient que la sphère politico-morale ; même s'il signait ladite lettre dans sa qualité d'évêque, il la rédigeait comme simple sectateur d'une position politique pendant une guerre civile. Nous pouvons donner deux interprétations de cela. D'un côté, Lamourette savait que dans le champ qu'il avait choisi, celui des fédéralistes philo-girondins, n'abondait pas la sensibilité pour l'argumentation religieuse ; de l'autre, en été 1793 il n'y avait plus un ordre constitutionnel à défendre, tout comme il était pénible, pour un homme comme Lamourette, d'entrevoir une voie lumineuse et triomphale de 'redressement' de la Révolution, propre à renouveler et à maintenir ses promesses aurorales. Face à une histoire décevante et destructive ; face à l'urgence non pas de relancer ni de soutenir, mais de freiner et corriger la route d'une Révolution échappée des mains, la langage religieux n'était plus congruent aux difficultés du moment.

[391] A. de Charmasse, *Jean-Louis Gouttes*, p. 126-140.

[392] La liquidation des protagonistes de la déchristianisation parisienne sous la qualification d'*athées* (étiquette bien factice, dans plusieurs cas) et la politique de Robespierre sur l'Être suprême ne marquaient pas pour autant la réouverture des églises au culte catholique. La logique du fait accompli prévalait de beaucoup.

[393] Parmi les évêques-conventionnels, cinq furent arrêtés pour avoir souscrit une adresse de protestation contre le coup du 2 juin, ou plus en général pour une attitude philo-girondine : Royer, Marbos, Saurine, Cazeneuve, Sanadon.

[394] Pour Barthe et Sermet, cf. J.-Cl. Meyer, *Deux théologiens*, p. 352-391 ; pour Francin, voir J. Eich, *Nicolas Francin*, p. 71 ; pour Le Coz, voir A. Roussel, *Un évêque assermenté*, p. 60-70. Nous ne citons ces cas qu'à titre d'exemple.

rejeter de la réforme ecclésiastique de 1790, pouvant s'assembler en synodes et en conciles, ils s'apprêteraient à réédifier[395], sans Constantin, leur idéal de primitivité ecclésiale, avant que la venue d'un nouveau Cyrus en viendrait à clore, même d'un point de vue ecclésiologique, les espoirs d'une décennie[396].

Un évêque, non abdicataire en l'an II, resterait étranger à ce travail de l'Église gallicane post-constitutionnelle. Dès 1790, il avait développé de positions fort originales. Il n'était pas même gallican et c'est de lui que nous allons nous occuper maintenant.

[395] Cette Église post-constitutionnelle allait consacrer 24 évêques, pour supplier aux pertes et pour s'implanter outremer.

[396] B. Plongeron, *Cyrus ou les lectures d'une figure biblique dans la rhétorique religieuse de l'Ancien Régime à Napoléon*, «Revue d'histoire de l'Église de France», LXVIII (1982), p. 31-67.

Chapitre 4. Un jusqu'au-boutiste : Charles Lafont de Savine (1791-1794)

1. *La fin de la juridiction*

Né en 1742 à Embrun et évêque de Viviers dès 1778, Savine fut l'un des sept ordinaires jureurs, dont quatre ordinaires effectifs. De souche aristocratique, comme la presque totalité de l'épiscopat au XVIIIe siècle, avant son consécration il avait participé à l'Assemblée du clergé de 1765, étant même chargé de la révision du procès-verbal[1]. Remarquable par culture, stabilité résidentielle et douceur de tempérament, très bien jugé par le vivarois Barruel ainsi que par les huguenots du diocèse[2], mais pourvu également d'un penchant fort mondain et prodigue, Savine résultait en 1789 le premier élu du Premier État du Bas-Vivarais, malgré la concurrence aguerrie du clergé paroissial. À Versailles, entre mai et juin, ses positions s'avéraient décidemment adverses aux instances de réforme procédurale, si bien qu'après la victoire du Troisième État et la confluence des privilégiés dans l'Assemblée nationale, l'évêque donna aussitôt ses démissions, en alléguant des problèmes de santé. Toutefois sa rentrée à Viviers ne data qu'à avril-mai 1790. Entre-temps, il avait obtempéré, en septembre '89, à l'invitation du roi, par l'envoi d'un mandement de prière pour la paix intérieure, où les fidèles étaient exhortés à confier dans le monarque et dans l'Assemblée ; en janvier, de plus, il avait participé à la consécration épiscopale de son supérieur, l'archevêque de Vienne Charles-François d'Aviau, dans une cérémonie destinée à être le dernier sacre avant la Constitution civile du clergé[3]. Rien d'autre n'est connu, de cette période parisien entre '89 et '90 : si le chapitre de Viviers se ralliait aux chanoines de Paris dans la dénonciation de la politique ecclésiastique de la Constituante[4], nous ne connaissons pas le rôle du prélat dans telles fibrillations.

Toutefois, Savine ne tarda pas à montrer un changement de positions. Le 14 juillet, non seulement il concourait à la fête de la Fédération à Viviers, en y célébrant la messe, mais il parvenait à offrir le jardin de l'évêché pour la consommation du banquet civique[5] : son ajustement au nouvel ordre passait même par une surexposition patriotique. Mais contrairement à la plupart de ses collègues, pourtant participes des célébrations du juillet, cet ajustement impliquerait aussi la sphère ecclésiastique. Une note élogieuse dans «Les Révolutions de Paris» du décembre démontre que les propos de l'évêque d'appliquer régulièrement la Constitution civile au diocèse de l'Ardèche, devaient être déjà connus à la fin de 1790[6]. Son serment, pur et simple, était du 6 février, précédé par un discours destiné à un double impression, d'abord comme texte autonome[7], depuis joint sans modifications, en été 1791, à une *Lettre à MM. les curés, vicaires et autres*

[1] *Procès-verbal de l'Assemblée général du clergé de France*, de l'Imprimerie de Desprez, Paris 1773, p. 29.
[2] [A. Barruel], *Les helviennes ou lettres provinciales philosophiques*, t. II, chez Moutard, Paris 1784, p. 95n ; E. Arnaud, *Histoire des protestants du Vivarais et du Velay*, t. II, Grassart, Paris 1888, p. 319.
[3] Pour ce qui précède, voir F. Dei, *La Chiesa senza leggi. Religione e potere secondo un vescovo della Rivoluzione francese (1791-1794)*, Morcelliana, Brescia 2014, p. 12-13.
[4] *Déclaration d'une partie de l'Assemblée nationale sur le décret rendu le 13 avril 1790, concernant la religion*, chez Gattey, Paris 1790, p. 32.
[5] Cf. P. Souche, *Charles de La Font de Savine (1742-1814)*, Humbert et fils, Largentière 1985, p. 16-17.
[6] «Les Révolutions de Paris», 18-25.12.90, p. 591 ; «Journal des municipalités, districts et départements», 23.12.90, p. 322-323.
[7] *Discours prononcé avant de prêter le serment civique, le dimanche sixième de février*, s.l. s.d., Imprimerie de Cussac, Paris [1791].

fonctionnaires publics ecclésiastiques du département de l'Ardèche[8]. Entre la publication de l'un et de l'autre ouvrage, que nous pouvons examiner ensemble, «Carolus episcopus vivariensis» avait été stigmatisé *nominatim* par le bref *Charitas*[9].

Savine développait son apologie de la Constitution civile sur les deux plans de la bonté et de la légitimité, assez bien distincts. Quant au premier, l'orateur énonçait son consentement d'ensemble pour la fin de l'inopportune gestion des biens par le clergé[10], pour le rapprochement des acatholiques à l'Église par le biais de leur admission aux élections ecclésiastiques[11], pour la majeure transparence que possédait la voie électorale – malgré ses abus potentiels et des mécanismes éventuellement discutables et corrigibles – en comparaison des nominations de l'Ancien régime[12]. En outre, détail moins banal, Savine appréciait en particulier les bienfaits que la Constitution civile reversait sur les vicaires paroissiaux, en termes de revenu autant que de stabilité d'emploi : «cette portion du clergé en faveur de laquelle il s'était élevé si peu de voix, et qui voyait les pasteurs du premier et du second ordre, obtenir, ou du moins se disputer des prééminences, sans avoir été jamais appelée, ni à les partager, ni même à y prétendre»[13] – des phrases qui laissent entrevoir une prise de distance soit de l'épiscopalisme, soit du parrochisme qui s'étaient disputés, au XVIIIe siècle, le pouvoir sur les vicaires des curés. Mais plus en général, c'était la «bonté relative, plus que […] la bonté absolue»[14] de la réforme ecclésiastique, que l'objet des efforts démonstratifs de l'évêque. Loin de représenter la Constitution civile comme une conquête radieuse et définitive, il envisageait, sans en définir les articulations spécifiques, un perfectionnement futur de l'ouvrage, sous les leçons de l'expérience et les conseils des pasteurs[15].

La radicalité de Savine se situait sur le plan, plus abstrait, de la légitimité de l'intervention étatique. À son avis, la Révolution française se révélait une occasion dramatique et précieuse pour étendre aux fondements de la vie politique, mais aussi de l'Église, les analyses d'une raison «exacte et sévère»[16], susceptible d'isoler, dans la concrétion contradictoire et chaotique de normes disciplinaires sédimentées dans l'histoire du christianisme, le petit nombre des vérités de foi *de ecclesia* : le primat d'honneur du siège pétrin, la faculté de l'épiscopat seul de conférer les ordres et d'exercer «une autorité de confiance et de vigilance paternelles» en matière religieuse, la faculté épiscopale de déclarer la foi et de la témoigner sous forme dogmatique en siège œcuménique, l'existence d'autres degrés du sacerdoce[17]. Ces vérités étaient à débusquer dans les seules définitions indiscutablement doctrinales que les conciles généraux avaient émanées[18] :

---

[8] Chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1791. Nous citerons le discours d'après cette édition.
[9] Guillon, t. I, p. 302.
[10] *Lettre à MM. les curés*, p. 16-27.
[11] Ivi, p. 38-40.
[12] Ivi, p. 34-37.
[13] Ivi, p. 13. Sur l'abondance de ce 'prolétariat ecclésiastique' dans le diocèse de Viviers, cf. B. Plongeron, *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris 1974, p. 30 (la définition entre guillemets est du même Plongeron).
[14] *Lettre à MM. les curés*, p. 4 ; cf. aussi ivi, p. 31.
[15] Ivi, p. 27.
[16] Ivi, p. 29.
[17] Ivi, p. 27-28, 31, 41.
[18] *Discours prononcé avant de prêter le serment civique, le dimanche sixième de février*, dans *Lettre à MM. les curés*, p. 4, 11 ; *Lettre à MM. les curés*, p. 4.

Tout ce qui n'est pas appuyé sur de pareilles décisions, reste dans l'ordre des opinions, toujours soumis à un libre examen. Or, je crois pouvoir l'assurer: ce qu'on peut citer de décisions de l'Église universelle en faveur de toute autre puissance que celle de prêcher la foi, d'administrer les sacrements et de soutenir la doctrine et le ministère par des vertus et des sacrifices, n'ont autant de poids aux yeux de ceux qui les invoquent, que parce que, faute de porter un œil attentif et sévère sur l'économie pleine de sagesse et de réserve, avec laquelle l'Église porte ses décisions, *ils ne distinguent pas assez les précautions de sa prudence des déclarations de sa foi*[19].

Voilà donc esquissée, pour la première fois dans la littérature conformiste, une dimension historique dans l'évaluation des changements de l'organisation ecclésiastique au cours des siècles. Au-lieu que faire coexister la mythisation d'une discipline canonique originaire et les hommages rendus au traditionnel esprit de soumission aux volontés normatives de l'État, Savine expliquait que les divers âges pouvaient avoir requis des règlements différents et transitoires. Soumis, en tant que tels, au dépérissement de leur utilité et au leur dépassement, d'après le libre entendement des hommes. Tout ce qui n'appartenait pas au dogme rentrait dans une pareille catégorie : même les canons des premiers huit siècles, même les dispositions votées par les conciles successifs et adoptées par toutes les Églises locales. Or, la nouveauté qu'il fallait lire dans l'âge révolutionnaire, c'était l'absolue et audace démystification de la moindre *souveraineté* de l'Église dans les institutions disciplinaires non *de fide*. Il ne s'agissait pas d'un simple ajournement des lois, comme il était survenu si souvent dans l'histoire, ni d'une restauration de la législation primitive : c'était en question, après plus qu'un millier d'années, rien moins que le concept de *puissance spirituelle*, l'idée d'une autorité capable d'imposer des *lois positives astreignant la conscience*. Le sens de vertige était bien compréhensible[20], mais il fallait assumer en plein cet ébranlement conceptuel. Dorénavant, les transformations de l'Église ne pourraient plus faire appel à une source autonome de pouvoir. Le retour au primitif, plus que dans des dispositifs spécifiques, était donc dans l'esprit pré-gélasien d'une Église sans aucun glaive à revendiquer : «quel triste changement s'est fait dans le ministère de la religion, lorsque ses conseils salutaires sont devenus des commandements»[21].

Des commandements, il est sans dire, qui n'étaient pas que les normes ecclésiastiques dont la transgression était punie par le bras de l'État catholique. Regardons le mandement que l'évêque statuait peu de jours avant son serment. Il y abrogeait d'emblée toutes les peines canoniques encore en vigueur dans l'entièreté du diocèse ; quant au for intérieur, il supprimait la totalité des cas réservés, sauf ceux de compétence papale ; il donnait une approbation préventive et généralisée aux vicaires et aux confesseurs choisis par les curés ; il permettait le gras pour tout le carême, en sollicitant le clergé paroissial à exhorter les fidèles à suivre, «autant qu'ils le pourront, l'ancien et respectable usage du jeune et de l'abstinence, en leur représentant que la pratique en sera d'autant plus louable et édifiante qu'elle cesse d'être une obligation»[22]. Malgré la persistance

[19] *Discours prononcé avant*, p. 11.
[20] Ivi, p. 12 : «l'esprit est obligé de se porter sur les limites de la foi et de la raison […] une hardiesse d'opinion qui ressemble trop à la témérité».
[21] Ivi, p. 5.
[22] *Mand. de Monsieur l'évêque de Viviers*, s.n. [Viviers], 1791 <01.02>.

de quelque cautèle canonique[23], visant à donner à ces dispositions l'allure d'une dispense légitime, en substance l'ordinaire de l'Ardèche déclinait sa juridiction sur le for extérieur, en terrassant au même moment l'ensemble des obligations formelles en conscience – les préceptes alimentaires, dans le cas spécifique – qu'il convenait de supplier par des libres et méritoires abnégations. La distance entre ce mandement et les dispenses de carême des autres jureurs s'avère flagrante.

Les origines historiques de la doctrine traditionnelle des deux puissances étaient à rechercher dans l'identification progressive de l'Église constantinienne, officiellement reconnue et pourvue de richesses, avec la logique et les structures propres du pouvoir séculier. De ce fait, en se pensant comme autorité souveraine dans l'ordre spirituel, mais encore fort dépendante, dans l'implémentation de ses lois, du bras politique, le clergé avait engendré le fléau de la lutte perpétuelle entre l'Église et les États, du moment que la prééminence des intérêts éternels sur le bonheur terrain impliquait que la conséquence ultime de la faculté ecclésiastique de produire quelque législation, au nom de Dieu, sur des affaires humaines, ne pouvait être que la prétention médiévale d'un pouvoir direct *in temporalibus*. Un pouvoir papal, logiquement, parce qu'une entité universelle ne pouvait que concentrer son autorité, toujours active, sa *juridiction*, dans un seul homme :

> La puissance souveraine est unique par la nécessité absolue des chose. Elle peut être plus simple ou plus composée dans les éléments; mais soit que la loi émane d'une seule volonté, soit qu'elle se forme du concours et de la combinaison de plusieurs volontés, elle ne peut souffrir l'action d'une autre volonté souveraine, du moment qu'elle est formée. La doctrine d'une seconde puissance égale à la première, qui peut anéantir son ouvrage, est une absurdité palpable; car dans cette division des deux puissances, aucune autre ne pouvant terminer leurs différents, il en résulte, ou une suspension de toute action, ou un combat dans lequel la force ou la ruse peuvent seules décider la victoire, et où la justice et la vérité n'ont rien à prononcer. En vain dit-on que les deux puissances jugent des mêmes objets sous différents aspects. Cette distinction est dans les mots, et ne présente aucune idée que la raison puisse saisir […]. Et qu'y a-t-il en effet de plus évident que la supériorité d'une autorité qui commande au nom de Dieu sur toutes les puissances de la terre? Aussi, dans la supposition qu'il y ait une puissance souveraine dans la religion de Jésus-Christ, le seul système raisonnable est celui qui avait remis au souverain pontife la supériorité sur les rois et sur les empires[24].

Ce n'est pas question que de la paisible coexistence de deux souverainetés. Le plan conceptuellement incliné de l'absolue monarchie pontificale rencontrait forcément des obstacles de la part des pouvoirs séculiers, mais aussi de la part des autres niveaux de la hiérarchie ecclésiastique : faute d'une force concrètement coactive, les conflits entre le principe monocratique (exprimé par les places individuelles, du curé à l'évêque et au pape) et le principe aristocratique (propre des organismes collectives, du synode diocésain jusqu'au concile œcuménique), ainsi que les conflits intestins aux deux principes, restaient à l'ordre du jour, avec des effets funestes sur la tranquillité spirituelle des fidèles[25]. Au fond de la pensée de Savine, il

[23] À commencer par la définition de 'mandement'.
[24] *Lettre à MM. les curés*, p. 33, 35-35.
[25] Ivi, p. 29-34.

était la certitude que le droit, domaine de la contingence, de la force, des intérêts et de l'interprétation, répugnait à la sereine majesté d'une religion vraie et pérenne, dispensatrice de miséricorde et de grâce. Car s'il existait vraiment une *puissance* sacrée, établie par Dieu,

> comment une autorité sacrée aurait-elle pu laisser introduire dans son sein et l'ambition qui s'honore de faire des Lois, et l'intérêt qui calcule la faculté d'en dispenser? […] Car, je ne sais si on l'a assez observé: dans la difficulté qu'éprouvent leur origine, là où la justice manque au pouvoir temporel, il lui reste du moins la force qui tient à quelque grande qualité, et nécessite quelque vertu; au lieu que, là où la justice manque au pouvoir spirituel, elle n'a de supplément que la nécessité de tromper les hommes au nom du Ciel[26].

Au contraire, réduite à «ministère»[27], rendue «toute seule»[28] par la fin de la fiction 'souveraine', la religion du Christ était à même de se démontrer de nouveau le point de rencontre entre le néant et l'infini, entre la perfection divine et la fragilité créaturelle des hommes. Aux ministres institués par lui-même et à leurs successeurs, Jésus n'avait accordé aucun pouvoir *ni sur l'homme en tant que citoyen, ni sur l'homme en tant que chrétien*, mais la seule faculté de prêcher, d'administrer les sacrements, de soutenir la doctrine par l'exemple et le sacrifice personnel – de même que la ressource extrême, la désobéissance à des impositions séculières que les ministres chrétiens, «en offrant pour gage de leur bonne foi et de leur désintéressement, leur fortune, leur liberté et leur vie», croyaient préjudiciables pour la foi[29].

Or, il est évident que tout cela se situait au-dehors de quelconque paradigme gallican, c'est-à-dire de la théorisation abstraite – et du compliqué endiguement pratique – du principe des deux souverainetés. Ce n'est pas par hasard si le discours du 6 février et la *Lettre à MM. les curés* évitaient avec cohérence tout renvoi aux citations et aux auteurs chers à la culture gallicane et gallicano-constitutionnelle. Certes, les tares historiques de la réalité constantinienne ne menaient pas Savine – du moins, pas encore – à soutenir la séparation de l'Église et de l'État et l'abrogation de la Constitution civile. Il reconnaissait que «sans doute il est désirable, pour régler quelques parties du service extérieur de la religion, qu'elle obtienne le secours de la force et de la puissance»[30]. La reconnaissance publique du catholicisme, l'appui financier de l'État à la dignité du culte et à la décence de ses ministres, ainsi que l'intervention séculière en matière ecclésiastique restaient possibles et bienvenues, pourvu qu'on les regardât comme un exercice gratuit de souveraineté temporelle et de volonté nationale. L'unilatéralisme de la réforme n'était pas, aux yeux de Savine, une démarche dont il fallait argumenter la simple licéité, mais bien l'«esprit» et le mérite le plus haut de la Constitution civile[31]. En d'autres mots : après de longs siècles de ternissements 'gélasiens' de la profonde vérité ecclésiologique sur l'Église-ministère et non-puissance (mais des ternissements, il va sans dire, que nulle définition dogmatique et irréformable n'avait point consacrés), finalement et brutalement l'histoire offrait l'occasion de se passer des hypocrisies et de revenir aux conceptions apostoliques. Si même les abus, les

[26] *Discours prononcé avant*, p. 7.
[27] *Lettre à MM. les curés*, p. 2.
[28] Ivi, p. 10.
[29] *Discours prononcé avant*, p. 8-9; *Lettre à MM les curés*, p. 35-36.
[30] *Discours prononcé avant*, p. 9.
[31] *Lettre à MM. les curés*, p. 37.

inconséquences et les douleurs du passé, liées à la doctrine de l'Église législatrice, pouvaient peut-être avoir répondu à un fonction historique, Savine n'applaudissait pas moins, dans la réforme de 1790, l'irruption du vrai : irruption providentielle, parce qu'elle épointait les armes de la *raison* antichrétienne, et irruption qui ne pouvait ne pas promettre un relancement de la force expansive de la vraie religion.

À l'unique et seule puissance, celle séculière, revenait donc la charge de régler le fonctionnement ecclésiastique, si elle s'y prêtait et sans préjudice de l'intangibilité des peu de dogmes *de ecclesia*. Naturellement, une conséquence implicite était que les dispositions dictées par l'État ne pouvaient pas avoir non plus une valeur d'obligation en conscience. L'obéissance à ces normes n'était pas spirituellement *astreignante* plus que la désobéissance aux mêmes. Voilà le sens du bilan que Savine se permettait, au début de son ouvrage, sur la «bonté relative» de la législation issue de la réforme : c'était un appel au bon sens des clercs, afin qu'ils jugeassent des avantages et des défauts de la Constitution civile sans se perdre dans le domaine obscur des prétendues 'compétences'. Les normes positives, de la géographie ecclésiastique jusqu'au jeûne de carême, n'étaient point de *lois spirituelles*, susceptibles d'enchaîner la conscience : Savine s'apprêtait à respecter la première (ainsi que les autres articles d'une réforme imposée par la force publique) et remettait le deuxième à la libre sensibilité du fidèle. Et encore mieux : aucune loi humaine ne pouvait point prétendre de la lier, sur le plan ecclésiastique ou pas. Ce n'est pas par hasard si Savine ne ferait jamais allusion au célèbre passage théologico-politique de Saint-Paul, omniprésent dans la littérature assermentée.

Bref : l'élaboration radicale de l'évêque entraînait l'abolition de la juridiction, du moment qu'il excluait la distinction entre juridiction *sive* ordre et son exercice. Le seul pouvoir de nature extra-sacramentelle restant aux évêques, c'est-à-dire la définition de la foi en forme collective[32], s'avérait une pure expression de l'ordre, de la plénitude su sacerdoce, obtenue par le sacre : un pas conceptuel qu'on chercherait en vain, comme nous avons vu, dans le reste de la littérature conformiste. Mais un pas qui niait également à la racine, nonobstant l'*understatement* linguistique de Savine[33], la cause parrochiste de la participation des prêtres au jugement de la foi, tout comme il écartait la thèse janséniste du témoignage de la vérité par les laïcs. S'il pouvait tranquillement accepter de parler des évêques et des «pasteurs du second ordre» comme des «seuls d'institution divine»[34] ; s'il pouvait, en vertu de sa réfutation de l'existence d'une juridiction spirituelle, écarter le problème de l'approbation des vicaires, en réalité il s'en tenait à l'épiscopalisme *et au principe de majorité*[35] sur le plan primordial de la définition du dogme. Ou même, plus que chercher dans les *regulae fidei* conciliaires la proclamation de l'infaillibilité de l'épiscopat universel, Savine présupposait telle infaillibilité comme raison de la tenue et de l'autorité des conciles généraux.

[32] Et l'«autorité de confiance et de vigilance paternelles» (ivi, p. 28), revenant *de iure divino* aux évêques, y comprise, par cela, l'autorité de prononcer la doctrine de façon autoritative mais non infaillible ? Voilà un concept qu'il était plus malaisé de traiter sans un renvoi à une dimension 'juridique' distincte de l'ordre. En fait, c'était une expression que Savine n'utiliserait plus après 1791.

[33] «C'est comme témoins, plutôt que comme juges, que les évêques exercent ce ministère d'enseignement ; […] lorsque les évêques recueillent la voix de la tradition universelle, et la déclarent en présence de cette même tradition, ils ne peuvent la déclarer que telle qu'elle est universellement reçue».

[34] *Lettre à MM. les curés*, p. 43.

[35] Ivi, p. 28 : «tout, ou du moins le plus grand nombre des suffrages [*scil.* des évêques]».

En ce qui concerne la réception de ces premiers ouvrages de l'évêque de Viviers, moins structurés que les successifs ma déjà si riches, on pourrait dire que la singularité de Savine, en comparaison du gallicanisme de ses confrères jureurs, échappait à ses (rares) admirateurs conformistes plus qu'à ses adversaires anticonstitutionnels. Si l'anonyme et hostile auteur de trois lettres de réfutation[36], voyait une grande syntonie entre Savine et les thèses ecclésiologiques de Thomas Hobbes, le compte-rendu très favorable des jansénistes «Nouvelles ecclésiastiques», d'orientation philo-constitutionnelle, interprétait grossièrement le concept de *puissance* refusé par Savine, en le distinguant de la notion acceptable d'«autorité spirituelle» et en lui donnant partant des traits plus banalement négatifs :

> Il faut remarquer que, par la puissance ecclésiastique, il entend toujours une puissance acquise de la faveur des princes, depuis qu'ils ont embrassé le christianisme, et non l'autorité spirituelle conférée à l'Église par son divin Instituteur. La puissance ecclésiastique n'a pas toujours existé. Lorsque S. Paul écrivait aux Romains d'être soumis aux puissances, il n'y comprenait certainement pas la puissance ecclésiastique, qui n'était pas encore née. L'idée de puissance renferme celle de force coactive, de droits et de pouvoirs civils ; au lieu que l'autorité spirituelle n'a d'autres armes que la persuasion, et que les peines mêmes qu'elle inflige supposent une soumission volontaire[37],

alors que c'était justement la faculté de décerner des peines que le prélat mettait en discussion. Naturellement, Savine n'était point un héritier tardif de l'érastianisme du XVI et XVII siècle : la foi dans l'institution divine des évêques et du primat – tout honorifique qu'il fût – du pape, la rémission aux conciles œcuméniques de toute éventuelle définition doctrinale en matière disciplinaire, lui empêchaient de penser à la façon du sage de Malmesbury ou de Richard Hooker. Mais le désir d'approuver l'un des rarissimes évêques ayant prêté le serment, offusquait aussi la faculté des discernement du Nouvelliste – non pendant longtemps, il est vrai, comme nous allons le voir.

En tant que simple citation, paraît moins fourvoyante l'allusion enthousiaste de Primat, dans sa première lettre pastorale, à la phrase du confrère vivarois sur la doctrine des deux puissances, «dont la théorie est le tourment de la raison, et dont la pratique est la discorde du monde»[38]. Une autre trace de lecture, cette fois non déclarée, est dans la lettre émanée par Lamourette le 7 avril : c'est le passage où le métropolitain néo-élu – supérieur ecclésiastique de Savine – attribue aux élections ecclésiastiques, par les mots exacts du prélat de l'Ardèche, un «heureux retour, à l'esprit encore plus qu'aux usages de l'Église primitive»[39], pour en conclure enfin que la faculté de

---

[36] *Lettre à Monsieur l'évêque de ***, ou réfutation de celle qu'il a publiée dans son diocèse, et du discours qu'il a prononcé pour justifier son serment civique*, Crapart, Paris [1791] ; *Second lettre à M. l'évêque de Viviers*, Crapart, Paris 1791 ; *Troisième lettre à M. l'évêque de Viviers*, Crapart, Paris 1792. L'auteur suggéré par le catalogue de la BNF, le dominicain janséniste Bernard Lambert, est erroné ; l'auteur le plus probable est un abbé Marty, identifiable peut-être avec Antoine Marty, professeur de philosophie à Paris. De son côté, le dominicain produisait un quatrième et indépendant ouvrage contre Savine : [B. Lambert], *Lettre à Monsieur l'évêque de Viviers, ou réfutation des impiétés et des erreurs que ce prélat enseigne dans l'ouvrage qui a pour titre* 'Examen des principes de la Constitution civile du clergé', s.n., s.l. <1792>. Pour la démonstration de ces attributions, je me reporte à F. Dei, *La chiesa senza leggi*, p. 30n.

[37] «Nouvelles ecclésiastiques», 14.05.92, p. 78-80.

[38] Primat [Nord], *L.p.* [11.04.91], p. 12. La phrase était tirée de Savine, *Discours prononcé avant*, p. 5.

[39] Savine, *Discours prononcé avant*, p. 13-14.

l'Église de «faire des lois concernant son régime extérieur et sa police locale» n'était pas *de fide* de droit divin, étant donné le silence, à tel sujet, de l'Écriture et du dogme[40]. Mais de la lecture du *Discours prononcé avant le prêter le serment civique*, ni Primat ni Lamourette – déjà symptomatique, dans celui-ci, la délimitation aux aspects 'extérieurs' de l'interrogatif sur l'autogouvernement de l'Église – saisissait ou faisait sienne la profondeur des pensées de Savine, en repliant, en ce temps-là et dans les interventions futures, sur des arguments et des renvois d'usage plus couramment gallicano-constitutionnel.

2. *Le sacrifice du Roi-Christ*

Le 6 février 1791, en sus de la prestation du serment et d'une première argumentation de son consentement à la Constitution civile, Savine avait accompli un troisième geste : donner ses démissions. Il les motivait soit par le scrupule de témoigner son désintéressement, vis-à-vis de l'admirable courage des réfractaires, soit par l'opportunité de rendre au peuple, dans n'importe quelle circonstance, le choix des ministres du culte[41]. Une extension spontanée du principe électif que Savine reprenait peu semaines plus tard, pour l'appliquer à la sélection, par les hommes et les femmes de Viviers au-delà des 15 ans, d'une partie considérable de son conseil épiscopal[42]. Mais la renonciation de Savine, contrairement à l'analogue démarche de Talleyrand, n'était point un abandon de quelconque office pastoral ; dans son discours, il se disait heureux de donner son aide à l'Église de Viviers, dans les formes que son successeurs croirait les plus opportunes.

Toujours est-il que cette affaire des démissions reste controverse. Savine ne le officialisa jamais auprès de l'autorité départementale, de manière qu'elles ne démarrèrent pas la machine électorale pour sa substitution ; d'autre côté, en mars, juste en s'appelant à ce que la situation «où il se trouve [la condition de démissionnaire, il faut supposer, ndlr] ne lui permettent de faire des fonctions épiscopales que celles qui sont relatives à l'intérieur de son diocèse», il se dérobait aux demandes d'institution canonique qui lui venaient de la part de quatre comprovinciaux néo-élus[43] – même s'il leur signait une délégation en blanc, à présenter à un autre prélat de leur choix : un moyen de ne pas contribuer directement au remplacement de ses collègues destitués. Au printemps, par-dessus le marché, Savine se rendait à Lyon pour travailler à sa *Lettre à MM. les curés* – le premier de ses énigmatiques séjours 'rédactionnels' dans la grande ville – sans en

[40] Lamourette [Rhône-et-Loire], *L.p.* [07.04.91], p. 5.
[41] Savine, *Discours prononcé avant*, p. 14-16.
[42] Pour des malveillants récits, de côté réfractaire, au sujet de cette élection, bien entendu non réglée par la loi, voir A. Hesmivy d'Auribeau, *Mémoires pour servir à l'histoire de la persécution française*, Imprimerie de Perego Salvioni, Rome 1795, t. I, p. 691 ; [R. Vernet], *Lettres apologétiques du clergé catholique du diocèse de Viviers à M. Charles La Font de Savine*, s.n., s.l. 1800, p. 38. Pour la datation probable, avril 1791, voir AD Ardèche L1541 (serment des vicaires épiscopaux) ; mais l'annonce de cet initiative était de la fin de 90 : voir «Journal des municipalités, districts et départements», 23.12.92, p. 323, citant des renseignements cités par un curé-constituant de l'Ardèche (J.-M. Chouvet).
[43] Gouttes [Saône-et-Loire], Périer [Puy-de-Dôme], Pouchot [Isère], Lamourette [Rhône-et-Loire]: AD Viviers, 1 Z 47. Pour d'autres gestes accomplis par l'évêque dans ce premier semestre de 1791, voir F. Dei, *La Chiesa senza leggi*, p. 34-35.

requérir l'autorisation au Département, selon la lettre de la Constitution civile : peut-être l'évêque se considérait-il déjà déchu[44] ?

Des mois opaques, en somme, ceux entre janvier et septembre 1791, desquels émerge un Savine oscillant entre la gêne d'assumer en plein les mansions d'évêque constitutionnel, avec les correspondantes et dures responsabilités dans le renouvellement du personnel clérical, et la poussée à ne pas céder une position de laquelle il pouvait exercer tout de même, dans un contexte si dramatique, l'enseignement et les vertus qu'il jugeait opportunes. Sans aucun doute, la fracture religieuse que son serment avait visé à éventer n'avait point épargné l'Ardèche, quoique le tas des assermentés dans les paroisses fût l'un des plus hauts de l'ancienne province de Languedoc : environ 50% dans l'aire de l'ex diocèse de Viviers, beaucoup plus haut dans les secteurs jadis appartenants au diocèse de Valence et à l'archidiocèse supprimé de Vienne. Du reste, plusieurs municipalités, surtout dans le centre et dans le nord du département, avaient enregistré comme régulières, d'entente avec les clercs ou à leur insu, des formules de serment en fait restrictives[45] : des expédients desquels Savine était bien au courant et qu'il ne craindrait de signaler plus qu'une fois[46], pour en donner une approbation désolée et pour les stigmatiser comme l'une des conséquences désagréables – nous le verrons plus outre – de toute injonction de serment. Pour l'évêque, la conduite anticonformiste de nombre de curés et surtout de ses 'chéris' vicaires paroissiaux constituait une déception douloureuse. Il en attribuait la faute aux sulpiciens du séminaire de Viviers, les points du repère de l'opinion réfractaire en Ardèche ; en septembre, il en viendrait à opérer pour l'éloignement de ces «demi-docteurs»[47], guides de trop de «consciences étroites»[48] à l'encontre d'un évêque qu'ils considéraient eux-mêmes comme légitime.

D'autre côté, c'était justement une pareille situation qui sollicitait l'évêque à garder les rênes du diocèse, pour en soulager, selon ses vues, les blessures au lieu que faire plance à un nouvel ordinaire, destiné à être méconnu – et probablement à réagir sans trop grande largeur d'esprit – non seulement par les réfractaires 'valentinois' et 'viennois', mais aussi par les réfractaires et les semi-constitutionnels 'vivarois'. Au contraire, la défense des anticonformistes, pour lesquels il montrait – *en tant qu*'anticonformistes, non pas *malgré* leur choix devant le serment – une forte bienveillance et même de la considération, serait toujours l'un des soins les plus aigus de Savine. En juin 1791, en écrivant à d'Aviau, son métropolitain d'avant-réforme, il s'honorait que ses diocésains anticonformistes recourussent à un prélat tant vertueux[49] ; de même, comme

[44] En tout cas, il finissait même par soulever de légers et passagers soupçons, parmi les patriotes, au sujet de ses authentiques orientements politiques… : AD Ardèche, 5 J 177/3 (lettres du maire de Viviers au Département, juin 1791).

[45] [M. Breysse], *Le serment de 1791 dans l'ancien diocèse de Viviers*, «Semaine religieuse du diocèse de Viviers», LXXXIII (1964) ; Id., *Le serment à la Constitution civile dans le reste du département (diocèse de Valence et de Vienne)*, «Semaine religieuse du diocèse de Viviers», LXXXIX (1965).

[46] Cf. *infra*, § 8.

[47] AD Ardèche, L563 (lettre au Département, 20.09.91) ; la définition entre guillemets dans Savine, *Lettre à MM. les curés*, p. VIII.

[48] *Discours prononcé dans l'Église cathédrale de cette ville* [*scil.* Viviers], *à l'occasion de l'acceptation de la Constitution française, par le roi*, chez Mistral, Montélimar 1791 [25.09], p. 5.

[49] Lettre rapportée dans J.-P.-F.-M. Lyonnet, *Histoire de Mgr. d'Aviau du Bois-de-Senzay*, Pélagaud, Lecoffre, Lyon-Paris 1847, t. I, p. 441. Il s'agissait évidemment des diocésains du secteur ex 'viennois' du diocèse ardéchois, mais aussi des habitants des paroisses 'vivaroises' agrégées par la réforme au diocèse de la Haute-Loire : 'abandonnés' par l'ordinaire de l'Ardèche, ceux-ci se seraient adressés au supérieur de Savine, l'archevêque de Vienne. De vrai, dans la lettre à d'Aviau, Savine niait d'avoir refusé ses secours spirituels aux hauts-ligériens : «Au contraire, j'ai annoncé et

introduction de son *opus magnum*, publié en 1792, Savine peignait navrement un contexte tragique et presque irrésoluble de lutte de consciences et de valeurs :

> La conscience et l'honneur ont été mis en opposition avec la loi. L'amour de la vérité s'est opposé à la vérité même. Quand ces deux grands mobiles des actions humaines, la conscience et l'honneur, paraissent combattre avec la loi, alors l'opinion attache naturellement l'honneur à la résistance, et l'apparence de l'intérêt, de la faiblesse ou de la mauvaise foi à l'adhésion[50].

Le fait est que la situation du Savine démissionnaire se dénouait en septembre, lorsqu'il communiquait officiellement sa renonciation à l'assemblée électorale départementale, réunie à Privas pour renouveler les places administratives et élire les députés à la Législative : le même corps électoral auquel la Constitution civile remettait le choix de l'évêque. Au-lieu que procéder à la votation, les électeurs eurent à répondre en demandant au prélat, pour «le bien de la religion et la paix publique», la suite de son évêché. Savine y vit une preuve suffisante d'agrément, susceptible de ne pas démentir les scrupules affichés le 6 février[51]. Reçu en triomphe a Privas, il y prononçait un bref discours, en évitant des réflexions trop compliquées ou nuancées et chantant la gloire de la religion chrétienne au milieu des débris de l'État absolu et de l'Église d'Ancien régime[52].

Dépourvu d'un intérêt politique comparable à celui d'un Grégoire ou d'un Fauchet[53], Savine ne renonçait pas moins à se prononcer, en évêque, sur l'actualité civique, parfois de façon même originale. Dans ses élans les plus triomphaux, ne manquaient pas des échos de la rhétorique courante sur le message égalitaire de l'Évangile[54], sur le lien entre régénération de l'Église et nouvelle promise de rayonnement de la vraie foi, sur la guerre de 92 comme volonté de défendre les «droits du genre humaine» et partant bénite par Dieu[55]. Néanmoins, une note fortement accentuée, en Savine, c'était la chaleur pour la fin de l'intolérance religieuse et sa connexion avec ladite promise, ne fût-ce que parce que la liberté accordée en France aux acatholiques pouvait susciter par réciprocité, dans des pays non-catholiques, des politiques d'ouverture envers les

---

publié hautement qu'il n'y avait aucun soin et aucun secours que je ne fusse disposé à donner, soit à ceux qui refusent le serment, soit à ceux qui le prêtent. Peut-être dans les préventions qui les éloignent de moi, préfèrent-ils tenir de vous les secours spirituels, en prétextant que je les leur ai refusés». Or, ces propos relevaient parfaitement des convictions de Savine sur la juridiction ecclésiastique ; toutefois, il n'avait jamais annoncé publiquement de prêter son ministère à n'importe quel fidèle, ardéchois ou non, vu que cela n'était guère en ligne avec la Constitution civile. Pour le bref *Inter funestas* (26.09.91), déléguant aux métropolitains la juridiction sur les paroisses 'répudiés' par les évêques jureurs 'légitimes', voir *supra*, Introduction constituante, § 9.

[50] *Examen des principes de la Constitution civile du clergé*, Imprimerie de Delamollière, Lyon 1792 <février>, p. XXXII.

[51] *Extrait du procès-verbal des séances de l'Assemblée générale du département de l'Ardèche*, Imprimerie de Guillet, Privas 1791, p. 2.

[52] AD Ardèche, L267, p. 44-48 (10.09.91).

[53] Voir aussi sa réponse au constituant ardéchois Boissy d'Anglas, en le remerciant de l'envoi d'un ouvrage de lui: «je le lirai avec beaucoup d'intérêt, connaissant vos lumières, et votre zèle pour le bonheur public, et j'apprendrai à connaître plus particulièrement les bienfaits de la constitution que je ne me suis attachée à examiner par moi-même que dans ses rapports avec la religion» (12.03.91) : AD Ardèche, J 239.

[54] *Discours prononcé dans l'Église* [25.09.91], p. 12.

[55] *Discours prononcé le 15 avril 1792 à la bénédiction des drapeaux des deux bataillons de la Garde nationale de la ville de Bourg Saint-Andéol*, Imprimerie de J. Ignon, Viviers 1792, p. 3.

minorités en communion avec Rome[56] – un argument effleuré aussi par l'*Accord des vrais principes* des jureurs-constituants[57], alors que Savine citait *nominatim* l'opinion de Mirabeau sur l'absurdité d'une 'religion nationale'[58].

En outre, sur le plan plus strictement politique, la figure de Louis était caressée avec la plus haute commotion, soit dans le discours du serment, soit dans une oraison du septembre 1791 après l'acceptation royale de la Constitution. Au roi revenait le mérite, aux yeux de l'évêque, d'avoir déclenché le processus révolutionnaire, par la convocation des États généraux et par la sanction de leurs réunification en juin '89[59] (à savoir, l'épisode ayant déterminé Savine à abandonner l'Assemblée de Versailles…). Or, si dans le chaos des opinions et dans les embarras du nouvel ordre, un processus semblable n'avait point épargné des outrages et des injures à la personne du monarque elle-même, tout ça était vu par l'évêque comme une histoire de vertigineuse auto-immolation :

> Semblable, autant qu'il est donné à l'homme de s'approcher de la perfection infinie, à cette bonté souveraine qui a dépouillé l'éclat de la majesté divine, pour nous en revêtir, le Roi de France a paru se dépouiller de toute la majesté royale, pour en revêtir la Nation française, et jusqu'au plus humble de ses anciens sujets[60].

L'instant d'égarement du fuyard de juin, tout comme l'adhésion notoire du roi à l'Église anticonformiste – Savine était le seul évêque à le rappeler – ne contredisaient guère la candeur et la bonne foi de l'héritier des Bourbons[61]. Or, à la différence d'autres prélats[62], la révérence affichée par Savine à l'égard de celui qui l'avait nommé à l'évêché de Viviers, ne visait tant à en souligner, de façon rassurante, le rôle et la centralité dans la Constitution de 1791 ; au contraire, au début de l'année suivante, il parlait, au sujet aussi des pouvoirs royaux, d'un réside presque dégradant pour son titulaire[63]… Plutôt, l'évêque appelait les français et le monde entier à restituer à Louis, en hommages et remerciements, ce que sa *kenosis* profane lui avaient ôté en termes de pouvoir et de magnificence.

Un troisième et curieux élément du Savine politique, qu'on trouve également dans un confrère d'Ancien et de Nouveau régime tel Gobel, c'était sa lecture de l'aristocratie et de ses fonctions. En voyant, dans l'enthousiasme belliqueux de 1792, une dilatation à la France entière des saines vertus militaires de l'ancienne noblesse, d'ailleurs fanées par la course à la robe dans les derniers siècles, le rejeton des La Font exhortait les sang bleu à se réconcilier, au nom de telle continuité de valeurs et malgré de vieux exclusivismes, avec la patrie en armes :

---

[56] *Discours prononcé dans l'Église* [25.09.91], p. 9-10 ; *Examen des principes* <02.92>, p. 55.
[57] *Lettres des évêques constitutionnels de l'Assemblée constituante au pape*, dans *Accord des vrais*, p. 5. Sur le mauvais modèle des pays protestants, sur le plan de la «religion nationale», voir Gobel, *Correspondance avec ses commettants* <05.90>, p. 61 et *supra*, chap. I, § 3.
[58] *Examen des principes*, p. 52.
[59] *Discours avant de prêter*, p. 1-2 ; *Discours prononcé dans l'Église* [25.09.91], p. 1-7. Voir aussi la lettre qu'il enverrait depuis Lyon en automne 1792 (destinataire inconnu) : «j'ai vous dit que j'ai adopté la révolution plus comme nécessaire, que comme belle ; plus comme un présent du roi, que comme une conquête du peuple» : BNF, Nouvelles acquisitions françaises, n. 4815.
[60] *Discours prononcé dans l'Église*, p. 6.
[61] Ivi, p. 5-6.
[62] Cf. *supra*, chap. II, § 4.
[63] *Examen des principes*, p. 150.

Il semble qu'on dit, et qu'on paraît croire que la noblesse est détruite, qu'elle est la victime de la révolution, que c'est sur ses débris que s'élève le temple de la liberté. Mais quoi, la plus noble des nations, a-t-elle oublié qu'elle fut le modèle et l'exemple de tout ce que le courage humain a produit de héros célèbres, de faits éclatants, de vaillants et généreux chevaliers ? Effacerait-elle elle-même les titres de sa gloire ? Non, la noblesse n'est pas détruite, elle est étendue à tous les citoyens […]. Familles chères à la France, et qui êtes l'ornement de son histoire ; enfants des héros dont les exploits ont élevé si haut la gloire du nom français […] ; ne le croyez pas, la Révolution française n'a pas effacé vos titres d'honneur. C'est au contraire l'estime de vos vertus qui a communiqué à tous vos concitoyens l'émulation de votre gloire. Toujours vous leur serez chers : toujours ils aimeront à vous choisir pour leurs modèles et leurs guides. Ce sont des nouveaux frères qui agrandissent votre famille, pour en perpétuer et en étendre l'honneur[64].

En août '91, reçu à la Société des amis de la Constitution de Viviers, l'évêque avait évoqué la dégradation historique de la noblesse et l'arrivisme essoufflé des bourgeois anoblis, pour inviter les clubistes patriotes à vigiler, après la destruction des privilèges et des titres, sur la persistance fâchée de l'esprit de distinction parmi les *ci-devant* et les clercs, mais aussi sur les formes par lesquels cet esprit pénétrait dans les couches plus hautes des roturiers[65]. Au bout de moins qu'un mois, par contre, Savine devait gloser qu'en vertu de l'union de l'égalité et de la liberté avec les principes chevaleresques de la France médiévale, dûment universalisés, il était possible de rebâtir la concorde intérieure et préparer la victoire militaire[66].

3. *La fin de Constantin*

Grâce à un second et long voyage lyonnais, à l'automne '91, Savine tenait la promise avancée dans la préface de la *Lettre à MM. les curés*[67] : l'accomplissement des réflexions développées dans ce premier livre – perçues évidemment comme partielles – par l'addition d'autres chapitres. Ouvrage-maître de sa production, l'*Examen des principes de la Constitution civile du clergé* sortait en février 1792. En fait, les trois chapitres de l'ouvrage précédent étaient intégralement maintenus, alors que l'introduction changeait de fond en comble. Désormais Savine affirmait de manière programmatique la parcimonie extrême de citations et de renvois historiques, n'en profitant que par des fins strictement défensifs, pour démonter leurs usages par la littérature anticonformiste (c'était le cas de la louange que *Quod aliquantum* décernait à Bossuet, pour un jugement de celui-ci sur Thomas de Cantorbéry[68]), ou pour démontrer combien de variété et d'instabilité se décelassent dans l'histoire de l'Église et dans les dires de saints et de doctes. Le choix et l'extrapolation de sentences et d'épisodes du passé, au-delà d'en fausser souvent le

[64] *Discours prononcé le 15 avril*, p. 8-11; des allusions dans le même sens dans *Examen des principes*, p. 254, 261.
[65] *Discours prononcé, le 7 août 1791, à sa réception dans la Société des Amis de la Constitution, établie en cette ville*, chez Mistral, Montélimar <1791>.
[66] Voir aussi *Examen des principes*, p. 261 : «l'honneur et les obligations attachés aux grands noms n'est pas détruit avec les vains titres qui les décoraient».
[67] *Lettre à MM. les curés*, p. II.
[68] *Examen des principes*, p. 262-265.

significat originaire et authentique, ne pouvaient pas servir, d'après le prélat, à accréditer l'un ou l'autre front de la controverse. La selve arbitraire des citations et des *auctoritates* avait même contribué à la faiblesse du discours religieux face à la critique pressante des lumières. Au contraire, c'était sur la seule autorité des décisions conciliaires – l'Écriture elle-même étant «trop obscure pour qu'on puisse tirer un avantage évident de quelques passages isolés, qui n'ont pas été soumis à l'examen des textes originaux, à la confrontation des versions et aux diverses explications dont ils sont susceptibles»[69] – qu'il était possible d'établir une argumentation solide, élaguée de l'appellation à des traditions mal définies et menée indifféremment par les laïcs et les clercs, susceptible de proposer des réponses persuasives aux dilemmes du présent[70].

Nul Thomassin ou Gerson, nulle Chalcédonie ou Sardique ne comparaissent donc dans l'*Examen des principes*. À Fleury est dédiée une mention non dépourvue de réserves, alors qu'Augustin, un homme «qui a reconnu lui-même des erreurs dans ses écrits», est cité parmi les auteurs «appelés arbitrairement les Pères de l'Église»[71] – une attitude qu'imiterait Pontard un an après, nous l'avons vu. Il est compréhensible que l'insatisfaction de Savine pour les textes confectionnés par les sectateurs de l'Église assermentée n'en sortait pas trop voilée[72]. Calqués sur des modalités usées de controverse et ancrées à des idées reçues de tradition gallicane, tels textes restaient loin de saisir suffisamment la brutalité de la rupture de la Révolution et de la Constitution civile avec un ancien et vénéré monceau d'habitudes et de préjugés. Les auteurs conformistes se piquant de reconnaître à l'Église, avec autant de peine et de contradiction, quelque sorte de pouvoir législatif[73], paraissaient poussés, dans leur choix assermenté, par une «espèce de témérité», d'«indocilité», plus que par un jugement radical et rectiligne sur la nature et les limites du spirituel[74].

Une partie de l'introduction à l'*Examen des principes* visait en outre à combattre la légitimité de quelconque obligation de serment. Violence exercée sur les consciences et sur les libres élections dans son indiscutable valeur religieuse, tourment des âmes capable d'infuser «au despotisme le plus arbitraire l'air de la justice» et toujours passible de réserves mentales, arrière-pensées et subtilités casuistiques, les serments imposés ne seyaient pas du tout à une Révolution qui avait concassé par elle-même nombre de serments de fidélité à l'ancien ordre de choses[75] – une Révolution qui aurait dû apprendre, au contraire, combien la volonté souveraine faisant les lois et la force publique les faisant appliquer, fussent totalement suffisantes pour assurer la tenue sociale, sans aucun besoin d'atteler l'homme intérieur[76]. Le serment ecclésiastique, en particulier,

---

[69] Ivi, p. VII. Naturellement s'ouvrait ici le problème de l'utilisation, en siège œcuménique, de celle Écriture et de celle Tradition qui aux yeux de Savine paraissent si obscures et non-résolutives en siège extra-conciliaire. Ce point était attaqué par [A. Marty], *Troisième lettre*, p. 14-15 et [B. Lambert], *Lettre à Monsieur l'évêque*, p. 7-16.
[70] *Examen des principes*, p. VII-XV.
[71] Ivi, p. 15; cf. aussi p. 204.
[72] Ivi, p. 180, 261. Plus en général, Savine parlait du «triomphe puérile» des assermentés, comme opposé à la «piété crédule» des anticonformistes : ivi, p. 129.
[73] Toutefois, en comparaison de la *Lettre à MM. les curés*, p. 16, l'*Examen des principes* employait des mots plus explicites sur l'existence et sur l'exclusif domaine ecclésiastique d'une discipline sur les «formes et les rites essentiels des sacrements», discipline intrinsèquement connectée au dogme et étrangère à «aucun intérêt ou ordre civile» : p. 161, 175, 205.
[74] Ivi, p. 151-155, 268, 83-84.
[75] Ivi, p. XV-XXXIV.
[76] Ivi, p. XXX-XXXI.

avait compromis la réforme de l'Église et brisé l'unité religieuse : Savine ne se ralliait point à ceux qu'y voyaient non pas une déclaration intrusive d'assentiment, mais un simple engagement à respecter les termes de la Constitution civile. Et il ne s'arrêtait pas non plus sur les positions 'libérales' de Torné sur l'injustice de poursuivre les insermentés. À ses yeux, tout serment impliquait une adhésion : au cas de rétorsions publiques d'un refus, voilà le retour des constrictions de la tyrannie. Il était donc urgent de l'abroger[77].

Bien entendu : en republiant dans leur intégralité les trois chapitres de la *Lettre à MM. les curés*, l'auteur montrait de légitimer encore, au passé, l'intervention civile sur l'«exercice publique des pouvoirs spirituels». Il n'en venait pas moins à illustrer une solution diverse et directement déduite des principes révolutionnaires, laquelle ne jugeait plus irrévocable ni souhaitable la destinée constantinienne d'une Église au même moment honorablement privilégiée et honteusement maîtrisée par le pouvoir temporel. Le leçon de la Constitution civile encaissée, en tant que réforme que nul organisme ecclésiastique n'aurait pas eu la force de produire[78] ; les prétentions de puissance spirituelle et de richesse matérielle frappées par une gifle salutaire (finalement explicite, sans les hypocrisies et les déguisements d'Ancien régime[79]), l'Église catholique pouvait s'engager dans un parcours d'indépendance totale : non pas *libertas ecclesiae* spécifique, mais «liberté spirituelle» à revendiquer au nom des droits de tous, commune aux diverses confessions et parfaitement cohérente avec la «liberté temporelle» des principes constitutionnels[80], ainsi que digne du christianisme des premiers trois siècles :

> Sans doute dans tous les points de contact qu'a l'exercice d'une religion quelconque avec l'ordre public, c'est à la puissance civile qu'il appartient d'en connaître ; mais c'est à elle aussi à diminuer autant qu'il est possible, et à annuler même ces points de contact, parce qu'il n'est rien de plus dangereux, comme de plus nuisible, et peut-être de plus injuste, que de mettre aux prises les lois et la conscience. Les bienfaits de la puissance civile portent avec eux la contrainte, et toujours la religion en souffrit plus que de ses rigueurs: c'est ce que l'Église catholique éprouve de la part du nouveau gouvernement français, comme elle l'a éprouvé dans tous les temps. Toutes religions dont l'exercice est libre en France, ne reçoivent aucune loi sur les formes de leur culte, et la religion catholique en reçoit les siennes […]. Il est de l'absolue nécessité des choses, que toute religion devienne pour l'avenir aussi étrangère aux bienfaits du gouvernement, qu'à son inspection ; que leur ministère soit remis entièrement à la générosité libre de ceux qui l'exercent, ou à la générosité et à la justice de ceux qui le reconnaissent. Tels furent les temps apostoliques, et dans une régénération universelle, toutes choses doivent être rappelées à leurs, premiers éléments. Les démarcations auront pour mesure le zèle et la confiance. Les formes hiérarchiques seront déterminées par les seuls principes religieux. La fortune des ministres ne sera que leur subsistance, et beaucoup sans doute, se trouveront plus heureux et plus honorés de remplir les fonctions du saint ministère, par le seul mouvement de leur foi et de leur charité[81].

[77] Ivi, p. XXXIII-XXXIV. De plus, Savine montrait son antipathie pour les serments de la vie religieuse et cléricale du chrétien, à compter de la promesse insensée à prêter au nom de l'enfant baptisé : ivi, p. XXIII-XXVI.
[78] Ivi, p. 77-89, 243.
[79] Ivi, p. 72, 123-125.
[80] Les deux syntagmes entre guillemets ivi, p. XVIII.
[81] Ivi, p. 125, 128-129.

Voilà donc la voie-maîtresse, nécessaire aussi pour surmonter la tendance des autorités constituées – tendance propre d'un esprit révolutionnaire encore «terni par l'orgueil bourgeois et par la férocité populaire» – d'agiter la main bien fort dans la gestion de l'ordre public vis-à-vis du schisme[82] : il fallait «séparer le ministère ecclésiastique de tout rapport avec l'ordre politique, ainsi qu'il était au commencement des choses»[83]. Savine demandait donc l'abolition de la Constitution civile et la révocation de la subvention publique au futur clergé, une fois dédommagée la présente génération cléricale, insermentés inclus[84], pour le dépouillement des propriétés licitement cumulées au cours des siècles. Par cela, le titulaire de l'ordre public n'aurait plus raison de réglementer une Église réduite à nullité politique et économique. D'autant plus si privée de la forte incidence dans l'espace publique qui le fournissait l'apparat ostentatoire du catholicisme[85]. Savine proposait en effet un modèle de séparatisme qui trouvait dans le cantonnement des expressions religieuses à l'intérieur des lieux de culte la seule voie possible pour assurer une effective égalité confessionnelle. En assumant que des raisons de décence et de tranquillité publique empêchaient de laisser main libre aux cultes dans la revendication et le relancement compétitif – toujours possible – de formes affichées de présence visuelle et sonore (carillon des temples, costumes étalés dans la rue…), il convenait d'éviter toute jalousie en défendant à l'Église catholique l'usage des cloches, l'organisation de processions, l'exhibition en public de l'habit clérical, les cortèges funèbres ; contextuellement, en interdisant aux autorités constituées d'assister en corps, avec les signes de leurs pouvoirs, à des actes de culte particuliers[86].

Malgré son caractère abstrait, et malgré le cadre de réforme morale et religieuse où il insérait telles mesures, les réflexions de Savine paraissaient couver des traits profonds du laïcisme républicain français, de la défense de quelconque ostentation extra-églises qui devait signer le degré minimal et initial de la déchristianisation de l'an II, et qui devait également accompagner le retour à une fragile liberté des cultes en l'an III, jusqu'au récent débat sur le voile islamique. Sur le plan aussi d'une ritualité purement civile, Savine se révélait précocement disponible, si bien qu'il proposait l'utilisation des cloches dans les seuls moments de joie, douleur ou alarme entraînant l'entière communauté des citoyens. Mais par son refus d'assigner une valeur civique autonome, sur les cendres de la pompe religieuse, aux pratiques funéraires ; par son conviction que il revenait à l'État de cacher la mort le plus possible, de la consigner à la seule piété humaine et religieuse de parents et amis, l'évêque déplorait «l'orgueil des tombeaux, [le] despotisme des mausolées» auxquels la Constituante avait cédé par la translation de Mirabeau et de Voltaire au Panthéon, choix inévitablement injuste par rapport à la masse d'autres défunts dignes d'honneurs pareils[87]. De ce point de vue, le Savine thanatologue, d'esprit égalitaire, intimiste, bien peu néo-classique, ne secondait guère le progrès d'une religiosité laïco-révolutionnaire visant à construire,

[82] Ivi, p. 129-130.
[83] Ivi, p. 80.
[84] Ce n'était pas qu'une question d'indemnisation, déjà prévue par la loi malgré les tentatives de la loi Neufchâteau . Savine invitait la Législative à avoir la plus grande estime pour les destitués, «par la dignité du courage dans le malheur; on leur doit des témoignages éclatants des regrets que a dû coûter à ses auteurs, une des plus sévères opérations politiques dont l'histoire puisse conserver le souvenir» : ivi, p. 132.
[85] Ivi, p. 125 et suivantes.
[86] Ivi, p. 133-141, 144-145.
[87] Ivi, p. 131-144.

du moins en théorie, un caractère officiel du transport funèbre, et à reconfirmer dans le deuil les distinctions de mérite accumulées en vie par les trépassés[88].

Il ne s'ensuit pas de ce que l'évêque était favorable à réinstaller l'Église dans la sphère privée, qu'il délinéât une totale extranéité du politique et du religieux. Bien au contraire, il soutenait que la Révolution avait réactivé un flux bienfaisant de soutien réciproque entre les deux domaines. La nation régénérée comptait désormais sur la leçon évangélique de liberté et égalité, susceptible de traverser les siècles en usant en silence les constructions sociales de l'orgueil et du despotisme – des constructions alimentées, de leur côté, par l'Église se-disant législatrice, ayant obtenu l'exécution coactive de ses lois en échange de la consécration en conscience des pouvoirs politiques les plus arbitraires –, et en pénétrant aussi dans les systèmes de l'«égoïsme philosophique» qui se prétendaient éloignés du christianisme :

> C'est l'esprit évangélique qui porte dans la Divinité seule les idées de grandeur, de gloire et de perfection, et ne voit rien de grand dans les hommes que la vertu et l'espérance […]. C'est cet esprit qui, perçant à travers toutes les différences de communion et toutes les oppositions de système, semble réunir encore dans un point unique tous les hommes qui connaissent le nom de Jésus-Christ, par l'admiration et l'amour; c'est l'esprit évangélique qui a miné sourdement les bases de la grandeur personnelle et de l'orgueil de la domination, et qui peu à peu est parvenu à faire tomber les idoles de l'ambition et de la tyrannie, comme il a fait tomber dans les premiers temps, ceux de la superstition et de la crédulité; c'est cet esprit qui, au milieu de tant d'inégalités répandues sur la surface du monde, a fait retentir constamment le cri de l'égalité fraternelle; c'est cette lampe dont parle l'écriture, méprisée par les passions humaines, mais préparée pour le temps déterminé[89], qui, allumée par la même main que les feux du soleil et des étoiles réchauffe et éclaire le monde moral, et amène d'une manière insensible les triomphes de la liberté et de l'égalité. C'est lui qui, s'interposant sans cesse entre les rois et les peuples, assouplissant les esprits par ses humbles et touchants mystères et désarmant les passions par ses douces inspirations, avertissant toujours les grands de leur faiblesse, et les petits de leur force, a préparé ce rapprochement général et à jamais mémorable, où la France donne à l'Univers le premier exemple d'une fraternité universelle, et semble présenter à ses hommages la religion divine dans laquelle elle en a puisé les principes[90].

L'évêque ne niait pas non plus l'apport que le catholicisme pouvait *encore* véhiculer pour le triomphe définitif de l'ordre constitutionnel, c'est-à-dire à son expansion mondiale[91] : d'autant plus que la morale publique, s'il est vrai qu'elle reposait sur la religion, ne pouvait ne pas jouir du prestige d'un clergé débarrassée du poids des propriétés[92]. Mais sur le plan du passé prochain et du futur imminent, c'était avec un transport bien majeur que Savine arborait les bienfaits inverses, ceux apportés à la vraie religion par le passé et par le futur de la Révolution. En le déliant énergiquement de l'accolade mortelle avec les prétentions du clergé et avec la politique

[88] Cf. M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire*, Messidor, Paris 1985, p. 232-245 ; J. Clarke, *Commemorating the Dead in Revolutionary France. Revolution and Remembrance*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
[89] Allusion à *2Pt* 1,19.
[90] *Examen des principes*, p. 102-104.
[91] Voir surtout *Discours prononcé le 15 avril*, p. 7 : «Car c'est du sanctuaire que sortent les grandes pensées qui influent sur le sort général des hommes».
[92] C'est notre interprétation d'*Examen des principes*, p. 237-239.

d'intolérance de l'Ancien régime, d'ailleurs fort affaiblie et inefficiente, la Constituante[93] avait d'un côté détourné le catholicisme de l'attaque systématique des lumières antichrétiennes[94] ; de l'autre côté, elle lui avait restitué les conditions pour se propager dans le monde. Une Église régénérée, purement indépendante, non plus ménaçante et prévaricatrice pour personne, était forcément destinée à exercer une attraction universelle.

Voilà donc des nouveaux motifs de différenciation, entre Savine et ses confrères jureurs : son séparatisme, mais aussi son effort de voir dans l'Église catholique non exactement l'arc-boutant du Nouveau régime, plutôt un soutien fructueux, un couronnement splendide et un partenaire contextuellement triomphant et expansif d'une Constitution pétrie, par elle-même, de la liberté et de l'égalité à la claire empreinte évangélique[95]. De même, force est de signaler l'affinité de propositions concrètes et la distance de fond entre Savine et les instances de laïcisation avancées par l'*Accord de la religion et des cultes chez une nation libre*, publié par l'abbé parisien Charles-Alexandre de Moy dans les mêmes mois du travail rédactionnel de l'*Examen des principes*[96].

Curé de Saint-Laurent, de Moy aussi évoquait la suppression de la Constitution civile, l'usage exclusivement civil des cloches, la défense des processions et des cortèges funéraires, en ajoutant de plus une ré-modulation purement laïque des jours obligatoires de repos et des fêtes annuelles. Toutefois, le discours de Moy ne s'épargnait point de l'irrévérence envers la liturgie catholique et de lourdes allusions anticléricales, tout comme il ignorait la moindre corrélation entre les raisons et le sort de christianisme et Révolution. Par contre, il alimentait la perspective ouverte d'un «culte national» 'classique' et rousseauiste, dénué de symboles et des médiations «sectaires» et hommage directe au «Dieu des nations et Dieu de l'univers»[97]. Cela restait loin de la vision de Savine, si bien que celui-ci répondrait sans hésitations, en avril '92, à la demande de bénir publiquement les drapeaux de la Garde nationale de Bourg Saint-Andéol. De fait, aussi hostile que de Moy à la participation des autorités politiques à des actes religieux confessionnels[98], l'ordinaire de l'Ardèche persistait et persisterait à favoriser la présence de signes et de liturgies catholiques dans les fêtes et mobilisations civiques : ré-dévoilement magnifique et temporaire de l'entrelacement de valeurs constitutionnelles et valeurs chrétiennes.

Qui était le plus permissif, entre le prélat de province et le curé de la capitale ? De Moy proposait d'empêcher dorénavant les cimetières confessionnaux et même la tenue de rites religieux au moment de l'inhumation ; il ventilait une attentive vigilance publique sur les textes liturgiques et sur le parcours de formation des ministres des cultes, en sus de la défense d'émettre des peines canoniques qui pourraient entraver l'exécution des lois. Quant aux actes de gouvernement spirituel, le curé se contentait de limiter à l'intérieur des églises l'affichage et la

[93] Bien que composée par des «philosophes ennemis de la religion»: paradoxes de la Providence…: ivi, p. 38.
[94] Ivi, p. 53, 89-90.
[95] Ivi, p. 88-89, 92.
[96] Au presbytère de Saint-Laurens, Paris 1792 <janvier>. Remarquaient les ressemblances entre les deux textes [A. Marty], *Troisième lettre*, p. 5 et [B. Lambert], *Lettre à Monsieur l'évêque*, p. 205. A côté du marié Aubert, de Moy devenait la bête noire du catholicisme assermenté de la capitale (voir de J. Duffay, vicaire paroissiale à Saint-Germain, la *Réfutation du libelle de M. de Moy, curé de Saint-Laurent de Paris*, chez l'auteur, chez Desenne *et alii*, Paris 1792), mais il ne manquait pas des attaques anonymes d'empreinte anticonformiste (*Profession de foi de Charles-Alexandre de Moy*, Crapart, Paris 1792 ; *Petit mot pour rire à M. le Curé de Saint-Laurent*, Guerbart, Paris 1792).
[97] Ch.-A. de Moy, *Accord de la religion*, p. 136.
[98] Ivi, p. 145-146 ; *Examen des principes*, p. 145-146.

publicisation des mandements et ordonnances, ou à la limite sur la porte extérieure[99]. Par contre, non autant restrictif sur les autres aspects, Savine évoquait la révocation, de part de l'État, de ce qu'il considérait le *privilège*, nié aux autres religions, «de publier des ordonnances, de les afficher avec des préambules imposants, de mander et d'ordonner, concurremment avec les décrets émanés de l'autorité publique»[100] – en comprenant donc dans ladite interdiction, paraît-il de comprendre, même des mesures qui n'interféraient guère sur le plan civile, comme les mandements de carême, à côté de celles à la majeure incidence sociale, comme les ordonnances sur les fêtes. Celles-ci, du reste, devaient être l'objet d'un mémoire que Savine présenterait en mai 92 au Département de l'Ardèche (duquel il venait d'être élu président[101]), en le scellant par l'annonce : «Je fais profession de n'avoir rien à ordonner au nom de la religion»[102]. Ainsi l'évêque, revenant d'une tentative malheureuse de diminuer les fêtes infra-hebdomadaires à Viviers[103], remettait aux seuls administrateurs l'éventuelle charge de réduire le numéro des fêtes chômées en Ardèche : il se dérobait à l'invitation de régler la question de façon bilatérale. Dans cette occasion, néanmoins, le prélat suggérait aux autorités, au lieu que défendre *ex abrupto* l'obligation religieuse en matière de repos – une défense qui restait tout à fait légitime et abstraitement juste –, une campagne plus souple de persuasion et d'information, par exemple par la diffusion du mémoire de Savine.

4. *Encore sur l'*Examen des principes

En substance, par son *Examen des principes*, l'évêque pliait son dessein d'égalité entre religions, dans un sens séparatiste et anti-ostentatoire, à l'urgence qu'il continuait à perçoir le plus. Une urgence qui consistait plus ou moins en cela : dans la conciliation entre le douloureux, chirurgical enseignement de la Constitution civile – lorsque le pouvoir politique, à la recherche d'une auto-fondation inconditionnelle et démo-contractuelle, avait ôté à l'Église quelconque autonomie disciplinaire et s'était affranchi une fois pour toutes de la 'menace cléricale', potentiellement alliée des résistances absolutistes et féodales[104] – avec l'inviolable liberté d'action, outre que la due récupération ecclésiale, de ceux qui avaient rejeté avec toutes leurs forces un semblable empiètement. Mais pour Savine, voilà une originalité ultérieure, telle conciliation ne pouvait se produire que dans la 'privée', libre, ouatée confrontation entre Églises et entre clercs uniformément désintéressés et dépouillés de toute reconnaissance publique : à la duplice condition, en d'autres mots, de la destruction de l'échafaudage disciplinaire imposé par la

[99] Ch.-A. de Moy, *Accord de la religion*, p. 22-23, 63-70.
[100] *Examen des principes*, p. 145.
[101] AD Ardèche, L124, p. 941.
[102] *Mémoire touchant la célébration des fêtes chômmées*, Imprimerie de J. Ignon, Viviers 1792.
[103] En avril, après que Savine avait annoncé de ne pas célébrer le lundi de Pâques, il eut à souffrir, dans son évêché, les protestes et les insultes de beaucoup de gens. Enfin, la foule obtint la messe accoutumée et le son des cloches, logiquement par la complicité de quelques clercs. Fort avili, l'évêque transmit aux autorité ses démissions, mais les pressions du maire de Viviers eurent raison de cette décision : Archives municipales de Viviers, BB 13 (09.04.92). Il est possible que la nomination à la présidence du Département était aussi un geste de 'réparation' après l'épisode fâcheux de Viviers.
[104] *Examen des principes*, p. 70-71.

Constituante et de l'interdiction publique à gouverner et juger, avec des formes solennelles et bruyantes, sur base canonique. De cette controverse, paritaire et étouffée parce qu'exclue de l'espace officiel et de l'espace public en général, serait jaillie finalement l'Église sans lois, comme seul point de chute d'une discussion entre *opinions* – sur la discipline ecclésiastique et la puissance spirituelle – qui étaient destinées justement à rester telles, dogmatiquement infondées et donc insuffisantes à motiver toute condamnation et censure réciproque.

À tenir compte de ce propos de délayer les esprits, ce n'est pas par hasard si Savine rappelait souvent, dans ses écrits intitulés *lettres*, *examens*, *mémoires*, sans recourir jamais à l'adjectif *pastoral*[105], qu'il n'y prononçait point de jugement d'autorité, mais des avis tout discutables, que l'auteur s'engageait à soutenir sans l'animosité des écoles[106], et à fonder sur la seule raison et sur la foi oecuméniquement définie. Autrement dit, la voie de l'Église sans lois commençait par l'assomption que l'Église sans lois était elle-même une opinion. Et loin de toute virulence, l'*Examen des principes* donnait des éclaircissements piteux sur l'histoire passée de l'Église, en pointant le doigts, plutôt que vers la méchanceté et les erreurs des particuliers, vers le conformisme et la fragilité de l'intellect humain, dans ce cas l'homologation de l'Église à la tendances des choses humaines à prendre des formes légales et coercitives[107]. Parfois, en Savine les relancements optimistes tendaient même à s'entrelacer à des nostalgies sentimentales sur des temps reculés. Ce Moyen-âge que deux siècles d'archaïsme gallican avaient mis à mépris, et qui dans quelques dizaines d'années allait devenir l'horizon idéologique commun à la majorité des courants du catholicisme du XIXe siècle, perçait dans les considérations de Savine non pas comme un modèle de civilisation harmonique et lumineusement ordonnée, à opposer avec agonisme aux ruines de la modernité, mais en tant que stade très imparfait et irréversiblement perdu d'une douce immaturité intellectuelle des hommes et des chrétiens :

> L'opinion est une des bases de la religion dans l'esprit du temps […]. C'est du concours des exemples, de l'empire de l'imagination, de celui des affections du cœur, de l'analogie de la vérité qu'on adopte, avec les vérités plus sensibles qui nous environnent, que se forme cette persuasion plus forte et plus puissante sur l'esprit humain, que l'empire même de la raison et de l'évidence. Qu'il nous soit permis de jeter un regard d'attendrissement et de regret sur des temps déjà si éloignés de nous; et qui en sont séparés par tant d'agitations, de controverses, de systèmes opposés, de corruption raisonnée, de conjectures désespérantes; où la religion, environnée de tous les secours, se présentait aux hommes sous des charmes si puissants, que le vice et l'erreur lui rendaient presque autant d'hommages que la vertu et la raison; où les regards des peuples ne se portaient de toute part, que sur des objets qui lui en rappelaient le respect et l'amour; où ils trouvaient, et dans l'autorité des puissances, et dans celle des lois, et dans les usages et les mœurs, des images qui les environnaient sans cesse de ses hautes pensées, de sa douce morale et de ses immortelles espérances; car la raison qui reste seule aujourd'hui auprès d'elle, dans la dispersion générale de tous les autres secours, la raison isole l'esprit de ses

[105] De même, Savine n'«ordonne» jamais au clergé diocésain (même pas la lecture de ses propres textes), mais au pire il «invite et exhorte». Du reste, telle conduite pouvait également répondre au désir – que nous avons vu en Pontard, cf. *supra*, § 7 – de ne pas exposer les semi-constitutionnels des paroisses 'viennoises' et 'valentinoises', ou tout simplement les jureurs adverses aux originalités de Savine, à la répression des autorités constituées en raison du refus de lire en chaire des éventuelles ouvrages pastoraux de la part de l'évêque.
[106] *Examen des principes*, p. 165-166, 180, 188, 229; *Mémoire touchant*, p. 2.
[107] *Examen des principes*, p. 44-48, 87-89, 95.

plus doux et plus naturels appuis; elle place les ombres du doute autour de la vérité; elle transporte l'esprit dans une espèce de désert, où un seul point lumineux brille d'une lumière tremblante au milieu d'une nuit profonde. En nous reportant vers des temps si différents du nôtre, nous verrons que la disposition qu'avait alors l'esprit humain à adopter la religion sans aucun effort, et par le penchant naturel de la crédulité, qui trouvait une nouvelle force dans la crédulité générale, a dû nécessairement associer aux dogmes de la religion, tout ce qui avait avec elle une analogie et une liaison intime. L'esprit dirigé par la raison est sévère, et sépare les objets qui se tiennent de plus près; l'esprit dirigé par l'opinion s'étend de lui-même vers les pensées voisines, et les associe dans une même adoption: ainsi la croyance publique avait d'elle-même associé à la foi ce qui ne devait que lui servir d'appui. Le respect du ministère s'était confondu avec celui de la religion; la puissance des ministres semblait ne s'élever jamais assez haut, au gré de ceux qui lui étaient soumis. […] Mais le temps arrive, et celui où nous sommes est dans ce genre le plus extraordinaire, et peut-être l'unique, où tout l'empire de l'opinion est ébranlé et presque détruit, où il faut que la religion ne se repose que sur ses bases immuables et éternelles. C'est lorsque son édifice ne portera plus que sur ces appuis, que les ornements de l'opinion viendront s'y joindre encore; mais la séparation est prononcée, il faut qu'elle abandonne ce qu'elle devait aux opinions anciennes, et qu'elle n'espère plus que celles que les siècles à venir pourront lui restituer[108].

C'était en ces siècles éloignés que *Quod aliquantum* – disait Savine d'une manière en quelque sorte affectueuse, sans jamais affirmer la fausseté du document – aurait pu convaincre les peuples pas son fatras de citations et ses traverses 'analogiques'. Mais entre le Moyen-âge et l'avènement d'une raison «aussi fière et despotique que hardie et sublime»[109], prête à viser droit à la vérité en renversant des images chères et des «repos» de l'opinion[110], s'était interposée une longue et épuisante phase de transition, que Savine faisait remonter aux disputes intra-catholiques et postconciliaires du dix-septième siècle français ; des disputes qui s'étaient flattées de trouver dans la solennelle, et par cela explosive contradiction des Quatre articles de 1682, un point de concorde entre Église et État absolu, tout comme entre les niveaux hiérarchiques de l'Église elle-même. La Révolution configurait la déflagration de cette contradiction. Entre des avertissements alarmés et des pronostics radieux, l'évêque de l'Ardèche dévoilait que la seule Église à l'état pur, primitive-apostolique, était à même de survivre au tremblement, d'accompagner les succès de la Révolution dans sa diffusion internationale et de se mesurer avec les processus de sécularisation, en gardant et en restituant les hommes à la foi, à la pratique religieuse et aux œuvres de piété, délivrée de l'imposition du précepte.

En donnant de l'épaisseur analytique aux réflexions de la *Lettre à MM. les curés*, Savine dédiait les derniers chapitres de l'*Examen des principes* à retracer la métamorphose de l'Église chrétienne, issue sur les cendres de la loi mosaïque abrogée au concile de Jérusalem. Au lieu que se contenter, comme à ses origines, de diffuser des «règlements», à savoir des conseils salutaires, valides selon les circonstances et reçus par la libre piété des fidèles, l'Église s'était pensée comme un pouvoir souverain, susceptible de produire des canons disciplinaires, de la jurisprudence sur l'accès aux sacrements, des «lois positives» en conscience[111], lesquelles n'avaient pas même la

[108] *Examen des principes*, p. 93-96; cf. ivi, p. 151-154.
[109] Ivi, p. 243.
[110] Ivi, p. 197-198.
[111] Ivi, p. 167.

clarté minutieuse des *mitzvot* judaïques[112]. Une autorité potentiellement sans bornes, interprétée avec plus de cohérence par la papauté du Moyen-âge que par la *Déclaration des quatre articles* ou par ses héritiers insermentés ou jureurs[113] ; une autorité, de surcroît, destinée soit à s'allier, de façon agonistique et toujours précaire, avec la tyrannie, soit à produire, par réaction, des légions d'hérétiques et de mécréants, mus, au fond de leur cœurs, par la haine des lois et de la puissance de l'Église, plus que par le rejet de ses dogmes[114]. De leur côté, toutes les religions fausses des hétérodoxes et des infidèles n'avaient servi qu'au «malheur du genre humain, à fortifier la tyrannie, à opprimer la liberté, à exagérer l'orgueil national, à revêtir les plus injustes passions des apparences de l'autorité divine» ; en se liant strictement aux pouvoirs politiques, ces confessions et religions en avaient sanctionné théologiquement le despotisme et étaient parvenues à nécessiter de manière irréversible de son soutien[115]. La prérogative divine du catholicisme était dans la faculté de se soustraire à telle irréversibilité, tandis que la diffusion des principes révolutionnaires allait renverser les Anciens régimes de tout le monde. C'était aux fidèles, épaulés par un séparatisme non intégral (en tant que favorable à la présence de rites religieux dans les fêtes religieuses) et bien peu permissif (en tant que répressif des formes plus 'extraverties' de vie religieuse), de saisir toutes les potentialités du moment et de revenir aux glorieuses origines délégiférées de l'histoire chrétienne[116].

Pour démontrer qu'en tout cela il n'y avait rien d'hétérodoxe, Savine passait au crible, parmi les déclarations doctrinales de Trente, «chef d'œuvre de raison éclairée et de charité paternelle»[117], quelles fussent de simples instructions, des concessions conformes aux particulières contingences et à l'esprit des temps, et quels revinssent sans aucun doute à la foi. Ni la législation ecclésiastique de '90, ni la vision d'une Église sans loi, ne contredisaient cette seconde catégorie de proclamations conciliaires. En général, c'étaient les canons tridentins – à savoir les résolutions anathématisant les opinions erronées, à côté des vérités définies par les décrets doctrinaux – à ne pas pouvoir être considérés dans le domaine des *regulae fidei* : et ça, car certaines de ces condamnations semblaient présumer des assertions non positivement proclamées. Il s'agissait donc de simples pieux, d'une barrière défensive «pour environner la foi de toute la protection de l'opinion». Regardons de près la lecture qu'avançait Savine du passage le plus délicat, celui de la XIVème session : le *nullius momenti* des absolutions faute d'une juridiction ordinaire ou déléguée sur le pénitent. Un décret doctrinal de l'Église universelle reconnaissait-il l'existence d'une *jurisdictio* ? Nous avons analysé longuement les thèses des auteurs conformistes sur tel point, partagées entre 1. l'assomption de telle nullité ; 2. sa ré-formulation, centrée sur le pêché du fidèle insubordonné et non pas sur les pouvoirs limités du lévite ; 3. la conviction tardo-janséniste de la validité de l'absolution, malgré le grave pêché d'insubordination.

[112] *Mémoire touchant*, p. 13.
[113] *Examen des principes*, p. 68, 177.
[114] Ivi, p. 181.
[115] Ivi, p. 183-184. Il est facile d'entrevoir ici un écho du dernier chapitre du *Contrat social*, où Rousseau parle du «droit divin civil ou positif».
[116] Ivi, p. 243.
[117] Ivi, p. 97; cf. aussi *Mémoire touchant*, p. 10 : «Le concile de Trente, l'oracle de l'Église catholique et la plus pure source de notre foi».

Or, il est évident que Savine ne pouvait pas même accepter la seconde et la troisième option, qui persistaient à lier au respect d'une régularité de droit – fût-elle déterminée par l'Église ou par l'État – la réalité d'un fait surnaturel, ou la réalité d'une faute en conscience et punissable par les peines spirituelles du for extérieur. Pour dépasser le problème à la racine, l'évêque se demandait si la notion tridentine de *jurisdictio* ne consistait pas, plus simplement et sans nécessité d'aucun dispositif formel, dans la stable (juridiction ordinaire) ou plus temporaire (juridiction déléguée) reconnaissance collective, par une communauté de fidèles, des fonctions sacerdotales d'un prêtre. En ce cas, il n'était possible d'exclure que la formule de Trente ne visât qu'à empêcher aux fidèles de se confesser auprès du premier venu, sans s'être raisonnablement assurés de son authentique état sacerdotal. L'intention du concile pouvait en somme être analogue à celle du sexte chapitre de la même session, niant la validité d'une absolution prononcée par un prêtre dépourvu, en celle circonstance, d'une tenue sérieuse. Absolution de nul poids, s'alambiquait-il encore, n'était pas une expression clairement équivalente à *absolution nulle* ; et dire qu'«on a toujours été persuadé dans l'Église de Dieu, et ce synode confirme comme très vrai», ne sonnait pas exactement comme déclarer avec netteté une vérité de foi[118]. Et Savine d'ajouter qu'il ne «garanti[t] pas en détail la justesse parfaite de chacune de ces conjectures»[119], mais il lui suffisait l'admissibilité des doutes proposés pour montrer comme conforme à l'orthodoxie – avant une déclaration en sens contraire par l'épiscopat universel, proclamant l'existence et précisant le domaine et le fonctionnement d'une puissance spirituelle législative[120] – sa vision ecclésiologique. Voilà le jusqu'au-boutisme : de l'interprétation assermentée sur les rapports entre ordre et juridiction, Savine déduisait la conséquence extrême de questionner tout pouvoir juridictionnel (cas réservés, dispenses, institutions et approbations canoniques, censures) qui s'exerçât, par sa nature, sur un segment particulier de l'écoumène catholique[121].

Naturellement, il pouvait arriver au prélat de croiser des arguments communément fréquentés par l'apologétique conformiste, par exemple sur la valeur honorifique et de simple 'vigilance' du primat romain[122]. C'étaient des thèmes qui continuaient à gratifier les «Nouvelles ecclésiastiques», mais sans suffire à gagner au nouvel écrit de Savine l'approbation inconditionnée de la feuille janséniste. Celle-ci repoussait les scrupules sur l'égalité des religions, non seulement parce que les minorités confessionnelles en France, la judaïque et les protestantes, intrinsèquement moins extraverties que le catholicisme, ne muriraient jamais des prétentions d'ostentation susceptibles de compromettre l'ordre public, mais aussi en raison de ce que la France restait une nation catholique, qualité requise, au demeurant, pour la légitimité elle-même d'une réforme ecclésiastique émanée par le pouvoir civil[123]. Et si le Nouvelliste stigmatisait dans le prélat la dérive séparatiste et trouvait «énigmatiques» les pages sur l'«esprit de la religion

[118] *Examen des principes*, p. 105-110.
[119] Ivi, p. 110.
[120] Ivi, p. 169-188.
[121] Ivi, p. 273.
[122] Ivi, p. 82-106, 120-121. Voilà alors un problème latent, que Savine ne développait point: comment faire coexister l'existence nécessaire du successeur de Pierre et la non-nécessité de rigides arrondissements diocésains, y compris donc le diocèse de Rome.
[123] «Nouvelles ecclésiastiques», 17.09.92, p. 149-150.

chrétienne» répugnant «à s'allier avec des lois positives» [124], il y débusquait également la présence de vieux et répandus «préjugés» : l'attribution aux conciles généraux épiscopaux de la totalité des pouvoirs sur la définition de la foi.

Devenu malaisé par ses opinions sur les rapports entre l'Église et l'État, Savine pouvait donc être censuré – par les mêmes thèses sur l'autorité conciliaire que contenait la *Lettre à MM. les curés* et que le compte-rendu des «Nouvelles ecclésiastiques» avait bel et bien négligées – comme un apologète quelconque du despotisme épiscopal et un méconnaisseur du témoignage de la vérité[125]. Car si l'illuminé et non-janséniste Pontard était poussé, en forme radicale et paroxystique, à nier l'épiscopalisme, l'autant non-janséniste mais 'éclairé' Savine raffermissait, de son côté, le critère épiscopal et *majoritaire* d'une foi définie par les évêques de l'Église universelle, dûment consultés sur des propositions doctrinales à la formulation transparente[126]. Loin de l''unanimisme' ecclésiologique des jansénistes, mais aussi de l'importance que l'ecclésiologie gallicane non-janséniste attribuait aux voix et aux silences de l'Église dispersée, l'*Examen des principes* choisissait d'esquisser un parallèle entre la juridiction suprême sur l'Église universelle et la gestion des modernes souverainetés politiques[127], même s'il est vrai que pour Savine la majorité épiscopale, pour déclarer une vérité irréformable, devait inclure son 'président', à savoir le pape.

Â coté de l'attention du Nouvelliste, l'*Examen* conquérait celle d'un mystérieux abbé Egloff, auteur peut-être pseudonyme ou tout au plus anagrammé. Dans le dialogue *L'opinion démasquée*, il avouait de suivre les développements ecclésiologiques les plus audaces de l'évêque ardéchois[128], en arrivant même à restituer, en forme retouchée, maints passages de l'*Examen des principes*[129]. L'auteur n'effleurait pas pour autant le thème anti-constantinien. Il n'est pas impossible que cet Egloff eût quelque chose à voir avec Lyon[130] et qu'il eût pu y connaître Savine, même si les incohérences de son *Opinion démasquée*[131], tout comme la thèse de la non-réception, en France, des décrets dogmatiques de Trente[132], nous induiraient à l'exclure de l'inconnu milieu d'experts lyonnais – ou de véritables *ghost writers*, d'après des voix malveillantes[133] – que Savine

[124] Cette citation et la précédente étaient tirées d'*Examen des principes*, p. 180. L'auteur choisissait d'isoler deux pages fort denses, au lieu que saisir dans le principe de l'Église non-législatrice le noyau de l'ouvrage de Savine.
[125] «Nouvelles ecclésiastiques», 27.12.92, p. 140; 17.09.92, p. 149-152. La feuille attaquait aussi l'*Instruction de M. l'évêque de Vivier* [sic] *pour les habitants de campagne*, chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1792 <hiver>, en la déclarant apocryphe mais sans en offrir aucune preuve. Nous croyons avoir démontré la non-génuinité du texte, issu probablement d'un milieu lyonnais, dans F. Dei, *La Chiesa senza*, p. 91-92. Il est vrai que l'ouvrage, fort agressif à l'encontre des insermentés, trompait l'évêque Constant [Lot-et-Garonne], *I.p.*, p. 101, le citant de façon élogieuse.
[126] Évidemment, Savine présumait l'absolue clarté de cette consultation et ne se posait pas la question du *fait dogmatique* de son oecuménicité.
[127] Cela n'empêchait pas à Savine, en passant, d'attribuer une particulière exemplarité au concile de Jérusalem, à cause de la présence des disciples et des anciens à côté des apôtres.
[128] *L'opinion démasquée, ou entretiens entre Ariste et Patrice sur les matières ecclésiastiques*, Imprimerie de l'Assemblée nationale, Paris, chez Los Rios, Lyon 1792, p. 62. L'auteur s'identifie avec le personnage de Patrice, les interventions duquel, même du point quantitatif, dominent de loin le dialogue.
[129] Ivi, p. 44-61.
[130] Voir le lieu de vente et le fait que l'ouvrage, bien qu'imprimé par l'Imprimerie de l'Assemblée nationale (quels les rapports entre Egloff et la Législative ?), ne se trouve aujourd'hui qu'à la BM Lyon.
[131] Cf p. 34, sur l'excommunication.
[132] Ivi, p. 58.
[133] A. d'Hesmivy d'Auribeau, *Mémoires pour servir*, t. I, p. 690 : «Plusieurs pensent qu'il [Savine] n'est pas l'auteur de ce dernier [*scil*. l'*Examen des principes*], parce qu'il est trop paresseux, pour composer un écrit de longue haleine. On le dit fait à Lyon, et on nomme même l'oratorien auquel on l'attribue». Toutefois, la façon non servile par quoi

avait évidemment à cœur d'interroger lorsqu'il devait rédiger quelque ouvrage d'ample envergure[134].

5. *La fin de la hiérarchie*

Alors que la copie de l'*Examen des principes* offerte à la Législative, et présentée avec des rapides et génériques louanges par le député ardéchois Delmas[135], n'avait guère à susciter de l'attention dans les milieux politiques, les opinions de Moy, accueillies chaleureusement par le «Moniteur», la «Chronique de Paris», les «Révolutions de Paris» et la «Feuille villageoise»[136], pénétrèrent dans l'Assemblée en vertu du même de Moy, passé en avril 1792 de sa condition de député-suppléant à la place de député effectif. De vrai, à la moitié de mai, pendant le débat sur la répression des insermentés, le curé-législateur proposait non pas l'entièreté des contenus de l'*Accord de la religion* (du reste, autour du port de la costume, il avait été précédé par Torné, bien que doué d'un moindre cohérence séparatiste[137]), mais il avançait tout de même l'abolition de la Constitution civile, «ce chapitre de cléricature et de théocratie», y compris le salaire des ministres du culte, au fur et à mesure que les places ecclésiastiques deviendraient vacantes[138]. Le projet, tout décrétée qu'en fût l'impression, souleva le chaos en salle : appuyé par des hommes de la droite fayettiste et de la gauche girondine, l'orateur indisposa d'autres girondins et d'autres hommes du centre, les uns inquiétés pour la liberté de manœuvre qu'on voulait concéder aux insermentés, les autres pour le sens antireligieux que beaucoup de monde irait voir dans ces mesures de séparation[139]. Enfin, la question préalable en vint à écarter le plan de Moy[140]. S'ouvrait la voie du bannissement des prêtres anticonformistes.

Egloff transcrivait d'amples morceaux de l'*Examen des principes*, ou même l'insertion d'exemples ultérieurs (voir en parallèle *Opinion démasquée*, p. 59-60 et *Examen des principes*, p. 118-119, sur les canons tridentins), témoigne de la culture ecclésiastique de l'auteur et peut-être de sa proximité, à la limite indirecte, avec le noyau 'savinien' de Lyon.

[134] Pour un compte-rendu hors de France, voir «Giornale ecclesiastico di Roma», 08.03.1794, p. 34-36; 15.03.94, p. 37-38; 22.03.94, p. 41-43, naturellement liquidatoire.

[135] *AP*, t. XL, p. 478 (25.03.92). La lettre de Savine, du 07.03, invitait à considérer les vues qu'il avait développées «pour concilier le ministère de la religion avec les principes de la nouvelle Constitution de l'État».

[136] «Moniteur», 17.02.92, p. 339-340; «Chronique de Paris», 04.02.92, p. 2; «Feuille villageoise», 24.03.92, p. 24. Un exemplaire était offert à l'Assemblée le 10.02.92 : *AP*, t. XXXVIII, p. 365.

[137] Nous ne savons rien sur les rapports entre Torné et de Moy, avant et après la promotion de celui-ci à député. L'interlocution entre les deux clercs 'philosophes' n'est pas moins vraisemblable. Autre syntonie: l'attention de l'un et de l'autre pour une organisation officielle et uniforme des fêtes civiques ; pour de Moy, cf. *AP*, t. XLV (16.06.92), p. 260-261 ; pour Pontard en été '93, voir *supra*, § 8.

[138] *AP*, t. XLV (16.06.92), p. 438-439. En abolissant tout serment spécial, le plan gardait une double notification aux autorités : «Les citoyens qui auront élu, choisi ou nommé un ministre de leur culte, seront tenus d'en informer les officiers municipaux du lieu» (art. 5) ; «Tout individu se disant prêtre ou ministre d'un culte, ne pourra en exercer les fonctions qu'après avoir préalablement justifié du choix qui aura été fait de sa personne, comme prêtre ou ministre de tel ou tel culte» (art. 6). Les trois participes de l'art. 5 font penser à l'éventualité de nominations d'en haut, au pire 'déguisées' – pour suivre la lettre de la Constitution française, cf. *supra*, Intr. constituante – en élections d'en bas. Il ne reste pas moins que la justification officielle de l'élection par des organisations religieuses non-reconnues, pose bien de questions. En outre, le projet de Moy n'abordait pas le thème de l'accès aux églises, 'propriétés nationales'.

[139] Ivi, p. 439-442. Depuis l'Eure, l'évêque et ex-constituant Lindet écrivait à son frère législateur que l'Assemblée «a, ce me semble, très impolitiquement accueilli M. le curé de Saint-Laurent» : A. Montier (éd.), *Correspondance de Thomas Lindet*, p. 350 (21.05.92). Craignait-il surtout les alarmes que l'impression du discours de Moy pouvait jeter sur l''impiété' de la Législative?

De son côté, Savine ne se résigna point. En juin, dans une lettre ouverte au commissaire royal auprès du tribunal du district du Mézenc, il s'appelait encore à l'opinion, soit pour stigmatiser tout acharnement contre des prêtres «mêmes estimables» dans leur attachement à des opinions accoutumées, soit pour évoquer ouvertement l'introduction du mariage civil, susceptible de garantir aux époux philo-réfractaires une condition régulière[141]. En juillet-août, après un drôle de voyage dans le Midi toulousain[142] et après l'échec de l'insurrection contre-révolutionnaire du comte de Saillans dans les Cévennes catholiques, il mettait en demeure le Département de l'Ardèche d'imiter les collègues de la Haute-Garonne dans le propos de suspendre les pensions des insermentés qui repousseraient même le serment purement civique[143]. Au lieu que menacer des sanctions générales, d'ailleurs éludées par les anticonformistes qui paraissaient disposés à prêter le serment civique pour continuer bel et bien à délégitimer le serment ecclésiastique, il convenait plutôt de frapper le petit noyau de clercs concrètement engagés dans des séditions et des agitations nettement antirévolutionnaires[144]. Enfin, en septembre, après les lois d'août sur l'exil et la déportation des réfractaires, l'évêque-président suggérait aux instances administratives inférieures de ne pas appliquer ces mesures répressives[145]. Face aux doutes suscités[146], il expliquait à la néo-installée Convention, par courrier, que l'exemption ventilée avait à voir avec l'heureuse anomalie de l'Ardèche, c'est-à-dire la continuité entre l'épiscopat pré- et post-réforme[147], car garantie d'une substantielle et enviable paix religieuse, respectée même par le patriotisme débonnaire de pauvres et ignorants réfractaires[148] – nombre desquels, en 1791, n'avaient pas eu la chance qui était revenue à tant de leurs collègues : celle de rencontrer des autorités glissant sur les restrictions au serment[149]. Et Roland, le ministre de l'Intérieur, de liquider d'emblée les coups de génie de Savine, en mettant en garde le Département de son «infiniment répréhensible» président[150].

---

[140] Avant de laisser le curé-député de Moy, il est curieux de rappeler que malgré sa sévérité anti-ostentatoire, il devait organiser comme d'habitude la procession pour la Fête-Dieu en juin 1792 : voir J. Duffay, *Réfutation du libelle*, p. 73.

[141] *Lettre à Monsieur Chomel, commissaire du roi, auprès du Tribunal du district du Mézenc, séant à Annonay, département de l'Ardèche*, Imprimerie de J. Ignon, Viviers 1792. Cf. aussi, en ADV 1 Z 3/8, la lettre envoyée au procureur-général-syndic, 04.07.92.

[142] Voir: ADV 1 Z 3/55, lettre du juin '92 (vraisemblablement à un membre du Département), où il avançait des raisons de santé et d'urgente distraction des fatigues et de la solitude… Voir aussi *Opinion sur la proposition de suspendre le payement de tous les pensionés* [sic] *de l'état, jusqu'à ce qu'ils eussent justifié de la prestation du serment civique*, Imprimerie de J. Ignon, Viviers 1791 <juillet/août>.

[143] Archives départementales de la Haute-Garonne, 1 L 118 (Conseil général du Département, 19.07.92).

[144] *Opinion sur la proposition*, p. 2-5.

[145] AD Ardèche, L777, pièce 73 (correspondance du District du Mézenc, 05.09.92) ; une version imprimée dans Archives nationales, F 19 403, pièce 198.

[146] Archives nationales, F 19 403, pièce 199.

[147] Cet argument était déjà arboré dans *Opinion sur la proposition*, p. 3-4.

[148] AD Ardèche, L200 (correspondance du Département), p. 913 et suivantes ; cf. AD Ardèche, L750 (District du Mézenc, 16 et 18.09.92). Mais sur les fibrillations en Ardèche entre 1790 et 1792, tout comme sur l'isolement des manœuvres de Saillans, voir Ch. Jolivet, *La Révolution en Ardèche*, Mazel, Largentière 1930, p. 209-252, 262-264, 280-293, 360-365 ; V. Sottocasa, *Mémoires affrontées. Protestants et catholiques face à la Révolution dans les montagnes du Languedoc*, Presses universitaires de Rennes, Rennes 2004, p. 96-100.

[149] L'*Opinion sur la proposition* en venait jusqu'à soutenir qu'«à l'exception presque de moi seul n'en sont pas moins dominés par les opinions qui lui sont contraires, et mettent tout leur appui dans les restrictions», ce qui était certainement une exagération.

[150] Archives nationales, F 19 403, pièce 201 (lettre au Département, 06.10.92).

Après l'approfondissement théorique de l'*Examen des principes*, en attendant la réception de ses idées dans les hautes sphères, le prélat passait à l'action directe – cette fois dans les bornes formelles de ses compétences – dans le domaine ecclésiale aussi. Il avait déjà dénoncé les formes ténébreuses, gênantes et plus ou tôt répulsives par lesquelles la religion se présentait traditionnellement aux enfants[151]. Bien, il poursuivait sa lutte à la «mémoire» et à la «crainte», piliers d'un inefficace enseignement religieux, par la publication des *Principes de la foi catholique et de la constitution française*, tout mince catéchisme qui exposait «sous les formes les plus sensibles», par articles et avec un préambule, les contenus du *Credo* et le significat des sacrements. Comme texte en regard, la Déclaration des droits de l'homme, afin de démontrer la possibilité de discerner avec exactitude, sur les deux plans parallèles mais réciproquement bienfaisants de la religion et de la raison, les éléments respectifs de la «science du chrétien» et de la «science de l'homme et du citoyen»[152]. Une allusion seule, formulée avec délicatesse, aux duretés de la foi[153], alors que le préambule déconseillait aux catéchistes de puiser à un Ancien Testament obscur et éloigné, que les seuls érudits – les hébraïsants tel Savine…[154] – pouvaient aspirer, avec discrétion et patience critique, de pénétrer sans danger ; d'autant plus que l'inclusion du corpus préchrétien dans le discours apologétique ordinaire, à partir de Bossuet, avait prêté le flanc au travail de la philosophie mécréante[155]. Quant au propos de développer chaque article du catéchisme dans des petits traités théologiques autonomes[156], il ne devait pas aboutir.

Les soins d'une majeure efficace catéchétique émergeraient aussi de l'ultérieur relancement ecclésiologique du juin 92, exprimé par une retentissante démarche sacramentelle qui était en même temps anticipation de l'Église sans lois et préservatif contre les difficultés qui en seraient issues. Dans son discours d'avril à Bourg Saint-Andéol, la seule reproche qu'il avait faite aux citoyens de la petite ville était celle de ne pas s'être adressés, pour la bénédiction des drapeaux de la garde nationale, à leur curé[157]. Ce n'était pas qu'une *captatio benevolentiae* envers le bas clergé : Savine proclamait qu'«il est temps que l'établissement de l'égalité se communique au sanctuaire», rien moins que la parité de dons spirituels entre tous les lévites. Comment faire ça ? S'il n'était point admis, par dogme ecclésiologique, d'égaliser les pouvoirs du premier et du second ordre, il restait possible de conférer copieusement aux prêtres la plénitude du sacerdoce. Il suffisait de multiplier les évêques. Et cela, car la seule égalité cléricale pouvait garantir, aux yeux de Savine, la gestion d'une Église inévitablement destinée à rester tôt dénuée du cadre disciplinaire imposé par l'État, sous peine du déclin intégral de la force pastorale ou de la rechute dans la tentation, négative et irréaliste, de se pourvoir d'une autonome et efficace législation canonique. Savine paraissait avertir ses collègues jureurs : la fin prochaine de l'imposition

[151] *Examen des principes*, p. 181.
[152] *Principes de la foi catholique et de la constitution française*, Imprimerie de J. Ignon, Viviers 1792, p. I-IV.
[153] Ivi, p. 12 : «[l'âme] paraît alors devant Dieu, pour jouir d'un bonheur parfait qui nous a été acquis et mérité par l'amour de Jésus-Christ pour nous, par sa vie, ses souffrances et sa mort; a moins que nous ne nous en soyons rendus tout à fait indignes».
[154] Une allusion au texte original de *Ps* 75, 11 (*Examen des principes*, p. 258) et un billet écrit plusieurs années plus tard (AN F7 6312, dossier Hervagault) témoignent une certaine connaissance de l'hébreu de la part de Savine.
[155] *Principes de la foi*, p. IV-V.
[156] Voir BPR, RV 157/2 (01.06.92) : lettre à divers interlocuteurs (ici à Grégoire) en accompagnement d'une copie des *Principes de la foi*.
[157] *Discours prononcé le 16 avril 1792*, p. 4-6.

publique des liens de dépendance au-dedans de l'Église minerait toute autorité de l'évêque sur les curés, aussi formelle que paternelle, et le vain effort de maintenir le gouvernement du diocèse, en compétition avec les insermentés, n'engendrerait que des discordes et de la perte de confiance parmi les fidèles[158].

Une Église à mille évêques, librement choisis et librement renvoyés par les ouailles, sans aucun besoin d'institutions canoniques et de circonscriptions rigides, totalement indépendants les uns des autres, pouvait surmonter tout problème d'autorité et juridiction, en réaffirmant ainsi la distance irréductible entre l'*ecclesia* et les raisons de la politique : «On est fort dans l'ordre politique lorsque peu commandent et beaucoup obéissent. Mais on est étranger à l'ordre politique, lorsqu'on est formé de manière que beaucoup commandent et peu obéissent»[159]. De surcroît, on pouvait assurer les bienfaits d'une forte proximité entre les fidèles et des pasteurs pourvus de la plénitude sacramentelle : la confirmation régulièrement administrée, après une longue négligence causée par la rareté des visites pastorales ; maintes vocations, rétives à la vie lugubre du séminaire, seraient cultivées en personne par l'évêque au village[160].

Quel gagne, enfin, pour la décence et la splendeur des cérémonies, si la liturgie avait été modifiable au jugement de chaque ministre, selon l'opportunité des lieux et des temps : en gommant des livres liturgiques les passages obscures et mal traduits, pour en préserver «ce qui est intelligible, sublime, touchant» ; en perfectionnant le chant, introduisant le vulgaire, admettant les laïcs et les femmes au ministère de la parole et à d'autres fonctions non sacramentelles ; en concédant la communion *sub utraque specie*, en rétablissant la pénitence publique, en inventant mille moyens pour rendre de l'importance cérémoniale aux diacres et aux ordres mineurs, y compris les exorcistes, «en tant qu'on leur confie l'expulsion des démons, ce qui n'a plus aucune signification, mais en tant qu'ils sont chargés des détails de la propreté et qu'ils chassent le démon de la grossièreté, du dégoût, de la saleté, et de l'indécence»[161]. Des spécifications, celles-ci, qui présupposaient forcément le pouvoir de l'évêque, en raison du seul caractère épiscopal, d'intervenir sur tous les aspects du culte : à la différence de la définition de la foi, faculté extra-sacramentelle à exercer collectivement, l'autant extra-sacramentelle gestion de la liturgie – sauf un noyau strictement lié à la réalité surnaturelle des sacrements, bien entendu – restait apanage de chaque consacré.

Les ornements épiscopaux eux-mêmes, redoutables et arrogants dans la rue, si portés à l'autel contribuaient à la grandeur du culte divin et à l'autorité du ministère[162]. Sans compter les avantages en termes de prosélytisme : les protestants, non plus intimidés par l'appareil de puissance du clergé, pourraient être captivés par une liturgie catholique dépurée de ses traits les plus repoussants et tout de même éloignée, au même moment, des formes grises et raboteuses du culte réformé. Et en embrassant de nouveau l'orthodoxie, les pasteurs protestants pourraient

[158] *Discours prononcé à la cérémonie de l'ordination épiscopale de Monsieur Chaussy, curé de Bourg Saint-Andéol, et de Monsieur Perbost, curé de Saint-Marcel d'Ardèche*, Imprimerie de J. Ignon, Viviers [20.06.92], p. 3-4.
[159] Ivi, p. 3.
[160] Ivi, p. 18.
[161] Ivi, p. 8-13.
[162] Ivi, p. 14.

accéder tout de suite à l'épiscopat[163]. Enfin, sous la surveillance des évêques pourraient se former pour des œuvres de charité, sans vœux «téméraires», des groupes de dévots[164].

Pour légitimer ce tendanciel pan-épiscopalisme (duquel il feignait de ne pas voir la difficile compatibilité pratique avec le conciliarisme 'référendaire' ventilé dans la *Lettre à MM. les curés* et dans l'*Examen des principes*…), Savine en venait à douter l'institution divine non seulement des curés, mais aussi bien de l'ordre presbytéral[165]. Le fait est que le 24 juin 1792, sur la base de telles réflexions, le prélat imposait les mains sur André-François Chaussy, jureur 'légitime' de Bourg Saint-Andéol, et sur Jacques Perbost, 'intrus' de Saint-Marcel. Nulle limite géographique, en Ardèche, à leur action pastorale : si Savine taisait sa logique extension de cette action à l'Église universelle, sans frontières diocésaines, c'était vraisemblablement pour rester en conformité avec la loi encore en vigueur, pour laquelle il continuait du reste à se réserver l'institution canonique des curés élus par les corps électoraux[166]. Au demeurant, en compagnie des deux curés-évêques, Savine devait se rendre à Grenoble, début '93, pour sacrer le nouvel ordinaire jureur, Henri Reymond, élu après la mort de Pouchot et institué canoniquement par Lamourette. Les traces de cette rencontre entre quatre évêques sont bien transparentes dans le néo-élu dauphinois. Dans son premier document épiscopal, un avertissement de carême (*avertissement* et non *mandement* ni *ordonnance*, car «un gouvernement impérieux nous a toujours paru contraster sensiblement avec le ministère dont nous sommes aujourd'hui revêtus»), Reymond soulevait des doutes sur l'opportunité du précepte alimentaire, même aux fins de l'apostolat envers les protestants[167]. Mais loin de porter atteinte de son chef à la loi de carême, Reymond appelait son clergé et ses ouailles à étudier la question, dans l'attente qu'une assemblée ecclésiastique compétente (un concile national ?) pût donner la ligne ; pour l'instant, il fallait observer les restrictions traditionnelles, adoucies par quelque dispense tout à fait familière : «nous nous garderons encore de cette philosophie puérile, qui, trop sensible aux attraits de la nouveauté, se passionne pour tous les changements, et ne trouve rien de bon dans tout ce qui existe»[168].

6. *Dans la déchirure*

L'outillage intellectuel cumulé depuis un an et demi permettait à Savine d'arriver bien équipé au rendez-vous avec les conséquences de la loi du 20 septembre. Dans son discours pour le double sacre, il avait déjà remis à chaque évêque de la future Église égalitaire la liberté de tirer, du texte évangélique, des raisons pour ou contre le mariage des clercs, même si dans telle occasion il avait

[163] Ivi, p. 17-18.
[164] Ivi, p. 17.
[165] Du reste, la négation de l'existence un ordre sans juridiction sapait la distinction entre un prêtre et un curé.
[166] Ivi, p. 19-20.
[167] *L.p. à tous les citoyens qui ont concouru à son élection, suivie d'un avertissement sur l'observance du Carême*, chez Cuchet, Grenoble 1793, p. 10-12.
[168] Ivi, 12-16. Évidemment, l'exigence de hâter l'installation et la difficulté de réunir trois évêques comprovinciaux avaient poussé Reymond à accepter, malgré ses doutes (voir Archives départementales de l'Isère, L54, 27.12.92), ce trio bien bizarre. La présence de trois évêques était traditionnelle et prévue par la Constitution civile, titre II, art. 20. Pour sacrer Chaussy et Perbost, qui n'étaient pas des évêques 'départementaux' et restaient donc étrangers à la régulation par la Constitution civile, Savine n'avait pas cru nécessaire la participation de deux assistants.

borné son raisonnement à l'ordination d'hommes mariés, en passant sous silence l'éventualité du mariage d'hommes ordonnés. En pratique, il est probable que Savine ne se trouva jamais dans le cas d'instituer un curé marié, de célébrer le mariage-sacrement d'un infracteur du célibat ou d'ordonner un homme marié. En novembre '92, consulté au sujet d'une citoyenne divorcée, résolue à s'engager dans un second lien conjugal, Savine répandit une «opinion» pour lui consentir une normale vie sacramentelle, en sûreté de conscience ; troubler les fidèles sur ces questions, ce que l'évêque «invit[ait] et exhort[ait] avec instance» à ne pas faire, risquait d'en éloigner plusieurs de l'Église. Malheureusement, ce texte s'avère introuvable en version intégrale et il faut se contenter des phrases que rapporterait, en 1800, un ouvrage hostile à Savine[169]. «Elle [*scil*. la citoyenne divorcée] en peut contracter civilement un nouveau [*scil*. de mariage]» : l'adverbe nous fait penser que l'évêque excluait l'administration d'un second sacrement de mariage, vu que son censeur n'aurait pas manqué de signaler une disposition opposée. Savine paraissait donc garder, contrairement à ce que conclurait Pontard, l'unicité surnaturelle de la bénédiction, sa validité non réitérable, mais en la séparant d'avec l'obligation formelle, pour le fidèle, de maintenir l'union bénite par tel sacrement. Sur le plan des solutions pratiques, son *opinion* n'en offrait pas une trop distante de celle prospectée par Lindet. Sans doute, le besoin de dénouer les difficultés d'une pareille position et d'aborder, plus en général, le thème évangélique de l'indissolubilité, devaient pousser l'évêque, quelques semaines plus tard, à regagner une nouvelle fois la ville de Lyon, justement aux fins d'écrire un ouvrage sur le divorce[170] qui pourtant ne verrait jamais la lumière.

Pendant les premiers onze mois de '93, nous ne disposons pas d'autres documents concernant la théorie et la pratique religieuses du prélat. Les sources font prévaloir le Savine administrateur local, fauteur d'une politique modérée et attentive à ne pas se compromettre dans les luttes factionnelles[171], laquelle fut propre d'une partie significative de la classe dirigeante de l'Ardèche – dont la députation à la Convention[172] – même au cours de la crise fédéraliste et de la Terreur. Il ne devait revenir à la charge qu'en décembre, lors de tout premiers coups que la déchristianisation révolutionnaire frappait aux départements occitans. Dans un discours au Département, en accompagnement d'une offrande patriotique incluant les préciosités de l'église cathédrale et du vêtement épiscopal (exception faite de l'anneau pastoral…[173]), mais aussi son traitement d'évêque jureur, Savine ne donnait pas les démissions, d'autant moins il imitait la déprêtrisation précoce d'un pair de clercs ardéchois. Il indiquait plutôt au clergé diocésain une voie concrète et immédiate pour sortir de la Constitution civile du clergé, du moins dans ses aspects financiers : la renonciation, précisément, au salaire public.

Et non seulement il renouvelait solennellement ses croyances séparatistes et anti-canoniste, le refus d'imposer des obligations en conscience et le souhait d'un dépassement complet des

[169] [R. Vernet], *Lettres apologétiques*, p. 177.
[170] AD Ardèche, L126 (Directoire du Département, 04.12.92).
[171] De Savine, voir *Discours prononcé à l'ouverture de la Séance extraordinaire du Conseil général du Département le 23 mai 1793*, de l'Imprimerie de pierre Guillet, Privas 1793.
[172] C'est le cas de l'ex constituant Boissy d'Anglas et de Riffard de Saint-Martin, celui-ci assez prochain de Savine (voir la lettre déjà citée : BNF, Nouvelles acquisitions françaises, n. 4815).
[173] AD Ardèche, L 116 (Conseil général, 11 frimaire), p. 51.

circonscriptions ecclésiastiques[174] ; dans l'urgence des circonstances, Savine en venait à toucher un nouveau chapitre, celui des lieux de culte. Vu la propriété nationale des églises, le prélat reconnaissait aux représentants du peuple la faculté d'en disposer souverainement, à la limite de les soustraire à des utilisations confessionnelles. Des raisons politiques et des raisons religieuses devaient induire les fidèles à en accepter l'éventualité. Il était juste de retirer au catholicisme ce dernier privilège 'immobilier' et il était opportun de distancier la majesté pure du culte divine des tombeaux et des bancs réservés que les nobles et les riches avaient introduits dans les temples. Le faste et l'air imposant des églises, plus en général, contrastait avec un «Dieu reconnu et adoré sous les formes du néant»[175]. Au contraire, l'usage des temples aux fins de célébrations civiques se profilait fort positif :

Ne pourrait-on penser que le séjour et l'usage de ces vastes et importants édifices convient mieux aux choses humaines qu'aux choses divines ? Ils donnent de la dignité aux unes, et semblent en ôter aux autres. Qu'on se souvienne que le premier instinct de la liberté la porta, lors de la convocation des états, à former ses assemblées dans les temples, et faire entendre du haut des chaires ses plaintes et ses espérances. Le vœu de la réunion des ordres et de la délibération […]. En effet, quelles formes magnifiques si elles sont destinées à agrandir les idées de la liberté, de courage, d'instruction première, de bonheur public ou particulier ! et quelles formes mesquines si on prétend y reconnaître l'immensité et la magnificence divine ![176]

L'orateur se souhaitait une loi général réglant la destination de ces augustes bâtiments ; pour l'instant, d'après la libre disposition des Communes, l'utilisation en pouvait être maintenue aux catholiques ou à d'autres sociétés religieuses[177]. Et pourtant, lors même d'une déconfessionalisation systématique des architectures sacrées que les siècles avaient édifiées, Savine ne voulait pas leur fermeture complète à des finalités cultuelles :

Les lois de la liberté exigent peut-être qu'aucun culte particulier ne soit admis dans les temples, ou qu'il n'y soit appelé que passagèrement, lorsque l'éclat de la religion peut se joindre d'une manière touchante et sublime aux fêtes de la liberté, aux chants de la victoire, aux vœux de l'amour, lorsqu'il trouve dans ses convenances et ses sentiments l'assurance de sa perpétuité et dans toutes ces circonstances trop rares où les choses humaines et les choses divines s'unissent d'elles-mêmes, et semblent pour un moment faire qu'un seul séjour du ciel et de la terre[178].

Comme en '92, un séparatisme radical se renversait de nouveau et soudainement dans la perspective d'une alliance nouvelle, dans la fête nationale et dans la fête matrimoniale, entre religion et Révolution, entre vie civile et catholicisme – car il nous paraît qu'à celui-ci se borne le discours de Savine. «Peut-être, hors de ces circonstances, chaque culte devrait-il choisir et fixer particulièrement le bien [*recte ?* : le lieu] de ses réunions et de ses cérémonies» ; après avoir parlé

[174] Ivi, p. 56, 61.
[175] Ivi, p. 59.
[176] Ivi, p. 59-60.
[177] Peut-être une allusion à la pratique du *simultaneum*.
[178] AD Ardèche L116, p. 61.

de l'«éclat de la religion», Savine revenait à évoquer la pluralité des religions, en soutenant qu'il restait aux confessions particulières, tout à fait autofinancées et responsables de la nomination des ministres du culte, la possibilité de trouver des locaux pour les assemblées religieuses ordinaires. Quant aux ministres chrétiens, aux yeux de l'orateur, s'ils ne voulaient pas être des simoniaques, ils ne devraient pas même recevoir des subventionnements réguliers par des associations privées de fidèles[179]. Savine n'avançait pas ouvertement l'hypothèse de prêtres travailleurs, en évitant toutefois de suggérer d'autres voies par quoi les lévites pussent intégrer les dons libres et occasionnels des laïcs. En clôture du discours, voilà un nouveau revirement, cette fois plus banal et encore plus opportuniste, une concession défensive aux politiques de déchristianistation : immédiatement après son plaidoyer pour une pleine liberté des cultes, l'évêque avouait qu'en raison des fautes de l'Église et des dangers inhérents aux passions religieuses, les titulaires des pouvoirs publics, «ceux qui croient et ceux qui ne croient pas, ceux qui sont attachés à telle ou telle opinion, ont tous le droite comme citoyens, d'éclairer la conduite, et de fixer le sort des ministres de tous les cultes»[180] – où il faut remarquer, au demeurant, la légitimation de la présence d'athées parmi les magistrats du peuple.

Vingt jours après, l'évêque cessait de siéger au Département, probablement rétif à partager l'administration de la Terreur et désireux d'une position moins exposée. Pendant que la croissante pression anti-confessionnelle emportait les curés-évêques Chaussy et Perbost (celui-là déprêtrisé, celui-ci déprêtrisé et marié), Savine commençait une pérégrination, à la recherche d'un abri et d'un travail, sur laquelle nous ne nous arrêtons pas. Rentré enfin dans la maison de famille à Embrun, le prélat était arrêté par ordre du représentant en mission en Ardèche et transféré au tribunal révolutionnaire de Paris : il était accusé d'avoir favori la fuite d'un lyonnais lourdement impliqué dans la révolte fédéraliste. Il devait survivre à la chute de Robespierre et être libéré peu de semaines après, pour vivre de suite à Paris, entre 1794 et 1807, des aventures romanesques et tragiques, étrangères à nos sujet, mais en maintenant toujours sa répulsion théorique du gallicanisme[181].

Pour notre étude, il est plus intéressant de signaler qu'à Annonay, au printemps de 1794, il avait été imprimé, sous forme incomplète et jamais distribuée, un dernier ouvrage de Savine, sur la bonté et la licéité du nouveau calendrier. En substance, les thèses restaient les mêmes que celles du *Mémoire touchant les fêtes*, du jugement positif sur la diminution des jours de fête – un avantage pour la moralité et la richesse d'une nation – jusqu'à l'inexistence de préceptes *de iure divino* sur l'exacte datation du repos et du culte. En frappant brutalement l'usage fort ancien du septième jour, la Convention, session définitive du concile de Jérusalem, avait soulagé la foi de milles superstitions liées au calendrier, mais aussi sur le sédiment le plus formidable de l'habitude, à savoir l'alternance elle-même de temps sacré et de temps profane, la domination religieuse sur l'almanach des activités humaines[182].

[179] Ivi, p. 58.
[180] Ivi, p. 61.
[181] Cf. P. Souche, *Charles de La Font*, p. 58-108 ; F. Dei, *La Chiesa senza leggi*, p. 98-100, 105-109.
[182] *Discours sur le nouveau calendrier adopté par la Convention nationale de France, et sur ses rapports avec les usages du culte chrétien, par le citoyen Savine, évêque*, Agard, Annonay <1794> ; sur le caractère incomplet du texte, voir la note manuscrite de Grégoire – renseigné par Agard – dans l'exemplaire BPR RV 82/5.

La cause anti-pharisaïque de Savine s'intensifiait en doctrine et impétuosité. Le clergé constitutionnel était critiqué pour ses résistances à déplacer le culte au décadi ; sacerdoce égyptien, druides gaulois, catholiques gallicans, même les protestants avec leur zèle du dimanche[183], tout cela était stigmatisé en tant qu'expression d'une étroitesse religieuse qui trouvait sa quintessence anthropologique dans le juif.

> Car l'esprit judaïque consiste surtout dans un attachement excessif et un vrai culte rendu aux plus petites choses sensibles, dès qu'elles appartiennent de près ou de loin à la religion, et au culte extérieur […]. On pourrait suivre dans bien des rameaux cette imitation du peuple juif si remarquable, par son contraste avec l'état d'inconsidération dans lequel il existe depuis des siècles. Un juif semble être le prototype de la nature humaine, et l'on peut assurer qu'en assistent aux cérémonies d'une synagogue, il n'y pas d'homme de bonne foi qui ne se reconnaisse en plusieurs des choses qu'il y voit[184].

Et presque universelles, d'ailleurs et plus en général, les traces judaïques dans le sens commun : la dévotion immodérée pour les autorités humaines, fussent-elles le rabbin Aben Ezra, le Grand Arnauld ou les génies exaltée par celle «secte de théologiens» qu'était, après tout, la philosophie ; l'obsession pour les noms, pour la particule *de* ou pour le pseudonyme-anagramme inventé avec succès extraordinaire par Arouet[185]. La Révolution elle-même témoignait la grande influence des changements de nom, «surtout quant ils sont subits, et qu'ils tiennent à de grandes idées»[186]. De ce point de vue, un nouveau calendrier pouvait se révéler un bon instrument d'émancipation intellectuelle, si à chaque jour de l'année correspondaient, dans les almanachs, des notions de botanique, d'astronomie, de géographie. Scander le temps par les connaissances, au lieu que par la platitude uniforme du martyrologe, c'était élever les citoyens et atténuer l'aristocratie de la science et de la culture ; c'était freiner le risque que la faveur populaire et les succès de l'éloquence engendrassent, parmi les français de la Révolution – et tout de même des français, donc sensibles aux sirènes de la morgue et de l'ambition –, de nouvelles formes d'«orgueil ennemi de la liberté et de l'égalité commune»[187]. Dans un élan particulièrement inspiré, Savine voyait dans la diffusion de la culture astronomique, dans l'admiration de l'immensité abyssale de l'univers, un possible réveil du sentiment religieux dans les cours desséchés du dix-huitième siècle[188].

Bien sûr, la religion issue d'une fracture radicale avec le judaïsme, avait les cartes en règle pour achever sa déjudaïsation – la seule voie, au demeurant, pour éviter des ultérieures exacerbations anticatholiques et conserver quelque liberté de culte[189]. Qu'on ne craignît pas donc de déplacer au décadi le jour des toutes les fêtes religieuses ; qu'on n'y inquiétât pas pour les obligations de carême, pour les abstinences du vendredi et du samedi, du reste si diffusément

[183] Ivi, p. 5-17.
[184] Ivi, p. 50-51.
[185] Ivi, p. 51.
[186] *Ibidem.*
[187] Ivi, p. 8-9.
[188] Ivi, p. 9-10.
[189] On déduit cela sur la base d'ivi, p. 27-28.

violées à la fin du siècle[190]. Les privations et les pénitences allaient réacquérir de la force et de la vaillance comme de libres et d'intimes expressions de piété, sagement conseillée par les pasteurs. Il nous semble donc de comprendre que selon Savine, l'expédient du calendrier révolutionnaire favorisât l'abordage généralisé à l'Église de Jérusalem : une fois imposé en force de loi, la concrète impossibilité de superposer l'ancien calendrier à la nouvelle division de l'année allait commencer à démanteler, dans la vie ecclésiale concrète, les préceptes attachés aux temps, pour poursuivre enfin avec le restant involucre juridique[191].

7. *Remarques conclusives sur Savine et tous les autres*

Le congrégationalisme pan-épiscopal, conciliariste et anti-constantinien de l'évêque de l'Ardèche – un prélat qui avait vécu avec appréhension, dans la Versailles de 89, la désintégration des privilèges du clergé et la réunification des états – constituait une réponse extrême et isolée à la crise révolutionnaire du paradigme gallican. Beaucoup plus serré et précoce que le radicalisme de Pontard, le radicalisme de Savine répondait d'abord à l'exigence intellectuelle d'encadrer dans une théorie systématique la prestation du serment, nécessaire pour épargner à son diocèse le plus possible des contrecoups du schisme ; de suite, il répondait au besoin de chercher la solution des douleurs que s'étaient tout de même produites. Ainsi le prélat ne se bornait pas à penser les voies pour s'égaliser aux nouveautés de la Révolution, mais il cherchait d'en développer la logique et de suggérer des relancements possibles. Bref : pour Savine, tout était changé dans l'ordre ecclésiastique et tout devait changer encore, vis-à-vis de l'instabilité et des drames de l'Église de France au lendemain de la Constitution civile.

À reprendre le schéma esquissé à la fin du chapitre 2, nous pourrions placer l'évêque de l'Ardèche aux antipodes de l'ecclésiologie monarchique de Laínez. En voyant partout des plans inclinés, qui de l'admission d'une *juridiction spirituelle législative-judiciaire* menaient à sa concentration dans un individu, ainsi qu'à l'extension de telle juridiction aux matières temporelles, Savine rejetait toute solution intermédiaire, tout gallicano-anticonstitutionnelle ou gallicano-constitutionnelle qu'elle pût être. Il niait telle juridiction à la racine. De ce point de vue, il entrevoyait lucidement l'éventualité d'un triomphe de l'ultramontanisme au XIXe siècle, comme l'abordage le plus naturel après la fin des monarchies sacrées : la victoire d'une 'ecclésiologie de la volonté souveraine', «sous le signe de l'affirmation de l'autorité»[192]. Même s'il est vrai que pas même Vatican I, en déclarant l'infaillibilité du pape sur la foi et la morale, ne trancherait sur la source ultime du pouvoir de juridiction dans l'Église : l'anathème tridentin condamnant «quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, qui constat ex episcopis, et presbyteris, et ministris», demeurant à attester le nœud embrouillé du droit divin dans la hiérarchie ecclésiastique…

[190] Ivi, p. 23-26.
[191] Ivi, p. 24.
[192] Y. Congar, *L'ecclésiologie de la Révolution française au concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, «Revue de Sciences Religieuses», 34 (1960), pp. 77-95.

Il n'est pas moins vrai que le romano-centrisme de l'âge contemporain, en démentant les craintes de l'auteur de l'*Examen des principes*, allait mettre en sourdine de plus en plus la question théologico-politique de la *potestas in temporalibus*, pour choisir la voie 'politique' d'une *potestas directiva* sur la vie collective, c'est-à-dire sur l'offre d'un tableau magistériel de lignes-guide pour gérer les sociétés et des États, sous peine de la stérilité et de l'écroulement de ces réalités humaines. Libérée de la lourde tutelle des Anciens régimes, l'Église réacquerrait un esprit agonistique pour la ré-construction d'une société qui était censée avoir existé dans l'histoire – au Moyen-âge – et qui n'existait plus depuis tant de siècles. La vieille instance constantinienne serait pliée elle-même à ce nouvel agonisme. Marginalisées les autres propositions, d'inspiration libérale et démocratique, issues des décennies centrales du XIXe siècle, l'intransigeantisme catholique, avec son fixisme médiéval, sa lecture démonologique de l'histoire, son penchant forcément autoritaire, sa revendication de privilèges au nom du bien public, signerait l'introduction officielle de la politique dans l'enseignement de l'Église universelle, de la politique dans ce sens moderne que la Révolution française avait inauguré : représentation d'une lutte ouverte autour d'options collectives.

Une perspective semblable était étrangère non seulement à Savine, mais aux deux épiscopats en contraste, le conformiste et l'insermenté. Nous l'avons répété maintes fois : avec peu d'exceptions, la présence du catholicisme dans la Cité continuait à être perçue comme une force statique et en fin de compte comme une force générique, à en suivre l'adage plutarquien si souvent rappelé. En outre, à la différence d'un secteur du catholicisme libéral du siècle suivant, ceux-même qui revendiquaient des énergies politiques 'dynamiques' à extraire de l'évangile et de la religion catholique (Fauchet), ne soulignaient pas la centralité civilisatrice d'un magistère apprêté par une Église hiérarchique : bien au contraire, en 89 le futur évêque du Calvados ventilait une structuration démocratique de l'Église, parallèle à un constitutionnalisme politique en voie de formation.

Cette mentalité majoritaire n'est guère contredite par la persistance d'une méfiance envers le pluralisme religieux et par le besoin de penser à quelque sorte de garantie publique de la centralité d'*une seule* religion. Une garantie que les signataires de la déclaration du 19 avril 1790 croyaient incompatible avec la publicité des cultes minoritaires, alors que les jureurs devaient finir par accepter cette coprésence entre un culte officielle et salarié et de libres et privées expressions confessionnelles. Survécu à la déchristianisation terroriste, le noyau résiduel de l'Église post-constitutionnelle allait se familiariser avec le concept d'une neutralité religieuse de l'État. Bien éloignés de l'élan anarchique-ecclésiastique de Savine, précocement séparatiste mais persuadé de l'impossibilité de principe, et désormais de fait, de toute formalisation normative distincte de la puissance publique, les non-rétractés de l'après-Terreur démontreraient de savoir envisager la pluralité des ordres et même des calendriers, tout comme d'être à même d'éviter l'écroulement hiérarchique que le prélat ardéchois avait prévu pour l'âge de la séparation.

Force statique de bonheur, avons-nous dit, susceptible de dégager son influx bienfaisant sur les différentes formes de société et sur les mœurs de leurs membres. Si l'attitude des évêques constitutionnels se distingue d'avec celle des insermentés, c'est dans le développement d'un parallèle, ou même d'une généalogie, entre Évangile et principes constitutionnels : la France du Nouveau régime pouvait jouir d'une légitimation 'en valeurs', en sus de la légitimation

théologico-politique de l'*omnis potestas a Deo*, ce qui impliquait une attention majeure aux vertus sociales que la religion pouvait alimenter, au lieu que borner la substance de son utilité à la leçon d'obéissance qu'elle savait donner à ses fidèles. Bien ou mal, c'était un premier pas, encore non-agonistique, vers la rencontre entre promesses de la religion et sphère de la politique contemporaine. Or, sur ce plan aussi, Savine s'avérait assez original : par rapport soit à la vieille, soit à la nouvelle consécration statique de l'existant.

En effet, si l'évêque ardéchois partageait le jugement de la culture constitutionnelle sur la généalogie chrétienne de la liberté et de l'égalité, ou mieux, sur la renaissance christique de ces principes tout naturels, d'autre part il tendait à distancier son christianisme du domaine du bonheur mondain tout court, pivot de l'apologétique du XVIIIe siècle. L'accent posé sur la douceur consolante de la religion menait l'évêque à minimiser «le peu de bonheur, de grandeur et de puissance qui est accordé à la terre»[193]. Il ne s'agissait pas de rogner les ails à l'espoir d'un meilleur ordre terrestre, loin de là. «Amie de la société, amie de tout ce qui est utile aux hommes»[194], la religion ne pouvait que voir favorablement de tels efforts. Et pourtant le christianisme se distinguait par sa «parfaite séparation avec tout ce qui agite les passions humaines»[195]. Pour Savine, cet assertion signifiait, en premier lieu, que si l'Église voulait se réapproprier de l'essentialité évangélique, elle ne pouvait pas garder, dans son fonctionnement, des formes despotiques et intriquées, calquées sur l'autoritarisme et le désordre des pouvoirs politiques déchus, mais qu'elle ne pouvait pas non plus faire siennes les formes nouvelles de rationalité souveraine et de liberté réglée[196]. Mais il y avait encore quelque chose de plus :

> [La Providence] n'a pas permis qu'aucune puissance pût justifier clairement de la légitimité de son origine. Il semble qu'elle a opposé comme un contrepoids à l'éclat de son usage, la nécessité de dissimuler sa source. Toute puissance ressemble à cette statue dont la tête était d'or, et dont les pieds étaient d'argile[197] ;

un passage qui paraît suggérer que l'État français lui-même, depuis trois ans inspiré aux droits naturels, et le peuple français lui-même, ayant justement prétendu de disposer de la puissance *a Deo*, c'étaient des agrégations historiques à l'origine nébuleuse, perdue dans un temps éloigné. Peut-être le prélat pensait aussi au trauma du juin 89, à la réquisition d'un pouvoir constituant unitaire par une assemblée élue par États[198] : le fait demeure que dans les choses humaines on ne sort pas du règne de la force et de l'opinion, dans l'impossibilité de fonder toute volonté originaire s'attribuant une autorité sur d'autres hommes, fût-ce au nom du peuple. L'extrême et l'irréductible différence d'avec les choses spirituelles, d'avec une religion sachant identifier avec certitude son commencement divin, passait justement par ici[199].

L'histoire des nouvelles mutations politiques, pensait Savine en 1792, même en vertu de son scepticisme envers la stabilisation bourgeoise de la monarchie constitutionnelle, allait continuer. Il

[193] *Examen des principes*, p. 88-89.
[194] *Discours sur le nouveau calendrier*, p. 18.
[195] *Examen des principes*, p. 89.
[196] *Lettre à MM. les curés*, p. 30-31.
[197] *Examen des principes*, p. 45.
[198] Cf. ivi, p. 191-194.
[199] Voir aussi *Discours prononcé dans l'Église*, p. 10.

invoquait pour la Révolution les souhaits du Dieu de la nature créateur des droits de l'homme, et à l'occasion Dieu de la guerre à la tête d'une croisade libératrice. Il était probable que la victoire du Seigneur *sabaoth* allait produire aussi la victoire du Dieu des chrétiens, vu qu'ils plaidaient des principes communs. Toutefois les voies d'expression du second étaient autres et se coagulaient essentiellement dans le culte et sa force émouvante – du moins, avant que la pression de la Terreur poussât l'évêque à théoriser, comme manœuvre défensive, le retrait des catholiques des églises 'propriétés nationales'. Et si le Savine imaginant les liturgies réformées de l'Église de seuls évêques et de nulle loi, combinait d'un côté la réaffirmation de l'altérité du célébrant, affichée par une costume sacerdotale, d'autant plus si pontificale, et de l'autre une majeure participation et compréhension des laïcs, cela prouve les tensions d'une piété sentimentale, d'une religion de l'attendrissement qui offrait de la nourriture encore rousseauiste et dix-huitième siècle à des besoins inédits d'enchantement et de mystère.

Savine ventilait tout cela au moment où une raison intraitable et exigeante gommait l'ensemble des artifices, puérils et confus mais commodes et sincères, que les hommes avaient élevés pour unir la terre de leurs souffrances au ciel de leurs espérances. Il restait le culte, intimement cantonné dans les temples, tout comme il restait les successeurs des apôtres, à garantir à la plupart des hommes que les flux de la consolation réussît à percer la nuit soudainement tombée autour du noyau luminescent de la vérité du Christ. Séparatiste sur le plan institutionnel, mais sur le plan aussi du rapport entre raison religieuse et raison publique, le prélat n'espérait pas moins la préservation de quelque présence catholique dans les ritualités civiques : réunion temporaire – et par cela esthétiquement éblouissante – entre l'appareil de la force mondaine et les réconforts de la pratique catholique. Par le biais de tel *éclat*, vocable fort récurrent l'œuvre de Savine (une soixantaine d'occurrences en 1791-1794), on revenait à manifester la réalité d'une généalogie commune, ainsi que la possibilité d'un avenir commun, si l'Église se confirmait à la hauteur de la nouvelle époque. Mais le même éclat pouvait aussi mitiger l'essor des cultes civiques, d'une sacralisation du politique ayant déjà pris, par les panthéonisations de 1791, une route désapprouvée par Savine. La promise certaine, toujours identique depuis deux-mille ans, de l'éternelle Cité céleste, devait rappeler aux hommes que leur combat pour une amélioration de la Cité terrestre n'était point vaine, mais que celle-ci n'était destinée qu'à rester mutable et irrésolue.

Enfantée par l'État et morte dans trois ans, l'Église constitutionnelle, comme réalité ecclésiale et comme système ecclésiologique, ne pouvait susciter aucun intérêt positif dans les diverses sensibilités – victorieuses ou vaincues – du catholicisme des deux siècles successifs. Les efforts des années post-constitutionnelles, lors de la séparation et de l'autonomie organisationnelle retrouvée, devait révéler une vitalité remarquable et des débats enflammés sur la liturgie, sur l'ecclésiologie etcetera[200]. L'indisponibilité morale à la rétractation déclenchait ainsi des véritables énergies religieuses, après que la déchristianisation terroriste avait emporté tant de prêtres jureurs à la faible vocation constitutionnelle, ou à la faible vocation tout court. Mais la continuité formelle avec le personnel issu de la Constitution civile, empêcherait aux catholiques du XIXe ou du XXe siècle d'envisager avec quelque attention la seconde phase de l'histoire des

[200] Voir *Le concile national en 1797 et en 1801 à Paris. L'Abbé Grégoire et l'utopie d'une Église républicaine*, Peter Lang, Bern 2007 ; R. Dean, *L'Abbé Grégoire et l'Église constitutionnelle après la Terreur, 1794-1797*, Picard, Paris 2008.

assermentés, de ces hommes qui avaient juré sous la pression de leur sympathie pour la Révolution, de leur dégoût pour les misères de l'Église de l'Ancien régime, même par simple esprit de conformisme, mais qui avaient adopté une ecclésiologie *ex post*, une légitimation *a posteriori* d'une réforme qu'avait écrite une assemblée séculière, pressurée par les émergences du bilan de l'État et sans faire recours à des ressources spécifiques de savoir théologique. Le rééquilibrage des pouvoirs entre les prêtres et les évêques, ou la participation des laïcs par les élections, ou encore la radicalisation de l'autonomie d'avec Rome, c'étaient sans aucun doute des instances non étrangères à des courants réels du XVIIe siècle religieux. Mais le cadre général de la réforme ecclésiastique, au-dedans du cadre de l'entière politique religieuse de la Constituante, montrait en même temps une radicalisation et une transmutation de certains humeurs du gallicanisme politique le plus extrême – et pas du tout janséniste – des années '50 et '60[201].

Que la sortie du constantinisme s'accompagnât à la refonte séculière de la discipline ecclésiastique, voilà l'un des paradoxes de la Révolution, à cheval sur le vieil et le nouveau mode de concevoir les rapports entre société et religion. À la restauration consulaire du constantinisme, d'un constantinisme sous forme inédite, en partie 'pluraliste', la réaffirmation du gallicanisme par le régime des Articles organiques coexisterait avec le coup assené à l'épiscopalisme gallican par le Concordat lui-même, noué par Bonaparte et par Pie VII en laissant de côté les évêques (et même en les désarçonnant, contrairement à ce qu'avait fait le concordat de 1516…). Mais si la culture ecclésiologique des gallicans anticonformistes devait chercher de survivre à cet évènement crucial, la spécifique sensibilité des gallicans assermentés, et encore plus fortement des post-constitutionnels, avec leurs soins et leur engagement solennel pour la participation électorale des ouailles et pour la structuration synodale du gouvernement ecclésiastique, resterait écrasée – et cela malgré l'assomption, dans le nouvel épiscopat concordataire, de divers évêques jadis constitutionnels. Dans son isolément, dans son penchant finalement paroxystique (comment faire coexister le principe 'référendaire' dans l'Église universelle avec une vertigineuse et incontrôlable multiplication des ayants droit ?), Savine touchait des cordes originales, destinées en quelque sorte à vibrer, plus que le gallicanisme des jureurs, dans l'histoire successive de la recherche religieuse : le séparatisme, l'autonomie de la conscience d'avec les constructions politiques, mais aussi la crainte pour un raidissement de l'esprit normatif des constructions ecclésiastiques, comme au cas du projet de *Lex ecclesiae fundamentalis* dans les premières années du post-Vatican II[202]…

[201] Cf. par exemple [F. Richer], *De l'autorité du clergé, et du pouvoir du magistrat politique sur l'exercice des fonctions du Ministère Ecclésiastique*, chez Arkstée et Merkus, Amsterdam 1767, surtout le second volume.
[202] Voir *Legge e Vangelo. Una discussione su una legge fondamentale per la Chiesa*, Paideia, Brescia 1972.

Tableau des évêques

Siège épiscopal[1]	Confirmé par la CCC[2]	Si confirmé ou nouvellement créé, nom du diocèse-département	Aboli par la CCC[3]	Créé par la CCC[4]	Évêque insermenté	Évêque assermenté
Agde			X		Saint-Simon de Sandricourt	
Agen	X	Lot-et-Garonne			Usson de Bonnac	Constant
Aix	X	Bouches-du-Rhône			Boisgelin de Cucé	Roux
Aire			X		Roger de Cahuzac	
Ajaccio			X		Doria	
Alais			X		Bausset	
Albi	X	Tarn			Bernis	Gausserand
Aléria			X		Guernes	
Alet			X		La Cropte de Chantérac	
Amiens	X	Somme			Machault	Desbois
Angers	X	Maine-et-Loire			Viviers de Lorry	Pelletier
Angoulême	X	Charente			Albignac de Castelnau	Joubert
Apt			X		Éon de Cély	
Arles			X		J.-M. du Lau	
Arras			X		Conzié	
Auch	X	Gers			La Tour du Pin	Barthe
Autun	X	Saône-et-Loire			- *(jureur)*	Talleyrand (dém.) ; Gouttes
Auxerre			X		J.-B. Champion de Cicé	
Avranches			X		Godard de Belbeuf	
Bayeux	X	Calvados			Cheylus	Fauchet
Bayonne			X		Pavée de Villevieille	
Bastia		Corse		X	-	I.-F. Guasco
Bazas			X		Grégoire de Saint-Sauveur	
Beauvais	X	Oise			F.-J. de la Rochefoucauld	Massieu
Belley	X	Ain			- *(mort en*	Royer

[1] **Graisse**: siège métropolitain ante-CCC; *italique* : siège métropolitain d'après la CCC.
[2] Il faut ajouter la conservation – suite à l'annexion de 1791 – du siège d'**Avignon**, chef-lieu du diocèse du Vaucluse et régi par l'évêque constitutionnel Rovère.
[3] Il faut ajouter l'abolition – suite aux annexions de 1791-1792 – des sièges de Vaison, Carpentras, Cavaillon, Chambéry, Tarentaise, Saint-Jean-de-Maurienne.
[4] Il faut ajouter la conservation – suite à l'annexion de 1792 – du siège d'Annecy, chef-lieu du diocèse du Mont-Blanc et régi par l'évêque constitutionnel Panisset.

					1790)	
Besançon	X	Doubs			Durfort de Léobard	Seguin
Bethléem			X		Duranti de Lironcourt	
Béziers	X	Hérault			A.-C. de Nicolaï	Poudérous
Blois	X	Loir-et-Cher			Lauzières-Thémines	Grégoire
Bordeaux	X	Gironde			J. Champion de Cicé	Pacareau
Boulogne			X		Asseline	
Bourges	X	Cher			Chastenet de Puységur	Torné
Saint-Brieuc	X	Côtes-du-Nord			Regnauld de Bellescize	Jacob
Cahors	X	Lot			L.-M. de Nicolaï	Danglars
Cambrai	X	Nord			Rohan-Guéméné	Primat
Carcassonne			X		Vintimille de Lescaris	
Castres			X		Royère	
Châlons-sur-Marne			X		Clermont-Tonnerre	
Châlons-sur-Saône			X		Chilleau	
Chartres	X	Eure-et-Loir			Lubersac	Bonnet
Châteauroux		Indre		X	-	Héraudin
Saint-Claude	X	Jura			Chabot	Moïse
Clermont-Ferrand	X	Puy-de-Dôme			Bonal	Périer
Colmar		Haut-Rhin		X	-	Martin
Comminges			X		Osmond	
Condom			X		Anterroches	
Couserans			X		Lastic-Fournels	
Coutances	X	Manche			Talaru	Bécherel
Dax	X	Landes			Le Quien de la Neufville	Saurine
Die			X		Plan des Augiers	
Saint-Dié	X	Vosges			Chaumont	Maudru
Digne	X	Basses-Alpes			Villedieu	Villleneuve
Dijon	X	Côte-d'Or			Desmonstiers de la Mérinville	Voflius
Dol			X		Hercé	
Embrun	X	Hautes-Alpes			Leyssin	Cazeneuve
Évreux	X	Eure			Narbonne	Lindet
Saint-Flour	X	Cantal			Ruffo	Thibault
Fréjus	X	Var			Bausset de Roquefort	Rigouard
Gap			X		La Broue de Vareilles	

Glandève			X		Hachette des Portes	
Grasse			X		Saint-Jean de Prunière	
Grenoble	X	Isère			H.-Ch. du Lau	Pouchot (+) ; Reymond
Guéret		Creuze		X	-	Huguet
Langres	X	Haute-Marne			La Luzerne	Wandelaincourt
Laon	X	Aisne			Sabran	Marolles
Laval		Mayenne		X	-	Villar
Lavaur			X		J.-A. de Castellane	
Lectoure			X		Cugnac de Giversac	
Léon			X		La Marche	
Lescar			X		Noé	
Limoges	X	Haute-Vienne			Plessis d'Argentré	Gay-Vernon
Lisieux			X		Ferron de la Ferronnays	
Lodève			X		Fumel	
Lombez			X		Chauvigny	
Luçon	X	Vendée			Mercy	Rodrigue
Lyon	X	Rhône-et-Loire			Marbeuf	Lamourette
Mâcon			X		Moreau	
Saint-Malo			X		Cortois de Pressigny	
Saint-Maixent		Deux-Sèvres		X	-	Mestadier
Le Mans	X	Sarthe			Jouffroy	Prudhomme
Mariana			X		Verclos	
Marseille			X		Belloy	
Meaux	X	Seine-et-Marne			Polignac	Thuin
Mende	X	Lozère			J.-A. de Castellane	Nogaret
Metz	X	Moselle			Montmorency-Laval	Francin
Mirepoix			X		Cambon	
Montauban			X		Letonnelier	
Montpellier			X		Malide	
Moulins	X	Allier			Gallois de La Tour	Laurent
Nancy	X	Meurthe			La Fare	Lalande
Nantes	X	Loire-Inférieure			La Laurencie	Minée
Narbonne	X	Aude			Dillon	Besaucèle
Nebbio			X		Santini	
Nevers	X	Nièvre			Suffren	Tollet
Nîmes	X	Gard			Cortois de Balore	Dumouchel
Noyon			X		Grimaldi	
Oloron	X	Basses-Pyrénées			Villoutreys	Sanadon
Saint-Omer	X	Pas-de-Calais			J.-M. Bruyères de Chalabre	Porion
Orange			X		Tillet	
Orléans	X	Loiret			- *(jureur)*	Jarente
Pamiers	X	Ariège			Agoult de	Font

Saint-Papoul			X		Bonneval Maillé de La Tour	
Paris	X	Seine			Juigné	Gobel
Saint-Paul-Trois-Châteaux			X		Reboul de Lambert	
Saint-Pons			X		L.-H. Bruyères de Chalabre	
Périgueux	X	Dordogne			Grossoles de Flamarens	Pontard
Perpignan	X	Pyrénées-Orientales			Leyris d'Esponchez	Deville
Poitiers	X	Vienne			Beaupoil de Saint-Aulaire	Lecesve (+) ; Montault-Désilles
Le Puy-en-Velay	X	Haute-Loire			Conen de Saint-Luc	Delcher
Quimper	X	Finistère			- *(mort en 1790)*	Expilly
Reims	X	Marne			A.-A. Talleyrand-Périgord	Diot
Rennes	X	Ille-et-Vilaine			Bareau de Girac	Le Coz
Rieux			X		Lastic-Lascure	
Riez			X		Colbert de Seignelay	
La Rochelle			X		Coucy	
Rodez	X	Aveyron			Colbert	Debertier
Rouen	X	Seine-Inférieure			D. de la Rochefoucauld	Charrier de la Roche (dém.); Gratien
Sagone			X		M. Guasco	
Saintes	X	Charente-Inférieure			P.-L. de la Rochefoucauld	Robinet
Sarlat			X		Ponte d'Albaret	
Sedan		Ardennes		X	-	Philbert
Séez	X	Orne			Plessis d'Argentré	Lefessier
Senez			X		Roux de Bonneval	
Senlis			X		Bessuéjouls	
Sens	X	Yonne			- *(jureur)*	Loménie de Brienne
Sisteron			X		Bovet	
Soissons			X		Bourdeilles	
Strasbourg	X	Bas-Rhin			Rohan	Brendel
Tarbes	X	Hautes-Pyrénées			Gain de Montagnac	Molinier
Toul			X		Michel de Champorcin	
Toulon			X		Castellane-Mazangues	
Toulouse	X	Haute-Garonne			Fontanges	Sermet
Tours	X	Indre-et-Loire			Conzié	Suzor

Tréguier			X		Le Mintier	
Troyes	X	Aube			Barral	Sibille
Tulle	X	Corrèze			Raffelis de Saint-Sauveur	Brival
Uzès			X		Béthisy de Mezières	
Vabres			X		La Croix de Castries	
Valence	X	Drôme			Messey	Marbos
Vannes	X	Morbihan			Amelot	Le Masle
Vence			X		Pisani de La Gaude	
Verdun	X	Meuse			Nos	Aubry
Versailles		Seine-et-Oise		X	-	Avoine
Vesoul		Haute-Saône		X	-	Flavigny
Vienne			X		Aviau	
Viviers	X	Ardèche			- *(jureur)*	Lafont de Savine

SOURCES[1]

1. Recueils

Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs et politiques des chambres françaises, Dupont, ensuite Cnrs, Paris 1879-
Collection ecclésiastique ou recueil complet des ouvrages faits depuis l'ouverture des États-généraux, relativement au clergé, à sa constitution civile, décrétée par l'Assemblée nationale, sanctionnée par le roi, dirigée par A. Barruel, de l'Imprimerie de Crapart, Paris 1791-1793, 14 t.
Testimonianze delle Chiese di Francia sopra la così detta Costituzione civile del clero decretata dall'Assemblea nazionale, dirigée par G. Marchetti, puis par S. Viviani Romano, nella stamperia di Giovanni Zempel, Roma, 1791-1794, 16 t.
N.-S. Guillon, *Collection générale des brefs et instructions de notre Très-Saint-Père le pape Pie VI, relatifs à la Révolution française*, chez Le Clere, Paris 1797-1798, 2 t.
Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, publiés par A. Theiner, chez Firmin Didot frères, Paris 1857-1858, 2 t.

2. Anticonformistes

2.1. Evêques insermentés

2.1.1. Textes collectifs ou anonymes

Déclaration d'une partie de l'Assemblée nationale, sur le décret rendu le 13 avril 1790, concernant la religion [19.04] <05.90>, dans Barruel XIV, p. 1-20
*Lettre de M. l'év. de *** à M. l'arch. de *** au sujet du rapport sur la Constitution civile du clergé par M. M.*, de l'Imprimerie de la Société typographique, Paris 1790 <juin>
Exposition des principes de la Constitution civile du clergé, de l'Imprimerie de la Veuve Hérissant, Paris 1790 [30.10.90] <20/25.11.90>
Exposition des principes sur la constitution civile du clergé, chez Le Clere, Paris 1801
Lettres des évêques députés à l'Assemblée nationale, en réponse au bref du pape, en date du 10 mars 1791, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [03.05]

2.1.2. Liste par diocèses

Aire **Sébastien-Charles-Philbert Roger de Cahuzac**
Lettre pastorale au clergé séculier et régulier de son diocèse, s.e., s.l., [01.01.91]

Aix-en-Provence **Jean-Raymond Boisgelin de Cucé** ANC
Opinion sur la suppression des ordres monastiques, Imprimerie nationale, Paris 1790 <février>
Lettre à MM. les Electeurs du département des Bouches-du-Rhône [22.02.91], dans Barruel X, p. 340-364
Réponse à M. Burke [07.08.91], dans Theiner, p. 333-336
[Boisgelin], *Observations sur le serment,* s.n., s.l. <12.91>
Instruction sur les devoirs du ministère ecclésiastique dans l'état actuel de l'Église de France, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1792

[1] Nous signalons aussi, entre astérisques, la référence archivistique ou bibliothécaire des textes non présents à la Bibliothèque nationale de France. L'appartenance des auteurs à l'Assemblée constituante, à la Législative ou à la Convention est respectivement marquée par les sigles ANC, AL, CN.

Alais **Louis-François de Bausset**
Réponse à l'adresse et à la délibération des catholiques d'Alais, du 25 mars 1790, s.n., s.l. [11.04.90]
Lettre à ses vicaires-généraux [12.07.90], dans Marchetti III, p. 190-197
Lettre à M. le curé de… en lui envoyant l'Instruction pastorale de m. l'évêque de Boulogne, Laillet Paris 1790 [27.11]
Lettre pastorale aux fidèles de son diocèse, chez Laurent et fils, Paris 1791 [12 mai 1791]

Aléria **Jean-Joseph-Marie de Guernes**
Déclaration, dans Marchetti VIII, p. 184-194

Amiens **Louis-Charles Machault** ANC
Instruction pastorale, chez Crapart, Paris 1790 [25.08.90]
Déclaration au sujet du serment civique <01/02.91>, dans Barruel IX, p. 139-149
Lettre pastorale [04.03.91], dans Barruel IX, p. 462-475
Lettre pastorale [06.05.91], dans Barruel XII, p. 228-258

Angers **Michel Couet du Viviers de Lorry**
Mandement qui ordonne que le Te Deum sera chanté dans toutes les églises de son diocèse, en actions de grâces de la nomination des administrateurs du département de Maine-et-Loire, de l'Imprimerie nationale, Paris 1790 [30.05]

Angoulême **Philippe-François Albignac de Castelnau**
Lettre à MM. les membres du département de la Haute-Charente [04.02.91], dans Barruel X, p. 439-448
Lettre à M. Joubert, curé de Saint-Martin de la ville d'Angoulême, dans Barruel XII, p. 511-530
Ordonnance au sujet de l'élection faite le 8 mars dernier [12.04.91], dans Barruel XII, p. 525-532
Lettre pastorale [12.04.91], dans Barruel XIII, p. 303-317

Albi **François-Joachim de Pierre de Bernis**
Lettre pastorale et ordonnance au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse, au sujet de l'élection faite le 13 mars 1791, de M. Jean-Joachim Gausserand, prêtre et curé de la paroisse de Rivières dans le diocèse d'Albi [30.03.91], dans Barruel XI, p. 452-466

Apt **Laurent Éon de Cély**
Lettre à son éminence Mons. le card. de la Rochefoucauld [14.01.91], dans Marchetti XIV, p. 250-3

Arles **Jean-Marie du Lau** ANC
Adhésion à l'Instruction pastorale de M. l'évêque de Boulogne [24.11.90], dans Id., *Œuvres*, t. II, p. 347
Adhésion aux lettres de N.T.S.P. le pape Pie VI sur le serment civique, et au bref adressé avec lesdites lettres à chacun des archevêques du Royaume de France [27.06.91], dans Id., *Œuvres*, recueillies et publiées par J. Constant, Imprimerie de Mesnier, Arles 1817 t. II, p. 353-361.

Auch **Louis-Apollinaire de La Tour du Pin**
Lettre pastorale [29.12.90], dans Barruel IX, p. 70-90
Lettre écrite aux districts du département du Gers [01.02.91], dans Barruel X, p. 281-4
Lettre au corps électoral, assemblé le 13 février 1791 <02.91>, dans Barruel X, p. 285-291
Lettre à M. l'abbé Barthe, se disant évêque d'Auch [13.04.91], dans Barruel XI, p. 329-336

Instructions à MM. les curés de son diocèse qui n'ont pas prêté le serment [09.05.91], dans Barruel XII, p. 41-52
Nouvelles instructions à MM. les curés, auxquelles on a donné de prétendus successeurs, ou dont la cure est dite, ou sera dite supprimée, et à tous les catholiques de son diocèse [22.06.91], dans Barruel XIII, p. 116-142

Bayeux **Joseph-Dominique Cheylus**
Adhésion à la déclaration d'une partie de l'AN, sur le décret du 13 avril 1790, concernant la religion catholique [17.05.90], dans Barruel XIV, p. 67-71
Mandement au clergé séculier, régulier, et aux fidèles de notre diocèse [20.11.90], dans Marchetti VI, p. 140-160
Lettre aux curés de son diocèse [13.01.91], dans Marchetti VI, p. 401-406
Déclaration en réponse à la lettre et aux décrets qui lui ont été adressés par MM. les administrateurs, composant le directoire du District de la même ville, Imprimerie de Girouard, Paris 1791 [22.01]
Sans titre [10.03.91], dans Barruel X, p. 533-537
Instruction pastorale [11.03.91], dans Barruel IX, p. 407-443
Ordonnance au sujet de l'élection faite, le 18 avril 1791, par MM. les électeurs du Département du Calvados, en qualité d'Evêque dudit Département, s.n., s.l. [27.04.91]

Béziers **Aymard-Claude de Nicolaï**
Déclaration à MM. les administrateurs du directoire du département de l'Hérault, en réponse à leur arrêté du 29 octobre 1790 [09.11.90], dans Marchetti III, p. 210-218
Lettre à MM. les maire, officiers municipaux, et notables de la commune dudit Béziers, au sujet du serment, exigé par le décret du 27 novembre 1790 [14.01.91], dans Barruel IX, p. 124-138

Blois **Alexandre de Lauzières-Thémines**
Lettres, Masson, Blois 1790 <mars-avril>
Lettre à M. Adam chanoine de la cathédrale <mars-avril>, dans Marchetti III, p. 168-180
Lettre à la révérende Mère Prieure des Carmélites <mars-avril>, dans Marchetti III, p. 182-9
Lettre à MM. les administrateurs du département de Loir-et-Cher <01.91>, dans Barruel IX, p. 97-110
Lettre aux électeurs du département de Loir-et-Cher, chez Artaud, Paris 1791 [11.02]
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [25.06]

Bordeaux **Jérôme Champion de Cicé**
Lettre à M. Pacareau [06.06.91], dans Barruel XIII, p. 35-63

Boulogne **Jean-René Asseline**
Instruction pastorale sur l'autorité spirituelle
Mandatum nonnulla complectens a Clero Morino-Boloniensi in prasentibus rerum adjunctis observanda [03.05.91], dans Barruel XII, p. 403-420
Instruction pastorale sur l'obligation de s'attacher aux pasteurs légitimes, de l'Imprimerie de Guerbart [08.08.91], Paris 1791
Cas de conscience à consulter et consultation sur le nouveau serment prétendu civique, décrété le 17 novembre 1791, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 <12.91>
Mandement pour le carême, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1792 [03.01]

Bourges **Jean-Auguste Chastenet de Puységur** ANC
Lettre à MM. les électeurs du département du Cher <02/03.91>, dans Barruel X, p. 292-304

Châlons-sur-Marne **Anne-Antoine-Jules de Clermont-Tonnerre** ANC
Lettre pastorale au clergé séculier et régulier et aux fidèles de son diocèse [14.01.91], dans Barruel IX, p. 238-259
Instruction pastorale et ordonnance au clergé séculier et à tous les fidèles de son diocèse [28.05.91], dans Barruel XI, p. 362-402

Châlons-sur-Saône **Jean-Baptiste du Chilleau**
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse [15.12.90], dans Barruel IX, p. 444-461
Instruction pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, sur le schisme [01.03.91], dans Barruel XII, p. 88-172
Avertissement au clergé et aux fidèles de son diocèse [25.03.91], dans Barruel XII, p. 158-68
Lettre pastorale pour la notification du bref de sa Sainteté, du 13 avril 1791, dans son diocèse [14.05.91], dans Barruel XIII, p. 109-114

Saint-Claude **Jean-Baptiste Chabot**
Mandement et instruction pastorale, adressés au clergé de son diocèse, pour annoncer la tenue du synode, et rappeler aux pasteurs leurs principaux devoirs envers la religion, IIe éd., chez la veuve Desaint, chez Le Clere, chez Méquignon, Paris 1790 [01.06]

Clermont-Ferrand **François de Bonal** ANC
Déclaration au sujet du serment civique, dans la séance de vendredi matin 9 juillet 1790, dans Marchetti I, p. 190-194
Dire prononcé dans la tribune de l'Assemblée nationale, le 26 novembre, dans Barruel IX, p. 1-6
Serment proposé, dans Barruel IX, p. 7-15 (avec Béthisy de Mezières)
Lettre à MM. les électeurs du département du Puy-de-Dôme [01.02.92], dans Barruel X, p. 365-382
Ordonnance au sujet de l'élection faite le 13 février dernier [03.04.91], dans Barruel XI, p. 97-105
Lettre au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse [03.04.91], dans Barruel XI, p. 105-111

Condom **Alexandre-César d'Anterroches** ANC
Lettre pastorale au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse, s.n., s.l. [12.05.91]

Coutances **Ange-François de Talaru** ANC
Instruction pastorale au clergé de son diocèse, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [18.03]

Dax **Charles-Augustin le Quien de La Neufville**
Lettre au clergé séculier et régulier, aux citoyens de toutes les classes, sur l'adresse de messieurs les administrateurs du district Dax, relativement à la prestation du serment ordonné par le décret du 27 novembre dernier [19.01.91], dans Barruel IX, p. 201-22
Instruction pastorale sur le gouvernement de l'Église [27.12.90], dans Barruel IX, p. 293-348
Lettre pastorale [15.03.91], dans Barruel XI, p. 192-214

Saint-Dié **Barthélémy-Louis-Martin de Chaumont**
Mandement [18.03.91], dans Barruel IX, p. 362-376
Déclaration à MM. les officiers municipaux de cette ville, sur la prestation du serment exigé par le décret du 27 novembre [20.01.91], dans Barruel IX, p. 179-189
Epistola ad summum pontificem [14.03.91], dans Barruel IX, p. 376-9

Digne **François du Mouchet de Villedieu**
Lettre à MM. les administrateurs du département des Basses-Alpes [28.11.90], dans Barruel IX, p. 111-114

Lettre à MM. les membres du directoire et département des Basses-Alpes a Digne [28.11.90], dans Barruel IX, p. 115-114
Instruction pastorale [13.02.91], dans Barruel IX, p. 380-400

Dijon **René Desmonstiers de la Mérinville** ANC
Lettre sur le décret du 13 avril, concernant la religion catholique, dans Barruel XIV, p. 128-153
Ordonnance au sujet des entreprises faites dans son diocèse, tendantes à y établir un chisme [sic] [07.04.91], de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791
Lettre pastorale à l'occasion des lettres de Notre Saint Père le pape Pie VI, sur le serment civique prêté par les ecclésiastiques, ainsi que sur les élections et les consécrations des faux évêques de France [06.06.91], de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791
Lettre pastorale <02.91>, dans Marchetti XI, p. 232-40

Dol **Urbain-René de Hercé**
Discours prononcé dans son Église cathédrale en présence de la municipalité, de la garde nationale, et de toutes les corporations de la ville de Dol lors de la prestation du serment civique le dimanche de la passion 21 mars 1790, dans Marchetti III, p. 50-55
Protestation, s.n., s.l. <05.90>

Embrun **Pierre-Louis de Leyssin**
Instruction de M. l'archevêque d'Embrun, relativement au schisme dont son diocèse est menacé <04.91>, dans Barruel XII, p. 1-7
Instruction au sujet d'un mandement débité en chaire par le sieur Caseneuve [sic], *nommé par le peuple évêque des Hautes-Alpes* <04/05.91>, dans Barruel XI, p. 337-350
Lettre à MM. les électeurs du département des Hautes-Alpes, assemblés à Gap, pour lui nommer un successeur <02.91>, dans Barruel X, p. 305-311

Évreux **François de Narbonne**
Lettre pastorale et ordonnance au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse [12.07.91], dans Marchetti XIV, p. 3-132
Lettre aux curés de son diocèse, qui se sont rétractés de leur serment, qui les relève de la suspense qu'ils ont encourue, et les rétablit dans leurs fonctions, s.n., s.l. [15.02.92]

Saint-Flour **Claude-Marie de Ruffo** ANC
Lettre à MM. les Electeurs du Département du Cantal [03.02.91], dans Marchetti XV, p. 206-237

Fréjus **Emmanuel Bausset de Roquefort**
Lettre aux curés de son diocèse qui ont prêté le serment en croyant ne prêter qu'un serment civil [02.02.91], dans Marchetti XI, p. 164-173
Avis pastoral à tous les fidèles de son diocèse <01/02.91>, dans Marchetti XI, p. 146-162
Lettre aux curés de son diocèse qui ont prêté le serment en croyant ne prêter qu'un serment civique [02.02.91], dans Marchetti XI, p. 164-172

Gap **Henri-François La Broue de Vareilles**
Lettre à MM. les électeurs du département des Hautes-Alpes, assemblés à Gap, pour nommer à l'évêché dudit département [05.03.91], dans Barruel X, p. 538-543
Lettre à M. de Cazeneuve, chanoine de l'église cathédrale de Gap [14.04.91], dans Barruel XI, p. 112-116

Glandève **Henri Hachette des Portes**
Lettre pastorale au clergé de son diocèse, sur le serment prescrit par l'Assemblée nationale, le 27 novembre 1790 [10.03.91], dans Barruel IX, p. 349-361
Mandement pour la publication et exécution du bref du pape, adressé à tous les cardinaux, archevêque et évêques, au clergé et au peuple de France, en date du 13 avril de cette année 1791 [06.06.91], dans Barruel XIII, p. 287-302

Grasse **François d'Estienne de St-Jean de Prunière**
Instruction pastorale à tous les fidèles de son diocèse [24.10.90], dans Marchetti VI, p. 38-134
Lettre à MM. les curés de son diocèse, et prêtres desservants les annexes succursales [04.11.90], dans Marchetti VI, p. 134-138

Grenoble **Henri-Charles Du Lau d'Allemans**
Lettre pastorale suivie de son ordonnance au sujet de l'élection, faite le 29 février dernier, de M. Pouchot, ancien curé du diocèse, par MM. les électeurs du département de l'Isère, en qualité d'évêque dudit département [15.04.91], dans Barruel XI, p. 40-58

Langres **César-Guillaume de La Luzerne**
Lettre à MM. les administrateurs du département de la Haute-Marne, en réponse à leur Délibération du 8 décembre [20.12.90], dans Marchetti VIII, p. 37-161
Instruction donnée aux curés, vicaires et autres ecclésiastiques de son diocèse, qui n'ont pas prêté le Serment ordonné par l'Assemblée nationale, Guerbart, Paris 1791
Lettre à MM. les officiers municipaux de la ville de Langres [27.01.91], dans Barruel IX, p. 190-198
Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation prétendue civile du clergé <02.91>, dans Barruel X, p. 125-275
Lettre à MM. les électeurs du département de la Haute-Marne <02.91>, dans Barruel X, p. 597-612
Instruction pastorale sur le schisme, Imprimé à Colognée et se vend à Paris chez Crapart, 1792 [26.03]

Laon **Louis-Hector-Honoré-Maxime de Sabran** ANC
Déclaration [09.03.91], dans Barruel XI, p. 124-134
Ordonnance [03.06.91], dans Barruel XIII, p. 180-187

La Rochelle **Jean-Charles de Coucy**
Lettre pastorale, s.n, s.l. [27.07.90]
Première lettre aux religieuses et aux communautés séculières de son diocèse, s.n., s.l. [26.04.91]
Déclaration à MM. les administrateurs du directoire du District de la Rochelle, lorsqu'ils lui ont signifié les décrets sur l'organisation civile du clergé, le 12 novembre 1790, s.n., s.l.
Lettre au clergé de son diocèse, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1792

Lectoure **Emmanuel-Louis Cugnac de Giversac**
Avertissement aux fidèles de son diocèse [23.03.91], dans Barruel XI, p. 117-124

Le Mans **François-Gaspard Jouffroy** ANC
Lettre à MM. les électeurs du département de la Mayenne [12.03.91], dans Barruel X, p. 510-516
Lettre de Prudhomme à Jouffroy et réponse [20 et 21.03.91], dans Barruel XI, p. 90-94
Avertissement et ordonnance relativement à l'intrusion des nouveaux pasteurs dans son diocèse, s.n., s.l. [28.03.91]

Léon **Jean-François de La Marche**
Lettre [14.10.90], dans Marchetti II, p. 134-144
Copie d'une lettre adressée à MM. les curés de son diocèse [28.03.90], dans Marchetti II, p. 100-110
Lettre à la municipalité de Brest pour motiver son refus de laisser célébrer une messe solennelle le jour de la fédération générale [09.07.90], dans Marchetti II, p. 112-116
Lettre à M. la Ligne vicaire de St. Louis de Brest [05.01.91], dans Marchetti II, p. 130-132
Lettre à MM. les administrateurs du district de Morlaix <10/11.90>, dans Marchetti II, p. 118-131
Lettre pastorale et ordonnance au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse [20.08.91], dans Barruel XIII, p. 222-243

Le Puy-en-Velay **Marie-Joseph Galard de Terraube**
Galard [Le Puy], *Serment civique* [13.01.91], dans Barruel IX, p. 158-178
Lettre à MM. les électeurs du département de la Haute-Loire <02.91>, dans Barruel X, p. 418-430
Mandement et ordonnance sur le schisme [01.05.91], dans Barruel XII, p. 53-70

Lescar **Marc-Antoine de Noé**
Mandement au sujet de l'élection de frère Jean-Baptiste Sanadon, bénédictin de la congrégation de Saint-Maur, au prétendu évêché du département des Basses-Pyrénées [10.05.91], dans Barruel XI, p. 1-35

Limoges **Louis-Charles du Plessis d'Argentré** ANC
Réponse à l'arrêté de MM. les administrateurs du Département de l'Orne, qui lui a été signifié, le 6 de ce mois, à la requête de M. le Procureur-général-syndic [15.12.90], dans Marchetti VII, p. 192-217
Mandement portant adoption de l'Instruction pastorale de Monseigneur l'Évêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle de l'Église [15.12.90], dans Marchetti V, p. 179-187
Lettre pastorale au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse [03.04.91], dans Barruel XII, p. 506-512
Ordonnance au sujet de l'élection faite le 15 février dernier, de M. Léonard Gay de Vernon, curé de Compreignac, par MM. les électeurs du département de la Haute-Vienne, en qualité d'évêque dudit département, de celle faite précédemment de M. Jean François Mourellon, curé de Neoux, par MM. les électeurs du département de la Creuse […][03.04.91], dans Barruel XII, p. 497-505

Lisieux **Jules-Basile Ferron de la Ferronnays**
Lettre pastorale [22.03.91], dans Barruel XII, p. 259-299
Ordonnance sur la suppression de son siège et le partage de son diocèse, et pour la publication du bref que le Souverain pontife a adressé à tous les cardinaux, archevêques, évêques, au clergé et au peuple de France [03.05.91], dans Barruel XIII, p. 98-109

Lombez **Alexandre-Henri de Chauvigny**
Lettre aux curés de son diocèse, dans «L'ami du Roi», 17 janvier 1791, p. 4

Luçon **Marie-Charles-Isidore de Mercy** ANC
Lettre à MM. les électeurs du département de la Vendée [06.02.91], dans Barruel X, p. 449-465

Lyon **Yves-Alexandre de Marbeuf**
Déclaration en réponse à la proclamation du Département de Rhône-et-Loire, du 15 novembre 1790, concernant l'exécution des décrets sur la Constitution civile du clergé [05.12.90], dans Marchetti VII, p. 108-130
Avertissement pastoral [08.01.91], dans Barruel X, p. 263-280

Lettre pastorale sur l'usurpation de son siège par le sieur Lamourette [04.05.91], dans Barruel XI, p. 210-324
Mandement pour la publication du bref de Notre Saint-Père le pape, du 13 avril 1791, portant des peines et des censures au sujet du schisme opéré dans l'église de France [18.05.91], dans Barruel XIII, p. 15-34

Saint-Malo **Gabriel Cortois de Pressigny** ANC
Lettre pastorale aux fidèles de son diocèse, de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791 [24.04]

Meaux **Camille de Polignac**
Déclaration sur les décrets concernant la Constitution civile du clergé [21.12.90], dans Marchetti VIII, p. 162-170
Lettre en réponse à l'invitation verable qui lui a été faite le 29 décembre 1790, par MM. les administrateurs du district de Meaux de procéder à la nouvelle organisation de son clergé [11.01.91], dans Marchetti XV, p. 290-4

Nancy **Anne-Louis-Henri de la Fare** ANC
Lettre pastorale à l'occasion du serment ordonné par les décrets du 27 novembre dernier, sur la Constitution du clergé [08.01.91], dans Barruel IX, p. 223-230
Lettre et déclaration à MM. les administrateurs composant le directoire du département de la Meurthe <01.91>, dans Barruel IX, p. 231-8
Lettre adressée à MM. les curés de la ville épiscopale et à tout le clergé de son diocèse, sur l'Instruction de l'assemblée nationale, concernant la Constitution civile du clergé [09.02.91], dans Barruel X, p. 176-182
Quelle doit être l'influence de l'Assemblée nationale de France sur les matières ecclésiastiques et religieuses?, chez Méquignon le jeune, Paris 1790 <avril> ; une version retouchée chez Méquignon le jeune, Paris 1790 <mai>.

Nantes **Charles-Eutrope de La Laurencie**
Ordonnance portant diverses dispositions relatives à l'installation du sieur Julien Minée, se prétendant évêque de Nantes [12.05.91], dans Barruel XII, p. 481-490

Narbonne **Arthur-Richard Dillon**
Lettre à MM. les maires et officiers municipaux de la ville de Narbonne [09.02.91], dans Marchetti XII, p. 190-203

Nevers **Louis-Jérôme de Suffren**
Lettre au clergé et à tous les fidèles de son diocèse, s.n., s.l.

Nîmes **Pierre-Marie-Madeleine Cortois de Balore**
Lettre à Monsieur de Lapierre, s.n., s.l. [10.05.90]
Mandement à l'occasion des nouvelles élections d'un évêque et des curés, faites dans son diocèse [15.03.91], dans Barruel XI, p. 59-83

Noyon **Louis-André de Grimaldi**
Lettre à un curé de son diocèse [14.10.90], dans Marchetti VI, p. 30-35
Protestation [14.10.90], dans Marchetti VI, p. 32
Autre lettre adressé aux ecclésiastiques de la ville épiscopale, qui ont unanimement refusés la prestation du serment [14.10.90], dans Marchetti VI, p. 34-39
Lettre au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse [25.03.91], dans Barruel XII, p. 478-481

Orange **Guillaume-Louis du Tillet**
Sentiment d'un évêque, sur la réforme à introduire dans le temporel et la discipline du clergé, Le chez Clere, Paris <11/12.89>.

Pamiers **Charles-Constance Agoult de Bonneval**
Ordonnance de M. l'évêque de Pamiers, au sujet de l'élection faite le 4 avril dernier, de M. Bernard Font, curé de Serres, par MM. les Electeurs du département de l'Ariège, en qualité d'évêque du département [09.05.91], dans Barruel XII, p. 533-544
Avertissement pastorale au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse [09.05.91], dans Barruel XIII, p. 188-199

Saint-Papoul **Jean-Baptiste-Marie de Maillé de La Tour**
Lettre pastorale et ordonnance [30.05.91], dans Barruel XIII, p. 200-221

Paris **Antoine-Eléonor-Léon de Juigné**
Mandement [31.12.90], dans Marchetti VIII, p. 196-208
Lettre pastorale au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse [07.02.91], dans Barruel IX, p. 47-63
Ordonnance au sujet de l'élection faite le 13 mai [sic] *1791 de M. l'évêque de Lydda* [21.03.91], dans Barruel XI, p. 319-325
Avertissement au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de son diocèse [21.03.91], dans Barruel XI, p. 325-328

Périgueux **Emmanuel-Louis Grossoles de Flamarens**
Lettre à MM. les électeurs du département de la Dordogne [10.03.91], dans Barruel X, p. 496-509

Perpignan **Antoine-Félix de Leyris d'Esponchez** ANC
Avertissement pastoral <05/06.91>, dans Marchetti XV, p. 186-205

Poitiers **Martial-Louis Beaupoil de Saint-Aulaire** ANC
Mandement portant adoption de l'Instruction pastorale de M. l'évêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle de l'Église [24.11.90], dans Marchetti V, p. 115-124
Réponse à la lettre de MM. les administrateurs du district de la ville de Poitiers, qui l'invitent à se joindre à eux pour la réduction, réunion et circonscription des églises et paroisses de leurs district [12.01.91], dans Marchetti IX, p. 214-228
Lettre pastorale adressée le 15 février 1791 aux électeurs du département de la Vienne [15.02.91], dans Barruel X, p. 481-487

Quimper **Toussaint-François Conen de Saint-Luc**
Déclaration de M. l'évêque et du chapitre de l'Église de Quimper, concernant le décret de l'Assemblée nationale, du 13 avril dernier […] [19.05.90], dans Barruel XIV, p. 49-50
Adresse de la déclaration ci-dessus, à M. le président de l'Assemblée nationale [19.05.90], dans Barruel XIV, p. 51-53

Reims **Alexandre-Augustin Talleyrand-Périgord** ANC
Lettre à MM. les électeurs du département de la Marne [08.03.91], dans Barruel X, p. 314-339
Réponse à Monsieur le curé de Sedan [12.03.91], dans Barruel XI, p. 351-360
Ordonnance de M. l'archevêque de Rheims, portant diverses dispositions pour prévenir le schisme qui menace l'église et le diocèse de Rheims [04.04.91], dans Barruel XII, p. 8-40
Ordonnance au sujet de l'élection faite de M. Diot [02.05.91], dans Barruel XI, p. 391-433

Rennes **François Bareau de Girac**
Lettre à M. le Procureur-général-syndic du Département d'Ille-et-Vilaine [10.12.90], dans Marchetti VII, p. 132-5
Déclaration sur la nouvelle organisation du clergé [10.12.90], dans Marchetti VII, p. 134-179
Lettre à MM. les électeurs du département d'Ille-et-Vilaine <02.91>, dans Barruel X, p. 517-532
Lettre de Claude Le Coz à Bareau de Girac et réponse [2 et 07.03.91], dans Barruel XI, p. 83-90
Ordonnance relativement à la nomination et prétendue institution de M. Le Coz, en qualité d'évêque métropolitain du département de Lille-et-Villaine, s.n., s.l. [26.04.91]

Rieux **Pierre-Joseph de Lastic-Lescure**
Mandement et ordonnance au clergé séculier et régulier, et à tous les fidèles de notre diocèse [20.04.91], dans Marchetti XIV, p. 249-292

Rodez **Charles Colbert de Seignelay** ANC
Copie de la lettre à MM. du directoire du département de l'Aveyron [15.02.91], dans Marchetti IX, p. 280-285
Mandement et ordonnance au sujet de l'élection faite le 20 mars de M. de Bertier, chez Brille, Paris 1791 [12.05.91]

Rouen **Dominique de la Rochefoucauld** ANC
Lettre aux électeurs du département de la Seine Inférieure [23.01.91], dans Barruel X, p. 257-262
Instruction pastorale au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse [20.02.91], dans Barruel IX, p. 22-46

Saintes **Pierre-Louis de la Rochefoucauld** ANC
Lettre à MM. les électeurs du département de la Charente Inférieure [18.02.91], dans Barruel X, p. 466-480

Sarlat **Joseph-Anne Ponte Dalbaret**
Déclaration adressée à M. Pontard, s.n., s.l. <04.91>
Adhésion aux brefs de sa sainteté, envoyée au clergé et aux fidèles de son diocèse <07/08.91>, dans Barruel XIII, p. 164-166

Senez **Jean-Baptiste-Marie-Scipion Roux de Bonneval**
Lettre à Mr. l'évêque di Digne [13.08.90], dans Marchetti II, p. 157-164
Ordonnance pour prévenir le schisme dans son diocèse <05.91>, dans Barruel XI, p. 330-345
Lettre à M. le curé de Valençole, diocèse de Riez, nommé à l'évêché dit du département des Basses-Alpes, le 20 mars, 1791, en lui envoyant sa Lettre imprimée à M. l'évêque de Digne, du 13 août 1790 [21.03.91], dans Barruel XII, p. 491-496
Discours devant le tribunal de Castellane, ville de son diocèse [16.09.91], dans Marchetti XV, p. 238-275
Epistola inedita ad sanctissimum dominum nostrum pium papam sextum [17.09.91], dans Marchetti XV, p. 276-277

Sisteron **François de Bovet**
Lettre au chapitre de son Église cathédrale [24.11.90], dans Marchetti XV, p. 108-118
Lettre à MM. les électeurs du département des Basses-Alpes [14.03.91], dans Barruel X, p. 488-496
Sans titre [18.07.91], dans Barruel XII, p. 346-361

Soissons **Henri-Joseph-Claude de Bourdeilles**
Lettre à MM. les administrateurs du district de la même ville [03.11.90], p. 92-94
Instruction pastorale sur l'autorité spirituelle de l'Église [20.12.90], dans Marchetti IX, p. 10-137
Ordonnance portant diverses dispositions pour prévenir le schisme qui menace l'Église et le diocèse de Soissons [25.02.91], de l'Imprimerie de Guerbart, Paris 1791

Strasbourg **Louis-René-Édouard de Rohan**
Déclaration adressée au clergé séculier et régulier de son diocèse, sur la Constitution civile du clergé, décrétée par l'Assemblée nationale et publiée dans le diocèse [20.11.90], dans Marchetti V, p. 200-220
Instruction pastorale [28.11.90], dans Marchetti V, p. 228-269
Epistola inedita ad sanctissimum dominum nostrum Pium Papam Sextum [18.1290], dans Marchetti V, p. 269-281
Lettre à MM. les curés, vicaires et autres prêtres séculiers et réguliers de notre diocèse en Alsace, exerçant sous notre juridiction et autorité les fonctions du saint ministère [13.03.91], dans Barruel XI, p. 467-475
Lettre à MM. les curés, vicaires et autres prêtres séculiers et réguliers de notre diocèse en Alsace, exerçant sous notre juridiction et autorité les fonctions du saint ministère [25.03.91], dans Barruel XI, p. 471-481

Tarbes **François de Gain de Montagnac**
Déclaration adressée à MM. les administrateurs du département des Hautes-Pyrénées ; en réponse à leur arrêté du 10 de ce mois, et à l'arrêté du directoire, du 26 octobre dernier [12.11.90], dans Marchetti III, p. 220-242
Lettre pastorale au clergé séculier et régulier, et aux fidèles de son diocèse, en leur adressant l'Instruction pastorale de M. l'évêque de Boulogne, sur l'autorité spirituelle [03.02.91], dans Barruel IX, p. 260-292
Lettre à MM. les électeurs du département des Hautes-Pyrénées [26.02.91], dans Barruel X, p. 613-619
Lettre à l'assemblée électorale du département des Hautes-Pyrénées [19.03.91], dans Barruel X, p. 620-9
Lettre à M. Moulinier, prêtre de la doctrine chrétienne, et recteur du collège de Tarbes [27.03.91], dans Barruel XI, p. 151-156
Ordonnance et instruction portant diverses dispositions relatives au schisme, qui menace son diocèse et l'église de France [09.05.91], dans Barruel XII, p. 173-218

Toulon **Elléon de Castellane-Mazangues**
Ordonnance et lettre pastorale au clergé régulier de son diocèse, chez Mallard, Toulon 1790 [08.04]
Lettre pastorale aux fidèles de son diocèse, s.n., s.l. [01.07.90]
Avertissement aux fidèles de son diocèse [12.10.90], dans Marchetti VI, p. 3-40
Lettre à MM. les curés et vicaires de son diocèse <02/03.91>, dans Barruel XII, p. 219-227
Mandement qui ordonne la publication de deux brefs du pape, l'un adressé à M. le Cardinal de la Rochefoucault et autres archevêques et évêques de l'Assemblée nationale, en date du 10 mars 1791, et l'autre adressée à tous les cardinaux, archevêques et évêques, au clergé et au peuple de France, en date du 13 avril de la même année [15.05.91], dans Barruel XIII, p. 142-163

Toulouse **François de Fontanges** ANC
Considérations sur les limites de la puissance spirituelle et de la puissance civile <04.90>, dans Barruel II, p. 474-497
Lettre pastorale et ordonnance [20.05.91], de l'Imprimerie de Caillot et Courcier, Paris 1791

Tours **Joachim-Mamert-François de Conzié**
Réponse et déclaration à MM. les Administrateurs et Procureur-Syndic du directoire du district de Tours [11.02.91], dans Marchetti XII, p. 205-227
Instruction pastorale sur les brefs apostoliques, relatifs aux élections et consécrations des faux Evêques dans le royaume, et au serment prêté par quelques ecclésiastiques, sur la Constitution prétendue civile du clergé [14.06.91], dans Barruel XIII, p. 63-93

Troyes **Louis-Mathias Barral**
Barral [Troyes], *Lettre à MM. les électeurs du département de l'Aube* <02.91>, dans Barruel X, p. 544-596
Lettre à M. Sibille, se disant évêque du département de l'Aube [23.04.91], dans Barruel XI, p. 156-191

Tulle **Charles-Joseph Raffelis de Saint-Sauveur**
Copie de la lettre à MM. les administrateurs du département de la Corrèze [15.11.90], dans Marchetti V, p. 190-195
Lettre au clergé de son diocèse [18.12.90], dans Marchetti V, p. 186-190

Uzès **Henri-Benoît Béthisy de Mezières** ANC
(avec Bonal), *Serment proposé*, dans Barruel IX, p. 7-15
Lettre dont une copie a été lue à l'Assemblée nationale, et dénoncée comme incendiaire [05.01.91], dans Barruel IX, p. 17-20

Vannes **Sébastiel-Michel Amelot**
Sans titre, s.n., s.l. [16.12.90]

Vence **Charles-François-Joseph Pisani de La Gaude**
Lettre pastorale [01.04.91], dans Barruel XII, p. 300-329
Lettre à M. son diocésain, membre du corps électoral dans le département du Var, sur les élections ecclésiastiques [19.05.91], dans Barruel X, p. 383-417
Instruction pastorale sur la Révolution française, Feugopoli 1792 [avril]
Lettre pastorale sur l'obéissance au souverain pontife [25.08.92], dans Barruel XIII, p. 330-544

Verdun **Henri-Louis-René des Nos**
Lettre à MM. les officiers municipaux, sur le serment prescrit par les décrets de l'AN aux ecclésiastiques fonctionnaires publics, et sur la Constitution civile du clergé [20.01.91], dans Barruel IX, p. 150-155
Instruction pastorale qui interdit tous les prêtres de son diocèse qui ont prêté le serment [05.02.91], dans Barruel IX, p. 521-535

Vienne **Charles-François d'Aviau**
Lettre pastorale [22.08.90], dans *AP*, t. XIX, p. 101-107
Avertissement au clergé séculier et régulier et aux fidèles de son diocèse [11.11.90], dans *AP*, t. XXI, p. 24-26

2.2 Auteurs jansénistes anticonformistes

2.2.1. Henri Jabineau

H. Jabineau, *Mémoire à consulter et consultation sur la compétence de la puissance temporelle, relativement à l'érection et suppression des sièges épiscopaux,* veuve Desaint, Paris [15.03.1790] <04/05.90>
H. J.[abineau], *Lettre à M. Agier, avocat au Parlement, sur la consultation pour Monsieur l'abbé Saurine*, Veuve Desaint, Paris 1790 [02.06]
[Id.], *Réplique au développement de M. Camus sur la Constitution civile du clergé,* s.n., s.l. <12.90>
[Id.], *Examen sommaire des principes du sieur Berthelot,* s.n., s.l. [13.01.91]
[Id.], *La légitimité du serment civique convaincu d'erreur,* chez Dufresne, Paris 1791 [26.01]
[Id.], *Le fanatisme de l'ignorance confondu ou réponse à l'Apologie des décrets par le R.P. Lalande*, s.n., s.l. [01.03.91]
[Id.], *Observations sur les écrits des nouveaux docteurs, et en particulier sur deux ouvrages de M. Gratien, prêtre*, chez Dufresne, Paris 1791 <avril>
[H. Jabineau], *Vains efforts des défenseurs du serment, ou réplique à l'abbé B.*, chez Dufresne, Paris 1791 [02.04] <juin>
[Id.], *Lettre à l'auteur du Préservatif contre le schisme, sur l'avertissement qui doit orner la 3^e^ édition de son ouvrage*, chez Dufresne, Paris 1791 [08.06]
«Nouvelles ecclésiastiques», septembre 1791 – août 1792, BPR RV 1392

2.2.2. Gabriel-Nicolas Maultrot

[G.-N. Maultrot], *Lettre à M. Faure avocat au Parlement, sur sa consultation du 27 mai 1790, dans laquelle il décide que l'AN a droit d'ériger et de supprimer les Evêchés,* chez Le Clere, Paris 1790 [01.06]
[Id.], *Seconde lettre à M. Faure, avocat au parlement, sur sa consultation du 27 mai 1790, dans laquelle il décide que l'Assemblée nationale peut ériger et supprimer des Evêchés,* chez Le Clere, Paris 1790 [02.06]
[Id.], *Lettre de Monsieur M. à Monsieur J., sur un écrit intitulé Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790*, Paris, Le Clere 1790 [10.06.91]
[Id.], *Second lettre de Monsieur M. à Monsieur J., sur un écrit intitulé Opinion de M. Camus dans la séance du 31 mai 1790*, Paris, Le Clere 1790 [26.06.91]
[Id.], *Défense de Richer, chimère du richérisme ou réfutation de la brochure intitulée Découverte importante sur le vrai système de la constitution du clergé,* Le Clere, Paris 1790
[Id.], *Examen de l'écrit intitulé* Ultimatum à M. l'évêque de Nancy*, par M. Bertolio,* s.n., s.l. [1790]
[Id.], *Preuves de l'incompétence de la puissance temporelle dans l'établissement de la Constitution civile du clergé*, Paris, chez Le Clere, 1791
[Id.], *Explication du canon 17 du concile de Calcédoine, qui fait le principal appui de la Constitution civile du clergé,* chez Le Clere, Paris [1791]
[Id.], *Lettre Ière à M. Charrier de la Roche,* chez Dufresne, Paris [1791]
[Id.], *Lettre II à M. Charrier de la Roche,* chez Dufresne, Paris 1791
[Id.], *Lettre IV à M. Charrier de la Roche,* chez Dufresne, Paris 1791
[Id.], *L'indépendance de la puissance spirituelle défendue contre un écrit intitulé Préservatif contre le schisme, ou questions relatives au décret du 17 novembre 1790,* chez Dufrêne, Paris <1791>
[Id.], *Véritable idée du schisme contre les faux principes de M. Camus et des pasteurs constitutionnels,* chez Dufresne, Paris 1791

[Id.], *Les vrais principes de l'église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé renversés par les faux évêques des départements, membres de l'Assemblée Nationale prétendue constituante*, chez Dufresne, Paris 1791
[Id.], *L'autorité de l'Église et de ses ministres défendue contre l'ouvrage de M. Larrière intitulé Suite du Préservatif contre le schisme, ou nouveau développement des principes qui y sont établis*, chez Dufresne, chez Lallemand, Paris 1792
[Id.], *Examen des principes sur l'intrusion, posés par M. Larrière*, chez Dufresne et Lallemand, Paris 1792

2.2.3. Bernard Lambert

[B. Lambert], *Le* Préservatif contre le schisme, *convaincu de graves erreurs*, chez Desaint, chez Dufresne, Paris 1791
La constitution de l'Église vengée, contre la réponse de M. l'évêque de Pistoie, et contre les nouvelles erreurs de l'Auteur du 'Préservatif contre le schisme', chez la veuve Desaint, chez Dufresne, Paris 1791
Lettre à Monsieur l'évêque de Viviers, ou réfutation des impiétés et des erreurs que ce prélat enseigne dans l'ouvrage qui a pour titre 'Examen des principes de la Constitution civile du clergé', s.n., s.l. <1792>
Réflexions sur le serment de la liberté et de l'égalité, chez Le Clere, Paris 1793

3. Conformistes

3.1. Évêques assermentés

3.1.1. Textes collectifs

Accord des vrais principes de l'Église, de la morale et de la raison sur la Constitution civile du clergé, chez Desenne, chez Picard jeune, chez Le Clere, Paris 1791 <octobre> ; IIème éd., revue, corrigée et augmentée, chez Desenne, chez Picard jeune, chez Le Clere, Paris 1792 ; IIIème éd., chez Desenne, chez Picard jeune, chez Le Clere, Paris 1792
Lettre des évêques constitutionnels membres de l'Assemblée constituante au pape, en lui envoyant l'ouvrage fait pour la défense de la Constitution civile du clergé, Imprimerie de Desenne, Paris <01.92>

3.1.2. Liste par diocèses

Ain **Jean-Baptiste Royer** ANC, CN
Lettre pastorale, Imprimerie nationale, Paris 1791 [07.04]
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Jean-Baptiste Kindelem, Belley 1792 [11.09]
Mandement, s.n., s.l. [03.92]

Aisne **Claude Marolles**
Lettre circulaire aux citoyens curés, vicaires et desservants du département de l'Aisne, s.n., s.l. [13.11.92]

Allier **François-Xavier Laurent** ANC
Déclaration d'un curé sur la Constitution du clergé, réimprimée aux frais de la Société des amis de la constitution, de Metz, Lamort, Metz 1790 <novembre/décembre>
Un petit mot à M. Tridon, s.n., s.l. <12.90/01.91>

Lettre sur le serment civique, Paris 11 janvier 1791, Imprimerie nationale, Paris 1791

Hautes-Alpes **Ignace Cazeneuve** CN
Lettre pastorale, chez Allier, Gap 1791 [03.04]

Ardèche **Charles Lafont de Savine**
Discours prononcé avant de prêter le serment civique, le dimanche sixième de février, s.l. s.d., Imprimerie de Cussac, Paris <02.91>
Lettre à MM. les curés, vicaires et autres fonctionnaires publics ecclésiastiques du département de l'Ardèche, chez Froullé, chez Le Clère <07.91>
Discours prononcé, le 7 août 1791, à sa réception dans la Société des Amis de la Constitution, établie en cette ville, chez Mistral, Montélimar <1791>
Discours prononcé dans l'Église cathédrale de cette ville, à l'occasion de l'acceptation de la Constitution française, par le Roi, chez Mistral, Montélimar 1792 [25.09.91]
Examen des principes de la Constitution civile du clergé, Imprimerie de Delamollière, Lyon 1792 <février> ; Imprimerie de J.J.M. Ignon, Viviers 1792
Principes de la foi catholique et de la constitution française, de l'Imprimerie de J.J.M. Ignon, Viviers 1792 *AD Viviers 1 Z 3/9*
Discours prononcé le 15 avril 1792 à la bénédiction des drapeaux des deux bataillons de la Garde nationale de la ville de Bourg Saint-Andéol, de l'Imprimerie de J.J.M. Ignon, Viviers 1792, p. 6 *AD Viviers 1 Z 3/12*
Mémoire touchant la célébration des fêtes chômmées, de l'Imprimerie de J.J.M. Ignon, Viviers 1792 *ADI Viviers 1 Z 3*
Lettre à Monsieur Chomel, commissaire du roi, auprès du Tribunal du district du Mézenc, séant à Annonay, département de l'Ardèche, Imprimerie de J. Ignon, Viviers 1792 *ADI Viviers 1 Z 3/29*
Discours prononcé par Monsieur l'Évêque de Viviers à la cérémonie de l'Ordination Épiscopale de Monsieur Chaussy, curé de Bourg-Saint-Andéol, et de Monsieur Perbost curé de Saint Marcel-d'Ardèche, le 24 juin 1792, J.J.M. Ignon, Viviers 1792 *BPR RV 63/3b*
Opinion sur la proposition de suspendre le payement de tous les pensionés de l'état, jusqu'à ce qu'ils eussent justifié de la prestation du serment civique, Imprimerie de J.J.M. Ignon, Viviers 1791 <juillet/août> *BM Grenoble U.25034*
Discours sur le nouveau calendrier adopté par la Convention nationale de France, et sur ses rapports avec les usages du culte chrétien, par le citoyen Savine, évêque, Agard, Annonay <1794> *BPR RV 82/5*

Ardennes Nicolas Philbert
Lettre pastorale, chez Charles Morin, Sedan 1791 [18.03]
Instruction, chez Charles Morin, Sedan 1791 [10.05] *BPR RV 158/7*
Mandement, chez Charles Morin, Sedan 1791 [17.09.91] *AD Ardennes 1 J 220*
Mandement, chez Charles Morin, Sedan 1792 [14.01.92]
Lettre circulaire à MM. les curés, desservants et vicaires de son diocèse, s.n., s.l. *AD Ardennes 1 J 211*
Mandement pour rendre à Dieu de solennelles actions de grâces, des victoires remportées par nos Généraux sur les Armées combine des Rois de Prusse, de Hongrie et de leurs alliés [11.10.91] *AD 2 J 256*
Catéchisme du diocèse du département des Ardennes, imprimé par ordre de l'Evêque, pour être seul enseigné dans son diocèse, chez Morin, Sedan 1793 [31.12.92]
Instruction pour laquelle ledit Evêque a été mandé à la barre de la Convention, pour rendre compte des faits qu'elle contient, chez Froullé, chez Leclere, Paris 1793 [20.01]
A la convention nationale, de l'Imprimerie de Froullé, Paris 1793

Aude **Guillaume Besaucèle**
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, de l'Imprimerie de Raymond Heirisson, Carcassonne 1791 [16.07], avec lettre de communion

Aveyron **Claude Debertier**
Réponse d'un curé à un de ses confrères, au sujet de la Constitution civile du clergé, Devic, Rodez 1791 [20.01]
Lettre de communion, Devic, Rodez 1791
Lettre pastorale, 1791 [01.06.91]
Mandement, Devic, Rodez 1791 [26.09]
Mandement, Devic, Rodez 1793 [29.01]

Basses-Alpes **Jean-Baptiste Villeneuve**
Mandement à ses curés et vicaires, Guichard, s.l. [28.10.92] *BPR 154/39*
Lettre de carême 1792, lisible sous forme manuscrite dans GR193ms

Bouches-du-Rhône **Charles-Benoît Roux**
Lettre circulaire pour annoncer l'ouverture du séminaire du département, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [01.05] *BPR RV150/9*
Exhortation faite au prône de la paroisse cathédrale immédiatement avant que de lire lui-même sa Lettre pastorale, chez la veuve Adibert, Aix 1791 [23.10.91]
Un mandement manuscrit du 23.07.92 dans *AC Marseille, 1 D 3, f. 22rv*

Calvados **Claude Fauchet** AL, CN
Discours sur la liberté française prononcé le mercredi 5 août 1789, dans l'Église paroissiale de S. Jacques et des SS. Innocent, durant une solennité consacrée à la mémoire des citoyens qui sont morts à la prise de la Bastille, pour la défense de la patrie, chez Bailly, chez Desenne, chez Lottin, chez Cussac, Paris 1789
Second discours sur la liberté française, prononcé le 31 août 1789, dans l'église paroissiale de Sainte-Marguerite, en présence des trois districts réunis du Faubourg Saint-Antoine, chez Faucheux, Lyon 1789
Troisième discours sur la liberté française, prononcé le dimanche 27 septembre 1789, dans l'église de Notre-Dame, pour la bénédiction générale de tous les drapeaux de la Garde nationale parisienne, chez Bailly, chez De Senne, chez Lottin, chez Cussac, chez Le Portier, Paris 1790
Prophéties de Mlle de Labrousse, de l'Imprimerie de la sincérité, rue de Bonnefoi <s.n>, s.l. <Paris>, <03/04.90>
Eloge civique de Benjamin Franklin prononcé le 21 juillet 1790 dans la Rotonde, au nom de la commune de Paris, chez Lottin, chez de la Ville, chez Bailly, chez Desenne, chez Cussac, Paris 1790 *BPR 103/18*
Sermon sur l'accord de la religion et de la liberté prononcé dans la métropole de Paris, le 4 février 1791, pour la solennité civique des anciens représentants de la commune, en mémoire de ce qu'a pareil jour, le roi vint à l'Assemblée nationale, reconnaître la souveraineté du peuple, de l'Imprimerie du Cercle social, Paris 1791
Lettre pastorale, chez la veuve Nicolle, Bayeux 1791 [06.06.91] (avec lettre de communion au pape, 26.04.91)
Mandement, de l'Imprimerie du cercle social, Paris 1791 [20.07]
Lettre pastorale aux pasteurs et aux fidèles du diocèse, chez la veuve Nicolle, Bayeux 1792 [28.11.92]
«Journal des amis», janvier-juin 1793

Cantal **Anne-Alexandre Thibault** ANC, CN
Lettre pastorale, chez Sardine, Saint-Flour 1791 [03.05] *AD Cantal 27 J 47*
Lettre [05.07.91] *ADI Saint-Flour, fonds Chaludet*
Ordonnance, chez Sardine, Saint-Flour 1791 [09.09] *AD Cantal 27 J 113 48*
Ordonnance, chez Sardine, Saint-Flour 1792, copie manuscrite dans ADI Saint-Flour
Lettre pastorale, Sardine, Saint-Flour 1792 [16.02], copie manuscrite dans ADI Saint-Flour

Cher **Pierre-Anastase Torné** AL
L'esprit des cahiers présentés aux Etats généraux de l'an 1789, augmenté de vues nouvelles, s.n, s. l. 1789 <juin>
Discours prononcé à la séance de la Société des amis de la Constitution, le mercredi 13 avril 1791, par MM. les évêques du département du Cher, du département de la Haute-Garonne et du département d'Ille-et-Vilaine, Imprimerie Nationale, Paris 1791
Lettre pastorale avec sa lettre au pape et une lettre circulaire à tous les curés de son diocèse, s.n., s.l. [10.07.91] *BPR RV 150/10*
Discours sur l'inscription civique «la Nation, la Loi et le Roi», prononcé à Bourges le 13 juillet 1791, sur l'autel de la patrie, en présence des corps constitutionnels de la ville et des gardes nationales du département du Cher, s.n., s.l.
Lettre à l'Assemblée des électeurs du district de St. Amand, écrite à Bourges le 23 juillet 1791, s.n., s.l.
Ordonnance de M. Torné, évêque de la métropole du Centre, de l'Imprimerie de Cristo, Bourges 1791 [01.08] *BPR RV 154/28*
Discours à l'Assemblée électorale tenue à Bourges le 29 août 1791, après en avoir été nommé président, s.n., s.l.
Suite de l'opinion concernant les prêtres insermentés, Imprimerie nationale, Paris 1791
Second discours sur la question s'il convient de priver du libre exercice de leur culte les ecclésiastiques qui refuseraient de prêter le serment civique, Imprimerie nationale, Paris 1791 *BPR RV 235/16*
Discours prononcé à Bourges sur l'autel de la patrie le 5 juillet 1793 après la proclamation de l'acte constitutionnel, de l'Imprimerie de Cristo, Bourges 1793
Rapport sur la fête de la réunion républicaine du 10 août 1793 présenté au conseil du département par son président, de l'Imprimerie de Cristo, Bourges 1793
Discours prononcé le 12 août 1793, dans l'église métropolitaine de Bourges, avant de donner la bénédiction nuptiale au citoyen Joly, prêtre, membre du directoire du département du Cher, et à la citoyenne Jeru, ci-devant religieuse, de l'Imprimerie de Cristo, Bourges 1793
Discours prononcé le 18 août 1793 avant de donner la bénédiction nuptiale au citoyen Léonard Fargin, vicaire métropolitain, et commandant de la Garde nationale de Bourges, en la section des Bonnets rouges ; et à la citoyenne Marie-Marguerite-Julie Aumerle, de l'Imprimerie de Cristo, Bourges 1793 *BPR RV 155/133*
Extrait du procès-verbal des délibérations du Conseil général du Département du Cher, Brulass, Bourges an II [12.11.93] *BPR RV 156/107*
Compte rendu à la Société républicaine de Tarbes de sa vie politique, dans la séance du 8 germinal de l'an 2 de la République française, une et indivisible, Delaloy, Tarbes an II [28.04.94]

Côte-d'Or **Jean-Baptiste Volfius**
Discours prononcé à la bénédiction des drapeaux de Messieurs les volontaires artilleurs de la Garde nationale de Dijon dans l'Église Saint-Bénigne, le 4 décembre 1789, de l'Imprimerie de Capel, Dijon 1789
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Capel, Dijon 1791 [01.04]
Discours à l'installation du Séminaire constitutionnel, de l'Imprimerie de Causse, Dijon 1791 [31.05.91]

Pétition des membres du Conseil épiscopal [signée aussi par Volfius], de l'Imprimerie de Causse, Dijon 1792 [19.06]
Instruction pastorale, de l'Imprimerie de Causse, Dijon 1792 [27.01.1792]
Mandement, de l'Imprimerie de Causse, Dijon 1792 [20.09]

Creuze **Marc-Antoine Huguet** AL, CN
Lettre pastorale, de l'Imprimerie nationale, du Département et de l'Evêque, Guéret 1792 [10.03] *BM Guéret* FPL/2-4°/HUG

Dordogne **Pierre Pontard** AL
Catéchisme sur la Constitution civile du clergé, auquel on a ajouté un traité sur le pouvoir du pape, un autre sur les Libertés de l'Église gallicane, et un sur les deux brefs ; savoir, du 10 mars et du 13 avril 1791, chez Dubreuilh, Périgueux 1791 * BM Périgueux, Médiathèque Pierre Fanlac, fonds Périgord Magasin, PZ 1758*
Lettre pastorale et instructive, adressée à MM. les électeurs du département de la Dordogne, de l'Imprimerie des Amis de la Constitution et de M. l'Évêque, Périgueux 1792 *BM Périgueux, Médiathèque Pierre Fanlac, fonds Périgord Magasin, Z PON BPZ 2 890*
Lettre en réponse à l'ordonnance de M. Grossoles-Flamarens, évêque, datée de Paris, le 14 avril 1791 [23.04.91]
Adresse aux religieuses du Département de la Dordogne, s.n., s.l. [1791]
Adresse aux fidèles du département de la Dordogne, de la part de l'évêque constitutionnel, et principalement aux pasteurs, pour être lue au prône, de l'Imprimerie des Amis de la Constitution, Périgueux 1791 *ADI Périgueux R/F 15*
Instruction pastorale, de l'Imprimerie des Amis de la Constitution et de M. l'Évêque, Périgueux 1791 [20.04] *ADI Périgueux*
Lettre à l'Église du département de la Dordogne sur le divorce, sur l'ordination des hommes mariés, et sur divers autres articles concernant le culte, s.n., s.l. <02.92> *BPR RV129/25*
Adresse à ses collègues des 82 département, par forme de consultation, sur le cas qui est ici proposé, s.n., s.l.
«Journal prophétique», 1792
«La poste du matin», 1792
«Journal de P. Pontard», 1793

Doubs **Philippe-Charles-François Seguin** CN
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, chez Simard, Besançon 1791 [01.06]
Correspondance de M. Clément, curé de Flangebouche avec M. Seguin, évêque constitutionnel du département du Doubs, chez Crapart, Paris 1791
Manuscrit de 1791 pour l'organisation du synode, dans BD Besançon
Lettre à tous les fidèles et citoyens du diocèse, de l'Imprimerie de Simard, Besançon 1792 [17.04]
Instruction pastorale pour le carême de 1793, Imprimerie de Boulard, Paris 1793 [04.02]

Drôme **François Marbos** CN
Lettre pastorale, chez Aurel, Valence 1791 [18.05] *BM Grenoble, U.2219*
Mandement pour le Carême, Aurel, Valence 1792 [06.01] *AD Drôme L597*

Eure **Thomas Lindet** ANC, CN
Réponse de M. L., curé de…., député à l'Assemblée nationale à un curé de Province, de l'Imprimerie de la Société typographique , Paris 1790 <mai/juin>
Opinion sur la prestation du serment ordonnée par le décret du 27 novembre, de l'Imprimerie de Knapen, Paris 1790
Lettre pastorale aux fidèles de son Diocèse, de l'Imprimerie de J. Ancelle., Evreux 1791 [27.03]

Lettre circulaire au clergé de son diocèse, chez Ancelle, chez Froullé, Évreux-Paris 1791 [01.10.91]
Lettre aux religieuses des monastères de son diocèse, chez Ancelle, chez Froullé, Évreux-Paris 1791 [25.10]
Instruction pastorale à l'occasion des troubles civils et religieux, de l'Imprimerie de J. Ancelle, Évreux 1792 [16.03] *BPR RV 427/3*
Aux citoyens du même département, chez Boulard, Paris 1792 <novembre/décembre>

Eure-et-Loir **Nicolas Bonnet**
Lettre pastorale, chez Fr. Durand et Fr. Labalte, Chartres 1791 [10.06] *BPR RV 150/08*

Finistère **Louis-Alexandre Expilly**
Lettre pastorale, s.e., s.l. [25.02.91], avec lettre de communion [18.11.90]
Mandement à tous les fidèles de son diocèse, Imprimerie nationale, Paris 1791 [28.09]
Deux imprimés sans titre [04.07.92] *AN AFII 354*

Gard **Jean-Baptiste Dumouchel** ANC
Mandement portant injonction à tous principaux, professeurs et maîtres de ladite Université, d'enseigner les principes de la Constitution française, décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le Roi, Imprimerie de Seguy-Thiboust, Paris 1790 [16.10]
Discours à l'Université assemblée au collège de Louis-le-Grand, pour prêter le Serment civique, le mercredi 10 février 1790, de l'Imprimerie de Seguy-Thiboust, Paris 1790
Discours au sujet de la prestation de serment prescrit par le décret de l'Assemblée nationale du 27 novembre, Seguy-Thiboust, Paris 1791 [27.12.90]
Lettre pastorale, chez Claude Simon, Paris 1791 [20.04]

Haute-Garonne **Hyacinthe Sermet**
Discours prounounçat dabant la légiou de Saint Ginest, pel R.P. Sermet, Exproubincial des Carmés Descaussés, Prédicairé ourdinaire del Rey, etc. A l'ouccasiou de la Federatiou generalo, chez Desclassan, Toulouse 1790; de l'Imprimarié dé Tournel, Mounpélié 1790 *BM Toulouse Fa C 1566*
Abis a las brabos gens tant de la bilo que de la campagno, s.n., s.l. *BM Toulouse, Rés. D XVIII 756/1*
*Dialogo entre le Pero Sermet et Mestré Guimmaumes, paysan del bilatge de***, legit le 6 févreir 1791, à la Séenço publiquo del Cloub des Jacoubins, dins la Salo del ci-daban Senechal*, chez Viallanos, Toulouso *BM Toulouse, Rés. D XVIII 756/5*
Discours prononcé à la séance de la Société des amis de la Constitution, le mercredi 13 avril 1791, par MM. les évêques du département du Cher, du département de la Haute-Garonne et du département d'Ille-et-Vilaine, Imprimerie Nationale, Paris 1791
Mandement et instruction pastorale au clergé et à tous les fidèles de son diocèse, Toulouse, chez Desclassan 1791 [26.12.91 ; 29.11.91] *BPR 150/5*
Mandement portant permission de manger des œufs, du beurre et du fromage pendant tout le carême, et de faire gras trois jours chaque semaine, d'après la pétition de MM. les administrateurs du directoire du département [26.02.92] *BPR 153/24*
Sans titre, s.n., s.l. [31.12.92] *BNF 4-Ld4 6170*

Gers Paul-Benoît Barthe
Discours sur la constitution française, prononcé au Champs-de-Mars, le jour de la Fédération générale des municipalités et gardes nationales réunies, des départements de la Haute-Garonne, de la Gironde, du Tarn, du Lot, du Lot-et-Garonne, du Gers, de l'Aude, des Pyrénées et autres, jurée à Toulouse le 4 juillet 1790, s.n., s.l.

Elementa sacrae theologiae ad usum candidatorum contracta, tomus primus, *De elementis theologiae dogmaticae, prolegomena sacrae theologiae in genere, et tractatum de religione complectens,* apud Broulhiet, Tolosae 1790 ; tomus secundus, *De elementis theologiae dogmaticae, tractatum de praecipuis locis theologicis continens,* apud Broulhiet, Tolosae 1790
Conférences théologiques sur la Constitution civile du clergé de France, ou résultats des préleçons faites en Français sur cet objet, chez Desclassan, Toulouse 1790 <décembre> *ADI Auch* ; II édition, chez J.J. Robert, Toulouse 1791 <février>
Seconde conférence théologique, ou suite du résultat des préleçons sur la Constitution civile du clergé de France, de l'Imprimerie de J.J. Robert, Toulouse <12.90/01.91> *ADI Auch*
Troisième conférence théologique, ou suite du résultat des préleçons faites sur la Constitution civile du clergé de France, de l'Imprimerie de J.J. Robert <12.90/01.91>, Toulouse s.d. *ADI Auch*
Ordonnance concernant les pouvoirs des confesseurs, chez J.P. Duprat, Auch 1791 [08.06] *AD Gers, L460*
Mandement en actions de grâces du recouvrement de la personne du Roi, chez J.P. Duprat, Auch 1791 [26.06]
Lettre et instruction pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, chez J.P. Duprat, Auch 1791 [30.07] *AD Gers, L460*
Mandement qui ordonne un Te Deum *et la lecture de l'Acte constitutionnel de la France, en actions de grâces de son acceptation par le Roi, et qui accorde des Indulgences à ceux qui feront le Serment civique,* chez J.P. Duprat, Auch 1791 [18.09]
Mandement pour prévenir de sa visite les paroisses de son diocèse, chez J.P. Duprat, Auch 1792 *AD Gers, L460*
Procès-verbal de visite *AD Gers, L460*
Mandement qui avance la durée du temps de Pâques, et qui accorde aux paroissiens qui n'ont que des fonctionnaires du culte non-assermentés dans leur paroisse, la liberté de se confesser à tel curé, vicaire, ou prêtre approuvé assermenté, qu'ils trouveront à propos, chez J.P. Duprat, Auch 1792 [09.02] *AD Gers, L460*
Mandement qui ordonne des prières publiques pour le temps de la Guerre décrétée par l'Assemblée nationale, contre le Roi de Hongrie et de Bohème, chez J.P. Duprat, Auch 1792 [02.05]
Instruction pastorale contre un écrit imprimé qui a pour titre : Nouvelles lettres de notre très saint père le pape Pie VI, portant d'itératives monitions*, et contre une instruction du sieur Latour-Du-Pin Montauban, ci-devant Archevêque d'Auch,* chez J.P. Duprat, Auch 1792 [25.08] *AD Gers, L460*
Sans titre, s.n., s.l. [23.07.92] *AD Gers, L460*
Mandement qui ordonne qu'il sera chanté un Te Deum *en action de grâces des succès des Armées de la République française,* chez J.P. Duprat, Auch 1792 [09.11] *AD Gers, L460*
Mandement qui ordonne qu'il sera chanté un Te Deum en action de grâces de la première victoire remportée par la République française, à la bataille de Jemmaque [sic] *et des autres nouveaux succès de ses Armée,* chez J.P. Duprat, Auch 1792 [21.11]
Mandement qui exhorte ses collaborateurs et le reste des fidèles de son département à s'inscrire dans leurs municipalités respectives, pour travailler ou faire travailler aux routes nécessaires au passage des Armées de la République, et déclare qu'il est permis de vaquer à ce travail les jours de dimanches et fêtes, chez J.P. Duprat, Auch 1793 [06.01]
Mandement et instruction pastorale concernant les lois du 20 septembre 1792, sur le divorce et le mode de constater l'état civil des citoyens français, et qui permet l'usage du gras les dimanches, mardi et jeudi du carême de la présente année [27.01.93] *AD Gers, L460*
Mandement rendu en conformité de la proclamation faite le 21 janvier 1793, par le Conseil exécutif provisoire, concernant les conditions exigées pour départir la Bénédiction nuptiale, chez J.P. Duprat, Auch 1793 [14.05] *AD Gers, L460*

Gironde **Pierre Pacareau**
Réflexions sur le serment civique du clergé ou lettre adressée à un commissaire du roi, dans un département de France, chez les frères Labottière, Bordeaux 1791 [01.03]
Lettre de communion, de l'Imprimerie de Simon Lacourt, Bordeaux 1792 [12.04.91] *BM Bordeaux H 9843/132*
Règlement provisoire pour l'administration de la paroisse épiscopale de Besançon, proposé par les Commissaires nommés à l'Assemblée paroissiale, le 26 mai 1791, adopté à l'Assemblée générale du 13 juin suivant, chez Simard, Besançon 1791
Première adresse pastorale aux fidèles de son diocèse, de l'Imprimerie de Simon Lacourt, Bordeaux 1791 *BM Bordeaux J 9843/133*
Discours à l'occasion de la bénédiction du drapeau du bataillon des Gardes nationales, en cantonnement au Château-Trompette, de l'Imprimerie de Lavignac, Bordeaux 1792 *BM Bordeaux, H 9747/36*

Hérault **Dominique Poudérous**
Procès-verbal de la séance électorale du département de l'Hérault contenant l'élection de l'évêque de ce département, de l'Imprimerie de Picot, Montpellier 1791 [27.02], p. 14-17
Lettre pastorale, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [22.05] *BM Clermont-Ferrand, 17561/11*
Mandement sur les processions des rogations dans la ville de Béziers, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [27.05] *AM Agde 1 P*
Lettre circulaire pour annoncer l'ouverture du séminaire du département, chez Odézenne et Domergue fils, Béziers 1791 [02.06] *BM Clermont-Ferrand, 17561/10*

Ille-et-Vilaine **Claude Le Coz** AL
Observations sur le décret de l'Assemblée nationale pour la Constitution civile du clergé et la fixation de son traitement, accepté et sanctionné par le roi le 24 août 1790, adressée aux citoyens du département de Finistère, de l'Imprimerie de Derrien, Quimper <10.90>
Lettre aux auteurs de la Réponse imprimée aux Observations sur la Constitution civile du clergé de France ; *où l'on démontre de nouveau que cette Constitution est très-conforme à l'esprit et aux usages de la primitive Église*, de l'Imprimerie de Derrien, Quimper 1791
Discours prononcé à la séance de la Société des amis de la Constitution, le mercredi 13 avril 1791, par MM. les évêques du département du Cher, du département de la Haute-Garonne et du département d'Ille-et-Vilaine, Imprimerie Nationale, Paris 1791
Lettre, Courné, Rennes 1791 [05.07]
Lettre pastorale du citoyen évêque métropolitain du nord-ouest, chez Courné, Rennes 1792 [13.10.92]
Préservatif contre l'impiété ou recueil de pensée propre à démontrer l'Existence de Dieu, le besoin d'une religion, et la nécessité d'un culte public, chez Courné, Rennes 1793
Copie d'une lettre du C. Le Coz à un de ses suffragants, en date du 22 mai 1793, l'an 2^{e} de la République, in «Nouvelles ecclésiastiques», 14.08.1793

Indre-et-Loire **Pierre Suzor**
Lettre circulaire [22.03], dans l'anonyme *Premiers efforts du schisme dans la Touraine repoussés par la voix de la vérité*, chez Artaud, chez Crapart *et alii*, Paris 1791, p. 1-15
Mandement aux pasteurs et aux fidèles de ce diocèse à l'occasion de la publication de la loi du 20 septembre 1792, qui détermine le mode de constater l'état civil des citoyens, chez Vauquer-Lambert, Tours 1792 *BPR RV 155/119*

Isère **Joseph Pouchot**
Lettre pastorale, chez J.M. Cuchet, Grenoble 1791 <avril> *BM Grenoble U2221*

Lettre pastorale, chez J.M. Cuchet, Grenoble 1791 [26.05] *BM Grenoble U2222*
Lettre adressée à MM. les électeurs du district de Vienne, séants en Assemblée dans l'église des ci-devant Augustins de ladite ville; et dont l'impression a été arrêtée dans la Séance du soit du 15 septembre 1791, s.n., s.l. *BM Grenoble U2256*
Lettre pastorale à MM. les Curés du Département de l'Isère [25.04.92] *BM Grenoble O6064*
Lettre pastorale qui indique des prières publiques pour la prospérité des Armes de la Nation, chez J.M. Cuchet, Grenoble 1792 [24.05] *BM Grenoble O6065*

Isère **Henri Reymond**
Analyse des principes constitutifs des deux puissances précédée d'une adresse aux curés, de l'Imprimerie de Labbe, Vienne 1791 <février/mars>
La loi du serment justifiée en elle-même et dans ses effets rigoureux contre ceux qui ont refusé de s'y soumettre, Imprimerie de Labbe, Vienne 1791 <mars/avril>
Lettre pastorale à tous les citoyens qui ont concouru à son élection, suivi d'un avertissement sur l'observance du carême, chez Cuchet, Grenoble 1791 [15.01.93]
Mémoire justificatif, s.e., s.l. [26 thermidor an II] *Google Livres*

Jura **François-Xavier Moïse**
Discours prononcé dans l'église cathédrale de St.-Claude, lors de son installation, à la suite de son serment civique, le 15 mai 1791, chez Antoine Dumoulin, Saint Calude 1791
Lettre pastorale, De l'Imprimerie de J.-F.-X. Joly, Dôle 1791 [26.07]
F.-X. Moïse, *Mandement*, chez Antoine Dumoulin, Saint-Claude 1791 [19.09] *BD Besançon*
Mandement pour le carême de 1792, de l'Imprimerie d'Antoine Dumoulin, Saint-Claude 1792 [28.01]
A nos vénérables frères, les curés, vicaires en chef et administrateurs dans le diocèse du Jura, de l'Imprimerie d'Antoine Dumoulin, St. Claude 1792 [26.11]

Landes **Jean-Pierre Saurine** ANC, CN
Lettre pastorale, Imprimerie nationale, Paris 1791 [26.03.91]

Loir-et-Cher **Henri-Baptiste Grégoire** ANC, CN
Légitimité du serment civique exigé des fonctionnaires ecclésiastiques, de l'Imprimerie nationale, Paris 1791
Défense de l'ouvrage intitulé 'Légitimité du serment civique', de l'Imprimerie nationale, Paris 1791
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Masson, Blois 1791 [24.03]
Lettre à ses diocésains sur le départ du roi, de l'Imprimerie de Renaudière, Paris 1791 <juin>
Lettre circulaire à ses diocésains pour la convocation des élèves au séminaire de Blois, s.n., s.l. [07.07.91]
Lettre pastorale aux pasteurs et aux fidèles de son diocèse sur la confirmation, de l'Imprimerie de Billault, Blois 1792 [25.02]
Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Blois, chez Vatan, Rennes 1792 <mai-juin>
Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Blois, en présence des corps administratifs, tribunaux, garde nationale et troupe de ligne, au service célébré pour les citoyens morts à Paris le 10 août 1792 par M. Grégoire, de l'Imprimerie de Billault, Blois 1792 <août/septembre>

Haute-Loire **Étienne Delcher**
Examen sérieux et impartial, sur la légitimité ou illégitimité du serment, requis par l'Assemblée nationale, de l'Imprimerie de Crespy et Guilhaume, Le Puy 1791 <février> *BM Saint-Etienne, ANC C71(38)*

Loire-Inférieure **Julien Minée**

Discours prononcé devant le Conseil général de la commune de Saint-Denis, en l'église paroissiale des trois patrons de ladite Ville, lors de la prestation de son serment, Imprimerie de la V.ve Hérissant, Paris 1791 [16.01]
Discours prononcé dans l'Assemblée électorale du district de Paris, le 13 mars 1791, par M. Minée, lors de sa proclamation à la cure s. Thomas d'Aquin, Imprimerie de Prault, Paris 1791
Lettre pastorale, Imprimerie de Despilly, Nantes 1791 [01.05.91]
Discours prononcé le 26 septembre en mémoire de Beaurepaire et des victimes du 10 août, Imprimerie de Malassis, Nantes 1792 *RV 103/7*
Discours prononcé par Julien Minée, évêque de Nantes, Imprimerie A.-J. Malassis, Nantes 1793 [14.06]
Inauguration de l'arbre de la liberté au champ de l'Egalité, ci-devant place Louis XVI, à Nantes, Imprimerie de Malassis, Nantes 1793 [26.08]
Discours prononcé devant l'autel de la patrie, solennellement inauguré le même jour, au nouveau lieu des séances de la société, conséquemment à l'abdication formelle précédemment déclarée en conseil de département, Imprimerie de P.-H. Hérault, Nantes an II [05.11.93]

Loiret Louis Jarente
Mandement, Imprimerie de Rouzeau-Montaut, Orléans 1791 [28.02] *BPR RV 153/23*
Ordonnance, Imprimerie de Rouzeau-Montaut, Orléans 1791 [07.03.91]
Ordonnance, De l'imprimerie de Rouzeau-Montaut, Orléans 1791 [29.04]
Sans titre, s.n., s.l. [20.05] *BPR 157/22*
Ordonnance, s.n., s.l. [29.12.91] *BPR 150/3*
Sans titre, s.n., s.l. [20.01.92] *BPR 153/64*
Lettre pastorale, Imprimerie de Rouzeau-Montaut, Orléans 1792 [21.10]
Extrait du procès-verbal des séances du conseil du département du Loiret [1 frimaire an II]

Lot **Jean Danglars**
Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Cahors le 23 mai 1791 au sujet du Service solennel qui fut fait pour le repos de l'âme des Gardes nationaux de Cahors, tués dans l'affaire de Castelnau-de-Montratier, pour la défense de la Patrie, sur l'invitation de la Société des amis de la Constitution de la commune de Cahors, chez Richard, Cahors 1791
Mandement qui ordonne des prières publiques pour demander à Dieu la pluie nécessaire pour la salubrité de l'air et la conservation des fruits de la terre [06.09.91] *ADI Cahors 5.56*

Lot-et-Garonne **André Constant**
Lettre pastorale, chez la veuve Noubel et fils aîné, Agen 1791 [07.07] *AD Lot-et-Garonne, L524*
Mandement qui ordonne de chanter le Te Deum, en actions de grâces, pour la proclamation de la Constitution française [12.10.91], chez la veuve Noubel et fils aîné, Agen 1792 *AD Lot-et-Garonne, L524*
Mandement qui permet l'usage de la graisse pendant le carême, de l'Imprimerie de la veuve Noubel et fils aîné, Agen 1792 [17.02] *AD Lot-et-Garonne, L524*
Instruction pastorale avec sa réponse à la lettre pastorale et à l'ordonnance de M. Bonnac, chez la veuve Noubel et fils aîné, Agen 1792 *AD Lot-et-Garonne, L525*

Maine-et-Loire **Hugues Pelletier**
Lettre pastorale, Imprimerie du département, Angers 1791 [20.09]
Ordonnance, s.n., s.l. [24.09.91]
Mandement qui permet l'usage des œufs pendant le carême prochain, excepté toute la Semaine sainte, s.e., s.l. 1792 [16.02]
Imprimé sans titre, Imprimerie nationale, Angers 1793 [29.01]

Manche **François Bécherel** ANC
Lettre pastorale, Coutances 1791, dans É. Sévestre, *Les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie, 1787-1815*, Picard, Paris 1924, p. 466-7
Lettre pastorale, Coutances 1791, dans É. Sévestre, *Les problèmes religieux de la Révolution et de l'Empire en Normandie, 1787-1815*, Picard, Paris 1924, p. 469.
Lettre pastorale de Monsieur l'Evêque du Département de la Manche, pour adopter la Lettre pastorale de M. l'Evêque métropolitain de Paris ; suivie d'une lettre circulaire adressée à MM. les curés et autres ecclésiastiques de son Diocèse, sur les Brefs du Pape, chez Joubert, Coutances 1791 [06.06]
Lettre pastorale qui prescrit 1° que le nom de Roi et de Famille royale sera supprimé dans tous les livres et prières ecclésiastiques ; 2° qu'il sera chanté un Te Deum en actions de grâces du succès de nos armes ; 3° Qu'il sera célébré un service solennel pour les braves citoyens qui seront morts pendant la présente année au service de la Patrie, chez Joubert, Coutances 1792 [10.11.92] *AN F19 446*

Marne **Nicolas Diot**
Défense des décrets de l'Assemblée nationale, contre l'ouvrage des Evêques, intitulé 'Exposition des principes', s.n., s.l., <hiver 1791> *Google Livres*
Discours d'un ecclésiastique fonctionnaire public, prononcé le jour de la prestation de serment, qu'il a faite dans son Église paroissiale, s.n., s.l. [16.01.91]
Lettre de Monsieur l'abbé Diot, curé de Vendresse, nommé à l'évêché du Département de la Marne à M. l'Archevêque de Reims [23.03.91], dans Barruel XI, p. 3-5.
Sans titre, [22.05.91] *BM Châlons Ch. 16.341*
Lettre pastorale, chez Jeunehomme père et fils [16.05.91]
Mandement qui ordonne que le Te Deum sera chanté dans toutes les paroisses de son diocèse, pour remercier Dieu de ce que le Roi a accepté la nouvelle Constitution française, chez Jeunehomme, Reims 1791 [02.10]
Sans titre, [01.02.92] *BM Châlons, Ch.16.346*
Lettre pastorale pour annoncer la visite de son diocèse, et ordonner des prières pendant la guerre, de l'Imprimerie de Jeunehomme, Reims 1792 [20.05]
Lettre circulaire à tous les citoyens curés, desservants et vicaires de son diocèse, Imprimerie des citoyens Jeunehomme, Reims 1792 <10.92/01.93>
Instruction sur le jeûne et l'abstinence du carême, de l'Imprimerie des citoyens Jeunehomme père et fils, Reims 1793 [25.01]

Haute-Marne **Antoine-Hubert Wandelaincourt** CN
Lettre à MM. les curés et les vicaires de son diocèse, pour les prier d'avertir leurs paroissiens que l'époque de la rentrée du séminaire est fixée à lundi 30 mai présent mois, s.n, s.l. [30.05] *RV153/65*
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Pierre Defay, Langres 1791 [07.05] *BD Langres, D 2 4° 94*
Discours prononcé à la cérémonie de la fédération, le 14 juillet 1791, dans l'Église cathédrale de Langres, s.n., s.l. *BD Langres, D 2 4° 94*
Sans titre, s.n., s.l. [17.09.91] * BD Langres, D 2 4° 94*
Instruction pastorale de M. l'Evêque du Département de la Haute-Marne, Langres, Chez Pierre Defay, 1791 *BD Langres D 2 4 96/b* ; IIe éd. revue et augmentée, Bouchard, Chaumont 1792 [02.02]

Mayenne **Villar** CN
Lettre pastorale, Faur et Cie, Laval 1791 [04.07] *BPR 150/11*

Meurthe **Luc-François Lalande** CN
Apologie des décrets de l'Assemblée nationale sur la Constitution civile du clergé, chez Froullé, Paris 1791 <02.91> ; IIème éd., revue et augmentée, chez Froullé, Paris 1791
Supplément à l'apologie des décrets ou lettre à l'abbé Jabineau, chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1791 <avril>
Réflexions critiques sur une lettre pastorale de M. de La Fare, par le P. Lalande, de l'Oratoire, Evêque de Nancy, chez Froullé, Paris 1791
Lettre pastorale, chez Le Clere, Paris 1791 [29.06] *BPR RV 423/5*
Mandement, chez la Veuve Bachot, Nancy 1791 [16.09]
Lettre pastorale qui fixe l'ouverture de son séminaire au douze novembre prochain, chez la veuve Bachot, Nancy 1791 [22.10]
Monitoire, chez François-Denys Thierry, Pont-à-Mousson 1791 [11.11] *Bibliothèque Sainte-Geneviève (Paris), Réserve Fol Z 462 Inv 39*
Instruction pastorale pour le saint temps de carême, chez Froullé, chez Le Clerc, Paris 1792 [14.02]
Défense et justification de la lettre pastorale, chez Bachot, Nancy 1792
Réponse à un libelle anonyme qui a pour titre Parallèle des principes de M. Lalande avec ceux des hérétiques et des catholiques, Nancy, chez la veuve Bachot, 1792 *BPR RV 295/9*
Lettre sur l'injustice et la nullité des excommunications dont la Cour de Rome menace l'Église de France, chez la veuve Bachot, Nancy 1792
Lettre qui ordonne que dimanche 18 novembre, on chantera le Te Deum dans l'Église cathédrale, pour remercier Dieu de la prospérité des armes de la République française [07.11]

Meuse **Jean-Baptiste Aubry** ANC
Lettre pastorale à l'occasion de sa prise de possession du siège épiscopal de Verdun le 20 mars 1791, copie manuscrite au cours du XXème siècle, consultable à la BD Verdun
Mandement pour faire chanter le Te Deum *en actions de grâces de l'achèvement de la Constitution et de son acceptation faite par le Roi*, de l'Imprimerie de Christophe, Verdun 1791 [04.10]
Instruction sur la loi du 20 septembre 1792, qui détermine le mode de constater l'état civil des citoyens, de l'Imprimerie de Christophe, Verdun 1792 [21.12] *BM Verdun 70116*

Morbihan **Charles Le Masle**
Lettre pastorale, Imprimerie nationale, Paris 1791 [08.05] *AD Morbihan, R 202\1*
Lettre pastorale et instruction, de l'Imprimerie de Bizette, Vannes 1792 [07.03] *AD Morbihan, R 202*
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Bizette, Vannes 1793 [19.02] *AN AF II 275, pl. 2308*

Moselle **Nicolas Francin**
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, chez Claude Lamort, Metz 1791 [27.07]
Mandement qui ordonne que le Te Deum sera chanté dans toutes les paroisses de son diocèse, en action de grâces de l'acceptation que le Roi a faite de la constitution, chez Collignon, Metz 1791 [17.09]
Mandement pour l'observance du saint temps de carême, chez Lamort, Metz 1792 [10.02.92] *AD Moselle 29 J 127*
Mandement pour demander à Dieu la sérénité du temps [30.07.92] *AD Moselle 29 J 127*
Instruction pastorale relative à la loi du 20 septembre 1792, qui détermine le mode pour constater l'état civil des citoyens, chez Lamort, Metz 1792 *AD Moselle 29 J 127*

Nièvre **Guillaume Tollet**
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de la Veuve Lefebvre, Nevers 1791 [04.07]
Mandement pour le carême de l'année 1793, de l'Imprimerie de Lefebvre le jeune, Nevers 1793 [01.02] *ADI Nevers, 9M2-5*

Nord **Claude Primat**
Discours en prêtant le serment civique, le 6 février 1791, de l'Imprimerie de Derbaix, Douai 1791
Discours, de l'Imprimerie de Léonard Danel, Lille 1791 [30.03]
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Deboubers, Lille 1791 ; *Herderlyken Brief,* s.n., s.l. [11.04.91] *BPR RV 222/98*
Déclaration pour la prolongation du temps pascal *AD Nord, L 4981*
Discours pour la bénédiction du drapeau du troisième bataillon des gardes nationales de Valenciennes, prononcé sur l'autel de la patrie, de l'Imprimerie de Prignet, Valenciennes 1791 [29.06.91]
Sans titre *8-Ld4-6020*, de l'Imprimerie du Citoyen Descamps, Douai an II [13 brumaire]

Oise **Jean-Baptiste Massieu** ANC, CN
Lettre pastorale, Desjardins, Beauvais 1791 [24.03]
Lettre pastorale, s.n., s.l. [04.1791]
Instruction pastorale, Desjardins, Beauvais 1792 [26.02]
Lettre pastorale à l'occasion du décret qui déclare la patrie en danger, de l'Imprimerie de Desjardins, Beauvais 1792 [29.07]
Mandement à nos chers et respectables frères, les curés et les desservants des paroisses de notre Diocèse, nos coopérateurs dans le saint Ministère, Desjardins, Beauvais 1792 [26.11]

Orne **Jacques-André Lefessier**
Je ne m'y attendais pas, ou réponse à la dénonciation du sieur La Houardière, Imprimerie de Boulard, Paris s.d.

Pas-de-Calais **Pierre-Joseph Porion**
Lettre pastorale, de l'Imprimerie de Deboubers, Lille 1791 [01.05]

Puy-de-Dôme **Jean-François Périer**
Lettre pastorale, Imprimerie de V.ve Hérissart, Paris 1791 [28.03]
Discours prononcé dans l'Église cathédrale de Clermont-Ferrand, le 10 avril 1791, de l'Imprimerie d'Antoine Delcros, Clermont-Ferrand 1791 *BM Clermont-Ferrand, A 10594 II/12*
Lettre pastorale, de l'Imprimerie d'Antoine Delcros, Clermont-Ferrand 1791 [02.05.91] *BM Clermont-Ferrand A 10594 II 15*
Discours prononcé le 2 septembre 1791, à l'ouverture de l'Assemblée Electorale par M. Jean-François Périer, Evêque de ce Département et Electeur, de l'Imprimerie d'Antoine Delcros, Clermont-Ferrand 1791 *BM Clermont-Ferrand A 10594 II/22*
Mandement qui ordonne que le Te Deum sera chanté dans toutes les églises de son diocèse, de l'Imprimerie d'Antoine Delcros, Clermont-Ferrand 1791 [23.09] *AD Puy-de-Dôme, L5347*
Mandement pour le saint temps de carême, de l'Imprimerie d'Antoine Delcros, Clermont-Ferrand 1792 [08.02] *AD Puy-de-Dôme, L5347*
Discours prononcé le 25 mars 1792 pour la bénédiction des drapeaux des gardes nationales de la légion de Clermont-Ferrand, de l'Imprimerie de la veuve Delcros, Clermont-Ferrand 1792 *BM Clermont-Ferrand, 17561 22*
Mandement qui ordonne des prières pour demander à Dieu la réunion de tous les français dans les mêmes sentiments, la prospérité de nos armes et la paix, de l'Imprimerie de la veuve Delcros, Clermont-Ferrand 1792 *BM Clermont Ferrand, 11271 4*
Lettre pastorale pour le saint temps de carême, de l'Imprimerie de la veuve Delcros, Clermont-Ferrand 1793 [27.01] *BM A 10 594 III/11*

Hautes-Pyrénées **Jean-Guillaume Molinier**
Lettre pastorale, chez Delaroy, Tarbes 1791 [12.06] *BPR GR 286/19*
Catéchisme sur la constitution civile du clergé, Daumon, Pau 1791 *BPR 486/16* ; s.n., de l'Imprimerie de Pavie, Angers 1791 *AD Hautes-Pyrénées, 8 BR 242* ; de l'Imprimerie de Heirisson, Carcassonne *BM Avignon 33625*; II éd., chez Le Clere, Paris 1792 ; III éd., Fr. Caron-Berquier, Amiens 1792 *BM Amiens 42657*
Lettre de communion [07.91] *GR1295ms*

Pyrénées-Orientales **Gabriel Deville**
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, de l'Imprimerie de Reynier, Perpignan 1791 [08.08]

Bas-Rhin **François Brendel**
Discours prononcé avant de prêter son serment dans l'Église cathédrale paroissiale de cette ville, s.n., s.l. [20.01.91]
Lettre pastorale qui indique des prières publiques pour la prospérité des armes de la Nation, De l'imprimerie Levrault, Strasbourg 1792, dans F.-Ch. Heitz, *La Contre-Révolution en Alsace,* Strasbourg 1965, p. 281-290

Haut-Rhin **Arbogast Martin**
Hirtenbrief, s.n, s.l. [22.04.91] *Bibliothèque universitaire de Strasbourg Als. Fb 9/1 a*
Mandement pour le carême de l'année 1792 [12.02.92] *Bibliothèque universitaire de Strasbourg, M33777*

Rhône-et-Loire **Adrien Lamourette** AL
Observations sur l'état civil des juifs, adressées à l'Assemblée nationale, chez Belin, Paris 1790
Le décret de l'Assemblée nationale sur les biens du clergé, considéré dans son rapport avec la nature et les lois de l'institution ecclésiastique, s.n., s.l. <1790> ; Nouvelle éd., revue, corrigée et augmentée par l'Auteur, chez Belin, Paris ; chez Faucheux, Lyon 179 <hiver>
Prônes civiques ou le pasteur patriote, chez Lejay, Paris <10.90-91>, 5 t.
Hommage aux Lyonnais sur son élévation à dignité de l'Episcopat, s.l., s.e. [1791] *Google Livres*
Lettre pastorale à tous les fidèles de son diocèse, de l'Imprimerie de la rue d'Argenteuil, Paris 1791 [07.04] *Google Livres*
Instruction pastorale de M. l'évêque à mm. les curés, vicaires et fonctionnaires ecclésiastiques de son diocèse, Imprimerie d'Amable Le Roi, Lyon 1791 [12.05]
Lettre circulaire aux municipalités, gardes nationales et habitants des paroisses rurales de son diocèse, Imprimerie d'Amable Le Roy, Lyon 1791 [29.06]
Instruction pastorale au clergé et aux fidèles de son Diocèse, Imprimerie d'Amable Le Roy, Lyon 1791 [16.07]
Mandement qui accorde provisoirement à MM. les curés des paroisses rurales la permission de célébrer deux fois le Saint Sacrifice de la messe, les jours de dimanches et de fêtes seulement, de l'Imprimerie d'Amable Le Roy, Lyon 1791 [16.09] *Google Livres*
Discours prononcé avant le Te Deum, chanté le dimanche 25 septembre 1791, à l'occasion de la proclamation de la Constitution de l'empire
Discours pour la fête des canonniers-volontaires de l'Armée parisienne, prononcée en l'Église de Notre-Dame, le dimanche, 4 décembre 1791, Limodin, Paris 1791
Instruction pastorale pour le carême de l'année 1792, Imprimerie d'Amable Le Roy, Lyon 1792 [30.01]
Réponse à l'abbé Molin, son 2^{e} vicaire, au sujet des calomnieuses imputations qu'on a méchamment répandues dans cette ville contre cet évêque, vrai ami de la patrie, député à la 2^{e} législature, de l'Imprimerie de J. Pellisson, Lyon 1792 *Google Livres*

Exhortation à l'occasion des troubles arrivés dans le département d'Eure-et-Loir, s.n., s.l. [08.12.92]
Lettre pastorale pour le carême de l'an 1793, de l'Imprimerie d'Amable Leroy, Lyon 1793 [10.02]
Lettre aux habitants des campagnes de ce département, de l'Imprimerie d'Amable Leroy, Lyon 1793 [14.07]

Saône-et-Loire **Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord** ANC
Talleyrand-Périgord [Autun], *Réponse au chapitre de l'église cathédrale d'Autun*, Imprimerie nationale, Paris 1790 [29.05.90]
Talleyrand [Saône-et-Loire], *Lettre aux ecclésiastiques fonctionnaires publics du département de Saône-et-Loire* [29.12.90], dans «Journal ecclésiastique», mars 1791, p. 293-296

Haute-Saône **Jean-Baptiste Flavigny**
Lettre de communion écrite au pape, s.n., s.l. [02.05.91] *BD Besançon*
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse [25.07.91]
Mandement pour le carême de l'année 1792, de l'Imprimerie de Poirson, Vesoul 1792 [03.02]
Mandement qui ordonne des prières publiques au sujet des victoires remportées par la République française, de l'Imprimerie de Poirson, Vesoul 1792 [23.11]
Aux fidèles du diocèse de la Haute-Saône, copie de manuscrit dans 1794, dans BD Besançon

Saône-et-Loire **Jean-Louis Gouttes** ANC
Lettre à MM. les curés de ce département, et autres fonctionnaires publics, chez F. Bernard, Beaune 1791 <mars>
Mandement qui ordonne des prières publiques pour demander un temps plus favorable aux biens de la terre [18.08.91], dans A. Charmasse, *Jean-Louis Gouttes, évêque constitutionnel du département de Saône-et-Loire et le culte catholique à Autun pendant la Révolution*, Dejussieu, Autun 1898, p. 112-115
Sans titre [02.92], dans A. Charmasse, *Jean-Louis Gouttes*, p. 135-159
Lettre pastorale [20.09.92], dans A. Charmasse, *Jean-Louis Gouttes*, p. 186-188
Mandement à tous les fidèles du diocèse [11.01.93], dans A. Charmasse, *Jean-Louis Gouttes*, p. 203-205

Sarthe **Jacques-Guillaume Prudhomme de la Boussinière**
Discours lors de son installation à la Cathédrale du Mans, Imprimerie de Monnoyer fils, Le Mans 1791 [10.04]
Le catholicisme de l'Assemblée constituante, démontré par la discipline des premiers siècles et les procès-verbaux du clergé ou instruction pastorale dogmatique au clergé et aux fidèles de son diocèse sur les Contestations qui divisent l'Église de France, chez Monnoyer, Le Mans 1792 [05.01] <08.92>

Seine **Jean-Baptiste Gobel** ANC
Discours prononcé le 17 mars 1791 après avoir été proclamé Évêque métropolitain du Département de Paris, dans Ch.-N. Beauvais, *Discours avant de proclamer M. Gobel*, Imprimerie de Prault, Paris 1791 [17.03]
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, chez Claude Simon, Paris 1791 [21.04]
Lettre circulaire à MM. les curés et autres ecclésiastiques de son diocèse, Imprimerie de Claude Simon, Paris 1791 [07.06]
Mandement qui ordonne un Te Deum dans toutes les Églises de son Diocèse, en Actions de grâces de l'heureuse conclusion des travaux de l'Assemblée nationale, et de l'acceptation faite par le Roi de l'Acte constitutionnel, avec des prières publiques pour le salut et la prospérité de l'Etat, chez Cl. Simon, Paris 1791 [17.09]

Lettre contenant des vues de pacifications sur les troubles actuels de l'Église de France, en réponse à celle de M. Charrier de la Roche, Imprimerie de Cl. Simon, Paris 1791 [20.11]
Lettre pastorale qui indique des prières publiques pour la prospérité des Armes de la Nation, Imprimerie de Claude Simon, Paris 1792 [03.05]
Mémoire justificatif adressé au Conseil exécutif provisoire, Belin, Paris 1793 [28.03]
Lettre pastorale pour le saint temps de Carême, Imprimerie de C. Simon, Paris 1793 [05.03]

Seine-et-Marne **Pierre Thuin**
Mandement, chez F. Enguin, Meaux 1792 [11.02] *BPR RV 116/21*

Seine-et-Oise **Jean-Julien Avoine**
Discours prononcé par M. Jean-Julien Avoine. Curé de Gomecourt, élu évêque du Département de la Seine et de l'Oise le 7 Décembre 1790, le 8 dudit mois, lors de sa proclamation, en l'Église de Notre-Dame de Versailles, Imprimerie de P.-D. Pierre, Versailles 1790
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, de l'Imprimerie de Cosson et Lebas, Versailles 1791 [26.05]

Seine-Inférieure **Louis Charrier de la Roche** ANC
Extrait d'une lettre à une personne qui paraissait étonnée de ce qu'il n'avait pas signé la Déclaration d'une partie de l'Assemblée, sur la religion, s.n., s.l. [20.05.91]
Opinion sur le culte public de la religion nationale, catholique, en France, chez Le Clere, Paris 1790 <juillet/septembre> *BPR RV428/3*
Lettre à M. Maultrot en réponse à quelques imputations de ce dernier, chez Le Clere, Paris 1790 <septembre/octobre>
Quels sont les remèdes aux malheurs qui désolent la France?, Le Clere, Paris 1790 <octobre/novembre>
Examen des principes sur les droits de la religion, la juridiction et le régime de l'Église catholique, relativement à l'influence de l'autorité séculière dans la Constitution civile du clergé, chez Le Clerc, Paris 1790 <décembre>
Réfutation de l'instruction pastorale de M. l'évêque de Boulogne sur l'autorité spirituelle, relativement aux affaires présentes de l'Église, et des principales allégations qui ont été opposées à la Constitution civile du clergé, ainsi qu'à la prestation du Serment exigé de ses ministres, Paris 1791 <février>
Questions sur les affaires présentes de l'Église de France, avec des réponses propres à tranquilliser les consciences, chez Le Clerc, Paris 1791 <février>
Lettre pastorale de M. l'Evêque de Rouen, au département de la Seine-Inférieure, et Métropolitain des Côtes de la Manche, aux fidèles de son diocèse, chez Le Clere, Paris 1791 [11.04.91]
Lettre pastorale, Imprimerie de Louis Oursel, Rouen 1791 [06.05]
Lettre pastorale adressée aux communautés religieuses de son diocèse, s.n., s.l. *BM Versailles, Ancien Pièces sur Versailles Carton 152 brochure 8*
Lettre et instruction pastorale au sujet de l'établissement d'une administration générale de charité, de l'Imprimerie de Louis Oursel, Rouen 1791 [08.07]
Mandement pour ordonner des prières en action de grâces à l'occasion de l'acceptation de l'acte constitutionnel de l'état par le Roi, De l'Imprimerie de Louis Oursel, Rouen 1791 [18.09]
Lettre à MM. du directoire du département de la Seine-Inférieure, s.n., s.l. [26.10.91]
Lettre à M. le cardinal de la Rochefoucauld, s.n., s.l. <11/12.91>
Examen du décret de l'Assemblée constituante, du 27 août 1791, où l'on traite la question du célibat ecclésiastique, de l'indissolubilité du mariage etc. pour les concilier avec ce Décret, Le Clere, Paris 1792 <avril/mai>

Seine-Inférieure **Jean-Baptiste Gratien**
Lettre théologique sur l'approbation et la juridiction des confesseurs, à l'Auteur anonyme des observations sur la théologie de Lyon, Durand, Chartes 1791 [13.10.88]
Exposition de mes sentiments sur les vérités, auxquelles on prétend que la Constitution civile du clergé donne atteinte, chez Durand, Chartres 1791
Défense de l'exposition de mes sentiments, ou réponse à M. le curé de F., chez Durand, Chartres 1791 [31.05]
Le catéchiste extravagant donnant des leçons sur le mariage, chez Durand, Chartres ; chez Le Clere, Paris <1791>
Contraste de la réformation anglicane, par Henri VIII et de la réformation gallicane, par l'Assemblée constituante, Durand, Chartres 1791 <octobre/décembre>
Lettre pastorale, Imprimerie de Le Boulenger, Rouen 1792 [03.05]
Instruction pastorale sur la continence des ministres de la religion, Le Boullenger, Rouen 1792 [24.07]
Sans titre, Imprimerie de Le Boullenger, Rouen 1792 [19.10] *BPR RV164/121*

Somme **Éléonore-Marie Desbois**
Lettre pastorale au clergé et aux fidèles de son diocèse, chez Caron, chez Caron-Berquier, chez Musier, chez Le Clere, Amiens-Paris 1791
Mandement pour le carême, de l'Imprimerie de Caron, Amiens 1792 [08.02]
Lettre pastorale aux pasteurs et aux fidèles du diocèse sur les principaux actes de catholicité, de l'Imprimerie de Caron-Berquier, Amiens 1793 [01.02.93]

Tarn **Jean-Joachim Gausserand**
Lettre pastorale au clergé et à tous les fidèles de son diocèse, A Albi, de l'Imprimerie de Jean-Baptiste Baurens, Décembre 1791 *BM Clermont-Ferrand 17561 16*

Var **Jean-Joseph Rigouard**
Lettre pastorale, Valleyre jeune, Paris 1791 [23.05]
Lettre circulaire adressée à MM. les curés et autres ecclésiastiques de son diocèse sur les brefs du pape, chez Le Clere, chez Froullé, Paris 1791 [08.06] *BPR RV48/17*
Circulaire du mai 1791, dans BPR RV153/47
Lettre pastorale pour la visite générale du diocèse, s.n., s.l. [01.06.92] *BPR RV153/46*
Mandement sur la suppression de quelques fêtes, Mellard, s.l. 1792 [28.09] *BPR RV153/18*

Vaucluse **Siméon-Stylite Rovère**
Abdication de l'évêque du département de Vaucluse, Avignon, chez Raphel, an II [14.02.94] *BPR RV 156/93*

Haute-Vienne **Léonard Gay-Vernon** AL, CN
Lettre pastorale, chez François Dalesme, Limoges 1792 [01.05.91] *BM Limoges Mag. P. Lim. 56984/6*
Lettre pastorale, chez Vatar, Rennes 1792 [12.02]
Sans titre, chez Dalesme, Limoges 1792 [11.07]
Lettre pastorale, s.e., s.l. 1793 [08.02]
Sans titre, s.n. [14.07.93] *BM Limoges Mag. P. Lim. 56984/6*

Vosges **Jean-Antoine Maudru**
Lettre du Curé d'Aidoilles, à M. Thiébaut, citoyen d'Epinal, chez Haener, Épinal 1791 [13.01]
Sans titre, s.n., s.l. [15.01.91] *RV153/69*
Lettre pastorale, s.n., s.l. [18.04.91]

Mandement de M. l'Évêque du département des Vosges, chez Joseph Charlot, Saint-Diez 1791 <mai> *BPR RV 164/53*
Mandement, s.n., s.l. [18.12.91] *BD Saint-Dié Ch D 72*
Instructions familières sur la Constitution française par demandes et réponses, s.n., s.l. <01.92> *BD Saint-Dié Ch B 19* ; IIe éd. <03.92> *BPR RV23/12*
Réponses à diverses questions qui lui ont été faites par des Ecclésiastiques et des fidèles de son Diocèse, dans le cours de ses visites, sur les principaux points de la nouvelle Constitution, ou Le légitime usage du pouvoir souverain dans la nouvelle organisation du Clergé, s.n., s.l. 1792 <janvier>
Instruction pastorale sur l'excommunication, chez la veuve Vivot, Bruyères 1792 [30.08.92]

Yonne **Étienne-Charles Loménie de Brienne**
Mandement qui permet l'usage des œufs, pendant le carême de l'année 1791, excepté les deux derniers jours de la Semaine Sainte, V.ve Tarbé et fils, Sens 1791 [16.02]
Lettres de M. le cardinal de Loménie au souverain pontife, e à M. de Montmorin, de l'Imprimerie de Froullé, Paris 1791 [26.03]
Mandement portant règlement sur la célébration des Fêtes, et l'observation du Carême de la présente année, veuve Tarbé et Fils, Sens 1793 [10.01]
A ses concitoyens du département de l'Yonne, V.ve Tarbé et fils, Sens 1793
Avertissement aux citoyens curés du département de l'Yonne, V.ve Tarbé et fils, Sens an II [11 brumaire] *BPR RV 82/4*

3.2. Conseils épiscopaux

Conseil épiscopal de l'Ain, *Lettre pastorale relative à la loi du 20 septembre,* de l'Imprimerie de J.-B. Kindelem, Belley 1792 [04.12]
Conseil épiscopal de la Côte-d'Or, *Adresse à la Convention nationale,* s.n., s.l. [08.07.93] *BPR RV135/32*
Conseil épiscopal de Loir-et-Cher, *Extrait du registre des délibérations,* de l'Imprimerie de Billault, Blois 1792 [07.03] *BPR RV 154/42*
Conseil épiscopal de la Somme, *A la Convention nationale,* de l'Imprimerie de Caron-Berquier, Amiens 1793 [28.08] *BPR RV 153/10*

3.3 Auteurs jansénistes conformistes

[P.-F.-J. Baillet], *Légitimité du serment civique,* chez Le Clere, Paris 1791 [12.01]
Id., *Légitimité du serment civique justifiée d'erreur,* chez Le Clere, Paris 1791 [10.03]
P. Brugière, *Discours patriotique prononcé le 8 mai sur l'ordonnance de M. Juigné,* chez Bourgeois et chez les marchands de nouveautés, Paris 1791
A.-G. Camus, *Opinion sur la motion faite par d. Gerle relativement à la religion catholique,* chez Le Clere, Paris [18.04.90]
Id., *Développement de l'opinion dans la séance du samedi 27 novembre 1790, sur l'exécution des lois, concernant la Constitution du clergé ; suivie de la déclaration et adhésion de plusieurs curés et prêtres, députés à l'Assemblée nationale,* Imprimerie nationale, Paris 1790 [06.12]
Id., *Observations sur deux brefs du pape en date du 10 mars et du 13 avril 1791,* Imprimerie nationale, Paris 1791
[A.-J.-Ch. Clément], *Principes de l'unité du culte public,* chez Le Clere, Paris 1790 [20.04]
A.-J.-Ch. Clément, *Devoirs des citoyens fidèles, sur l'état de la religion et des mœurs en France,* chez Le Clere, Paris 1792
P.-J. D. Faure et *alii*, *Consultation sur une question importante, relative à l'article 1 du rapport du Comité ecclésiastique, sur la Constitution du clergé,* chez Froullé, chez Le Clere, Paris 1790

[N. de Larrière], *Préservatif contre le schisme, ou questions relatives au décret du 27 novembre 1790*, chez Le Clere, Paris 1791, p. 253 [25.03.91] ; IIIème éd. revue et corrigée, chez Le Clere, Paris 1791, p. XI <juin>
N. de Larrière, *Suite du préservatif contre le schisme, ou nouveau développement des principes qui y sont établis*, chez Le Clere, Paris 1791 [24.11]
J.-Cl. Leblanc de Beaulieu, *Discours prononcé en l'Assemblée électorale du district de Paris, le 27 février 1791, par M. le Blanc (ci-devant de Beaulieu) chanoine régulier et Grand-Chantre de la ci-devant Abbaye de Sainte-Geneviève, proclamé curé de la paroisse de Saint-Séverin*, s.n., s.l.
Id., *Discours prononcé dans sa paroisse, le 3 avril 1791, jour de son installation*, Le Clere, Paris 1791
Id., *Discours prononcé au prône le jour de la Pentecôte, le 12 du mois de juin 1791*, de l'Imprimerie de Cl. Simon, Paris 1791
Id., *Péroraisons de deux discours prononcés au prône, le premier le IIIe dimanche après la Pentecôte, 3 juillet ; et le second, le VIIIe dimanche après la Pentecôte, 7 du présent mois d'août 1791*, Imprimerie de Cl. Simon, paris 1792
Id., *Discours prononcé à l'issue de messe paroissiale, le dimanche de la Septuagésime, 5 février 1792*, de l'Imprimerie de Cl. Simon, Paris 1792
Id., *Lettre à Monsieur le curé de Saint-Séverin et réponse de M. le curé de S.S. a M****, chez Le Clere, Paris 1792 [02 et 04.05.92]
Id., *Lettre à l'auteur de l'écrit intitulé Nouvelles ecclésiastiques, ou Mémoires pour servir à l'Histoire de la Constitution (prétendue) civile du clergé* [30.06.92]
Id., *Discours prononcé au prône de la messe paroissiale de Saint-Séverin, le troisième dimanche de carême, 3 mars 1793*, de l'Imprimerie de Belin, Paris 1793
L. Lemaire, J.-Cl. Leblanc de Beaulieu, P. Brugière, P. Mahieu, *Réclamation adressée aux Evêques de France, par des curés de paris, contre l'Institution canonique accordée par M. Gobel, Evêque métropolitain de Paris, à un prêtre marié, élu à une cure de son diocèse*, chez Le Clere, Paris 1793
«Nouvelles ecclésiastiques», éditées par J.-B.-S. Muton et par M. Guénin

3.4. Autres auteurs conformistes, remarquables par précocité

P.-F.-F. Béhin, *Lettre à M… sur l'écrit intitulé :* Exposition des principes des évêques députés à l'Assemblée nationale, sur la constitution du clergé, chez Guillaume junior, Paris 1790
A.-R. C. Bertolio, *Ultimatum à M. l'évêque de Nancy*, Buisson, Paris 1790
[J. Bellugou], *Examen sérieux et très important de l'ouvrage qui a pour titre :* Exposition des principes sur la Constitution civile du clergé, *ou apologie des décrets sur la Constitution civile du clergé*, chez Fuzier, Béziers 1791
J.-F. Caprais de Brignon, *Opinion au sujet du décret sur la Constitution civile du clergé ; adressé à ses commettants, le 26 novembre 1790*, Imprimerie de Cussac, Paris [1790]
S. Monnel, *Réponse à l'Exposition des principes*, chez Pyre, Paris 1790
J.-F. Nusse, *Mémoire en forme de réponse à la lettre circulaire imprimée de M. l'Evêque de Soissons, aux curés de son diocèse, en date du 8 octobre 1790 ; sur la nécessité aux décrets concernant l'organisation du clergé*, de l'Imprimerie de Courtois, Laon 1790

BIBLIOGRAPHIE

1. Histoire religieuse de la France du XVIIIe siècle

M. Albaric, *Regad des jansénistes sur l'Église de France de 1789 à 1789 d'après les «Nouvelles ecclésiastiques»*, dans C. Maire (éd.), *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 19900

M. Cottret, *Aux origines du républicanisme janséniste*, «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXIV (1983), p. 99-115

S.H. De Franceschi (éd.), *Antiromanisme doctrinal et romanité ecclésiale dans le catholicisme post-tridentin (XVIe-XXe siècles)*, RESEA, Lyon 2008

J.-R. Derre, J. Gadille, X. de Montclos, B. Plongeron, *Civilisation chrétienne. Approche historique d'une idéologie XVIIIe-XXe siècle*, Beauchesne, Paris 1975

Y. Fauchois, *Jansénisme et politique au XVIIIe siècle : légitimation de l'Etat et délégitimation de la monarchie chez G.N. Maultrot*, dans «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXXIV (1987), p. 473-491

G. Leclerc, *Zeger-Bernard van Espen et l'autorité ecclésiastique*, Pas Verlag, Zurich 1964

C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Gallimard, Paris 1998, p. 205-234

Ead., *Aux sources politiques et religieuses de la Révolution française: deux modèles en discussion*, dans «Le Débat», 2004 (n. 130), p. 133-153

Ead., *Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne : jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme*, dans «Annales de l'Est», LVII (2007), p. 13-43

Ead., *Le pape «selon» les défenseurs de la Constitution* Unigenitus *: les* Tocins catholiques, dans

Ead., *Les jansénistes et les Assemblées du clergé*, dans M. Aoun, J.-M. Tuffery-Andrieu (éds.), *Conciles provinciaux et synodes diocésains du Concile de Trente à la Révolution française. Défis ecclésiaux et enjeux politiques*, Presses universitaires de Strasbourg, Strasbourg 2010, p. 45-62

Ead., *Les branches de gui jansénistes des libertés gallicanes*, dans S.-M. Morgain (éd.), *Libertas ecclesiae. Esquisse d'une généalogie*, Parole et Silence, Le Plan sur Bex 2010, p. 205-228

Ead., *Gallicanisme et sécularisation au siècle des Lumières*, dans «Droits», 2013 (n. 58), p. 133-166

A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Cerf, Paris 1953

D. Menozzi, *Prospettive sinodali nel Settecento*, dans «Cristianesimo nella storia», VIII (1987), p. 115-146

J.-Cl. Meyer, *L'Ecclésiologie de Honoré Tournely (1658-1729). Gallican et «romain» par antijansénisme*, dans S.-M. Morgain (éd.), *Libertas ecclesiae. Esquisse d'une généalogie*, Parole et Silence, Le Plan sur Bex 2010, p. 371-392

B. Neveu, *Erudition et religion aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Albin, Paris 1994

Ch. O' Brien, *Jansénisme et tolérance civile à la veille de la Révolution*, dans C. Maire (éd.), *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990

B. Plongeron, *Une image de l'Église d'après les* Nouvelles Ecclésiastique, «Revue d'histoire de l'Église de France», LIII (1967), p. 241-268

Id., *Théologie et politique au siècle des lumières*, Droz, Genève 1973

Id., *La vie quotidienne du clergé français au XVIIIe siècle*, Hachette, Paris 1974

E. Préclin, *Les jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du Clergé*, Gamber, Paris 1929

T. Tackett, *Priest and Parish in eighteenth-century France: a social and political Study of the* Curés *in a Diocese of Dauphiné*, Princeton University Press, Princeton 1977

D. Van Kley, *Church, State and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Gallican Clergy in 1765*, «Journal of Modern History», 51, 1979, p. 629-666

Id., *Les origines religieuses de la Révolution française (1560-1791)*, Seuil, Paris 2002 (ed. or. Yale 1996)

2. Histoire religieuse de la Révolution française

N. Aston, *The End of an* Élite. *The French Bishops and the Coming of the Revolution*, Oxford University Press, Oxford 1992
Id., *Religion and Revolution in France*, The Catholic University of America Press, Washington 2000
J. Boussolade, *Les religieuses et les serments*, «Annales historiques de la Révolution française», 1953, n. 131, 1953, pp. 127-39
B. Chédozeau, *Les traductions de la Bible : le jansénisme et la Révolution*, dans C. Maire, *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990, p. 219-228
G. Colot, *Les combats catholiques dans la presse révolutionnaire (1789-1789)*, «Annales historiques de la Révolution française», 2009, n. 355, pp. 49-71
Y. Fauchois, *Révolution française, religion et logique d'État*, dans «Archives des sciences sociales de religion», LXVI (1988), p. 9-24
Id., *La difficulté d'être libre : les droits de l'homme, l'Église catholique et l'Assemblée constituante 1789-1791*, dans «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 2001, p. 71-101
M. Gauchet, *La question du jansénisme dans l'historiographie de la Révolution*, dans C. Maire (éd.), *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990
Cl. Langlois, *Le serment révolutionnaire, archaïsme et modernité*, dans J.-Cl. Martin, *Religion et Révolution*, Anthropos, Paris 1994, pp. 25-39
A. Latreille, *L'Église catholique et la Révolution française*, Hachette, Paris 1949
C. Maire (éd.), *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990
A. Mathiez, *Rome et le clergé français sous la Constituante*, Colin, Paris 1911
D. Menozzi, *Letture politiche di Gesù. Dall'Ancien régime alla Rivoluzione*, Paideia, Brescia 1979
J.-Cl. Meyer, *La vie religieuse en Haute-Garonne sous la Révolution*, Association des publications de l'Université de Toulouse Le Mirail, Toulouse 1982
G. Pelletier, *Rome et la Révolution française. La théologie et la politique du Saint Siège devant la Révolution française (1789-1799)*, École Française de Rome, Rome 2004
Id., *De* Quod aliquantum *(1791) à* Auctorem fidei *(1794) : liberté de l'homme, liberté dans l'Église et liberté de l'Église*, dans S.-M. Morgain (éd.), *Libertas ecclesiae. Esquisse d'une généalogie*, Parole et Silence, Le Plan sur Bex 2010, p. 159-180
P. de La Gorce, *Histoire religieuse de la Révolution française*, 5 t., Plon, Nourrit et Cie, Paris 1909-1923
A. Sicard, *Le clergé de France pendant la Révolution*, Lecoffre, Paris 1912 et 1927

3. Église constitutionnelle

E. A. Allen, *The "Patriot"* Curés *of 1789 and the "Constitutional"* Curés *of 1791: A Comparison*, «Church History», 1985/4, p. 472-481
E. Appolis, *J.-J. Gausserand, évêque constitutionnel du Tarn*, Bibliothèque de la Revue du Tarn, Toulouse 1935
Id., *Les opinions d'un curé constitutionnel du district de Lodève, aux environs du 10 août 1792*, «Annales historiques de la Révolution française» 1950, p. 363-5
J. Artarit, *François-Ambroise Rodrigue évêque constitutionnel de la Vendée*, dans «Recherches vendéennes», III (1996), p. 212-256
B. Barbiche, S. de Dainville-Barbiche, *Le schisme constitutionnel*, dans «Archivum historiae pontificiae», 46 (2008), p. 107-131

G. Baumont, *L'entrée solennelle à Saint-Dié de Jean-Antoine Maudru, évêque constitutionnel des Vosges (3 avril 1791)*, dans «La Révolution dans les Vosges», XV (1926-7), p. 65-80
Col. de Bernard, *Le Capitaine sans quartier François Delport, curé de Beaumont*, dans «Bulletin de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne», 1967, 15-31
J. Bindet, *François Bécherel*, Letellier, Mortain 1935
R. Bouet, *Un registre d'institutions canoniques de Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne*, dans «Bulletin de la Société historique et archéologique du Périgord», CXXI (1994), p. 69-94
I. Boullier, *Mémoires ecclésiastiques concernant la ville de Laval et ses environs pendant la Révolution*, t. III, Godbert, Laval 1947
J. Birot, *Claude-François-Marie Primat*, Lardanchet, Lyon-Trévoux 1909
M.-C. de Brimont, *M. de Puységur et l'Église de Bourges pendant la Révolution*, Tardy-Pigelet, Bourges 1896
J. Boussolade, *Les religieuses et les serments*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1953 (n. 131), p. 127-39
M. Bruneau, *Les débuts de la Révolution dans les départements du Cher et de l'Indre*, Hachette, Paris 1902
E. Campagnac, *Les débuts de la déchristianisation dans le Cher*, Leroux, Paris 1912
Chan. Chapelier, *Jean Antoine Maudru, évêque constitutionnel des Vosges*, dans «La Révolution dans les Vosges», VII, juillet 1924, p. 65-96, 167-200
J. Charbonnet, *Jean-Baptiste Royer, évêque constitutionnel de l'Ain*, dans «Le Bugey», XVII (1909), p. 101-123
A. de Charmasse, *Jean-Louis Gouttes, évêque constitutionnel du département de Saône-et-Loire et le culte catholique à Autun pendant la Révolution*, Dejussieu, Autun 1898
M. Chartier, *Le Clergé constitutionnel du District d'Avesnes pendant la Révolution*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1957, p. 139-149
P. Chopelin, *Ville patriote et ville martyre. Lyon. L'Église et la Révolution*, Letouzey et Ané, Paris 2010
Id., *Bénir la République. Providentialisme et contingences pastorales dans le discours politique des évêques constitutionnels (août-novembre 1792)*, dans M. Biard et alii (éds), *1792. Entrer en République*, Armand Colin, Colin 2013, p. 313-329
C. Chopelin-Blanc, *Les* Prônes civiques *d'Adrien Lamourette : la vision politique d'un prêtre en Révolution*, dans «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2008/2, p. 473-198
Ead., *De l'apologétique à l'Église constitutionnelle : Adrien Lamourette*, Champion, Paris 2009
Ead., *La prise de parole des évêques-députés à l'Assemblée législative*, dans «Parlement[s]», 2010/3, p. 118-13
C. Chopelin-Blanc, P. Chopelin, *L'héritage janséniste dans l'Église constitutionnelle. Débats historiographiques et perspectives de recherche*, in G. Deregnaucourt et alii (dir.), *Dorsale catholique, jansénisme, dévotions (XVIe-XVIIIe siècles)*, Paris, Riveneuve, 2014, p. 135-151
Th. Cochard, *Jarente d'Orgeval, évêque du département du Loiret*, dans «Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais», XIV (1907), p. 537-550
F. Combaluzier, *Le dernier sacre épiscopal de l'ancienne Église de France*, dans «Revue d'histoire ecclésiastique», 1965 (LX), p. 457-465
C. Constantin, *Constitution civile du clergé*, dans *Dictionnaire de théologie catholique*, t. III, Letouzey et Ané, Paris 1923, coll. 1537-1604
M. Coquerel, *Le journal d'un curé du Boulonnais*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1974, 284-292
P. Coste, *Comment se faisait un évêque constitutionnel*, dans «Revue de Gascogne», XLVI (1905), p. 172-179
B. Cousin, *Religion et Révolution dans le département du Var*, dans J.-Cl. Martin, *Religion et Révolution*, Anthropos, Paris 1994, p. 141-147

B. Cousin, M. Cubells, R. Moulinas, *La pique et la croix. Histoire religieuse de la Révolution française*, Centurion, Paris 1989
P.-J. Crédot, *Pierre Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne*, Delhomme et Briguet, Paris 1893
M. Cubells, *Charles-Benoît Roux, évêque constitutionnel des Bouches-du-Rhône, métropolitain des Côtes de la Méditerranée*, in J.-Cl. Martin, *Religion et Révolution*, Anthropos, Paris 1994, p. 105-118
R. Daniel, *Expilly et les 'expilliens'*, dans «Bulletin de la Société archéologique du Finistère», XCIV, 1968, pp. 80-134
J. Dasse, *Guillaume Tollet, évêque constitutionnel de la Nièvre pendant la Révolution*, Vallière, Nevers 1905
R. Dean, *L'Abbé Grégoire et l'Église constitutionnelle après la Terreur 1794-1797*, Dean, Paris-Londres 2008
Id., *L'Assemblée constituante et la réforme ecclésiastique, 1790*, Dean, Paris-Londres 2014
L. M. De Bernardis, *L'instaurazione della Costituzione civile del clero nel dipartimento dell'Isère*, Giuffrè, Milano 1968
J. Denais, *H. Pelletier, évêque constitutionnel de Maine-et-Loire*, Barassé, Angers 1874
O. Delaunay, *L'élection et l'installation de l'évêque constitutionnel François-Xavier Laurent au diocèse de Moulins*, dans «Notre Bourbonnais», 1976, p. 376-382
P.-J. Dumenil, *Un pasteur citoyen: Jean-Antoine Maudru*, dans «Annales de la Société d'émulation du département des Vosges», 1989, p. 31-42
A. Durand, *Un prélat constitutionnel: Jean-François Périer*, Bloud, Paris 1902
Chan. Durengues, *André Constant, évêque de Lot-et-Garonne*, dans «Revue de l'Agenais», XLIX (1922), p. 26-34, 84-115, 145-175
J. Eich, *Nicolas Francin*, Le Lorrain, Metz 1962
Ch. Estève, *Recherches sur les problèmes religieux dans le Cantal sous la Révolution*, dans «Revue de la Haute-Auvergne», XCII, t. 53, 1991, pp. 137-164; pp. 259-287; pp. 343-365
Y. Fauchois, *Les jansénistes et la Constitution civile du clergé : aux marges du débat, débats dans le débat*, dans C. Maire (éd.), *Jansénisme et Révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990, p. 195-209
J. Fayet, *L'évêque Grégoire et le séminaire constitutionnel de Blois*, dans «Mémoires de la Société des sciences et lettres de Loir-et-Cher», XXXVI, 1980, pp. 197-230
P. Flament, *Deux évêques de Séez, un évêque de l'Orne*, Colombiers 1984
A.-M. de Franclieu, *Deux élections épiscopales dans le Département de l'Isère*, Vallier, Grenoble 1902
A. Gaillemin, *"Quand nous étions évêque". Mémoires reconstitués de l'évêque constitutionnel J.-B. Aubry*, Connaissance de la Meuse, Bar-le-Duc 1989
Id., *J.-B. Aubry, évêque constitutionnel de la Meuse, L'espace meusien et la Révolution*, Société des lettres, sciences et arts de Bar-le-Duc 1990, p. 63-68
M. Gauchet, *La question du jansénisme dans l'historiographie de la Révolution*, dans C. Maire (éd.), *Jansénisme et révolution*, Chroniques de Port-Royal, Paris 1990, p. 15-23
G. Gautherot, *Gobel, évêque métropolitain constitutionnel de Paris*, Nouvelle librairie nationale, Paris 1911
J. Gérard, *Dominique Lacombe, curé constitutionnel et évêque métropolitain de Bordeaux*, dans «Revue d'histoire de l'Église de France», 1977, p. 87-102
Id., *L'Église constitutionnelle dite "nationale? Dans les pays de Charente*, La Pensée universelle, Paris 1985
Ch. Girault, *Le clergé sarthois face au serment constitutionnel*, Laval, Madiot 1959
A. Goldstein Sepinwall, *The* Abbé *Grégoire and the French Revolution. The Making of Modern Universalism*, University of California Press, Berkeley 2005

E. Grave, *Jean-Baptiste Massieu*, dans «Mémoires de la Société historique et archéologique de l'arrondissement de Pontoise et du Vexin», XXX (1910), p. 71-98
P. Hémon, *Audrein Yves-Marie*, Guyon, Saint-Brieuc 1903
R. Hermon-Belot, *L'Abbé Grégoire. La politique et la vérité*, Seuil, Paris 2000
A.-M.-P. Ingold, *Brendel, évêque constitutionnel du Bas-Rhin*, s.n., s.l., s.d.
V. Jeanvrot, *Pierre Suzor, évêque constitutionnel de Tours*, dans «La Révolution française», 1886, p. 425-446, 535-569 ; 1887, p. 613-634
R. Joudoux, *La triste fin d'un évêque constitutionnel: Jean-Joseph Brival*, dans «Lemouzi», CXI (1989), p. 69-89
J. Kastener, *Jean-Antoine Maudru avant son épiscopat*, dans «La Révolution dans les Vosges», 1939, p. 54-62
J. Labbaye, *Un diocèse pendant la Révolution: Clermont-Ferrand*, Jeanne d'Arc, Le Puy-en-Velay 1989
J. Labougle, *Molinier, évêque constitutionnel des Hautes-Pyrénées et le Catéchisme sur la Constitution civile du clergé*, dans «Revue des Hautes-Pyrénées», 1938, p. 149-154, 161-168 ; 1939, p. 15-19
H. Labroue, *Les évêques Torné et Pontard et la société populaire de Périgueux*, dans «La Révolution française», LXI, 1911, pp. 229-237
H. Lacape, *Pierre Pontard, évêque constitutionnel de la Dordogne*, Bière, Bordeaux-Paris 1952
A. Lallié, *Le ministère d'un évêque jureur: Julien Minée*, Éditions du Choletais, Cholet 1990, réimpr. anast. de Id., *L'Église constitutionnelle dans la Loire-Inférieure*, Forest, Nantes 1883
C. Latreille, *La Petite Église de Lyon*, Lardanchet, Lyon 1911
J.-P. Laulom, *Mgr Jean-Pierre Saurine (1733-1813), évêque constitutionnel des Landes*, dans «Bulletin de la Société de Borda», CV (1980), p. 239-312
M. Laurencin, *Dictionnaire biographique de Touraine*, CLD, Chambray-lès-Tours1990, p. 546-548.
G. Lefebvre, *L'Évêque et la Carmélite*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1955 (n. 141), p. 344-348
J. Leflon, *Nicolas Philbert, évêque constitutionnel des Ardennes*, Archives départementales, Mézières 1954
Th. Lemas, *Études sur le Cher pendant la Révolution*, Fischbacher, Paris 1887
H. Lemoine, *Un prêtre du Haut-Doubs dans la tourmente révolutionnaire*, Regards sur le Haut-Doubs, Fournet-Blancheroche 1979
P. Lemonnier, *Les ordinations de Robinet*, dans «Revue de Saintonge et d'Aunis», XL, 1923, pp. 288-292
P.-G. Linon, *Un ecclésiastique du Bas-Quercy, diocèse de Cahors, de l'Église Gallicane à l'Église concordataire et Impériale: Pierre Linon*, dans «Bulletin archéologique, historique et artistique de la Société archéologique de Tarn-et-Garonne», p. 47-61
J. L'Herron, *Un Morlaisien dans la Révolution: L.A. Expilly*, Éditions du Dossen, Morlaix 1989
G. Lubert, *Les dessous de l'élection de l'évêque constitutionnel du Morbihan*, dans «Bulletin de la Société Polymathique du Morbihan», CXV (1988), p. 107-122
Id., *Julien Minée, évêque constitutionnel de la Loire-Inférieure*, dans «Bulletin de la Société archéologique et historique de Nantes et de la Loire-Inférieure», CXXX (1994-5), pp. 217-228
D. Marié, *Trois lettres inédites de l'abbé Jallet*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1950 (n. 120), p. 326-352
A. Mathiez, *Les conséquences religieuses de la journée du 10 août 1792*, Leroux, Paris 1911
D. Menozzi, *'Philosophes' e 'chrétiens éclairés'. Politica e religione nella collaborazione di G.H. Mirabeau e A.A. Lamourette*, Paideia, Brescia 1976
Id., *Chiesa gallicana e chiesa romana: un dibattito ecclesiologico nell'età della Rivoluzione francese*, dans P. Prodi (éd.), *Forme storiche di governo nella Chiesa universale*, Clueb, Bologna 2003, p. 167-205

J. Messié, *Autour de Charles de La Font de Savine*, Humbert et fils, Largentière 1941
J.-Cl. Meyer, *Deux théologiens en Révolution*, Parole et Silence, Le Plan sur Bex 2011
A. Moisan, *Charles Le Masle*, Archives municipales de Vannes, Vannes 1993
A. Ohl, *Ephémérides de la Révolution à Saint-Dié*, dans «La Révolution dans les Vosges», VII (1913), p. 31-49, 113-130
Y.-G. Paillard, *Fanatiques et patriotes dans le Puy-de-Dôme*, dans «Annales historiques de la Révolution française», n. 200, 1970, pp. 294-328
A. Paucard, *Ah ! Quel bonheur d'avoir un neveu*, dans «Lemouzi», CX (1989), p. 148-9
J. Péret, *Serment et rupture sociales ? L'exemple des Deux-Sèvres*, dans J.-Cl. Martin, *Religion et Révolution*, Anthropos, Paris 1994, pp. 57-69.
R. Perrin, *Monsieur Hugues Pelletier évêque constitutionnel de Maine-et-Loire et son séminaire d'après les archives*, dans «Bulletin de l'Association des archivistes de l'Église de France», n. 18, 1982, p. 50-55
G. Peyruc, *Jean-Guillaume Molinier*, dans «Revue du Tarn», CXXXVI (1989), p. 731-41
G. Pioro, *Institution canonique et consécration des premiers évêques constitutionnels*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1956, p. 346-380
P. Pisani, *Répertoire biographique de l'épiscopat constitutionnel*, Picard, Paris 1907
B. Plongeron, *Les réguliers de Paris devant le serment constitutionnel*, Vrin, Paris 1964
Id., *Consciences religieuses en Révolution*, Picard, Paris 1969
Id., *La collégialité dans l'Église constitutionnelle*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1973, p. 71-84
Id., *La Font de Savine*, dans *Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique*, Letouzey et Ané, Paris 1912-, f. 173, coll. 1351-1356
R. Reuss, *La Constitution civile du clergé et la crise religieuse en Alsace*, Librairie Istra, Strasbourg 1922
J.-P. Rocher, *Aspects de l'histoire religieuse du département de l'Yonne pendant la Révolution*, dans L. Hamon (éd.), *La Révolution à travers un département*, Editions de la maison des sciences de l'homme, Paris 1990, p. 299-339
Id., *Un prêtre constitutionnel, Edme Lavollée*, dans *Les Hommes de la Révolution dans l'Yonne*, Comité des sociétés savantes de l'Yonne, 1991, t. 2, p. 13-22
A. Roussel, *Un évêque assermenté*, Lethielleux, Paris 1898
Id. (éd.), *Correspondance de Le Coz, évêque constitutionnel d'Ille-et-Vilaine*, Picard, Paris 1900
A.-C. Sabatié, *Debertier évêque constitutionnel et le clergé de Rodez*, Beauchesne, Paris 1912
M. de Seyssel, *Jean-Baptiste Royer*, s.d.n.l.
E. Sol, *Église constitutionnelle et Église réfractaire*, Champion, Paris 1930
P. Souche, *Charles de La Font de Savine (1742-1814)*, Humbert et fils, Largentière 1985
T. Tackett, *Religion, Revolution and regional Culture in Eighteenth-Century France. The ecclesiastical Oath of 1791*, Princeton University Press, Princeton 1986
P. Tartat, *L'application de la Constitution civile du clergé à Avallon*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1950 (t. 119), p. 221-246
L. Testut, *La petite ville de Beaumont en Périgord pendant la période révolutionnaire*, Freret et fils, t. II, Bordeaux 1923
J.-F. Thenard, *Un sermon civique et constitutionnel*, dans «La Révolution française», 1886, t. 11, p. 524-534
A. Toupance, *Nicolas Diot. Evêque constitutionnel de la Marne*, dans «Annales historiques de la Révolution française», XX (1948), p. 31-64, 117-151
J.-M. Tuffery-Andrieu, *Le mariage selon la conception de l'Église constitutionnelle française*, dans «Revue de droit canonique», LIII (2003), p. 77-106
Ead., *Le concile national en 1797 et en 1801 à Paris*, Lang, Bern 2007

D. Van Kley, *The Abbé Grégoire and the Quest for a Catholic Republic*, dans J. D. Popkin and R. H. Popkin (éds.), *The* Abbé *Grégoire and his World*, Kluwert Academic Publishers, Dordrecht 2000, p. 71-91
A. Vaquier, *Une lettre de Jean-Julien Avoine, évêque constitutionnel de Versailles, du 4 mars 1793*, dans «Annales historiques de la Révolution française», XLIV (1963), p. 94-98
D. Varry, C. Muller, *Hommes de Dieu et Révolution en Alsace*, Turnhout, Brepols s.d.
M. Vaussard, *Éclaircissements sur la Constitution civile du clergé*, dans «Annales historiques de la Révolution française», 1970, n. 200, p. 287-93
J. Vinson, *Pièces historiques de la période révolutionnaire en français et en basque*, dans «Bulletin de la Société des sciences et arts de Bayonne», IC (1887), p. 57-103
J. Viple, *François-Xavier Laurent*, dans «Bulletin de la Société d'émulation du Bourbonnais», XXIII, 1920, p. 11-60